CONTRA y MÁS ALLÁ del CAPITAL

Reflexiones a partir del debate sobre el libro «Cambiar el mundo sin tomar el poder»

John Holloway

Prólogo de **Raúl Zibechi**

Textos de:
Michel Löwy, Joachim Hirsch, Atilio Boron, Guillermo Almeyra y Daniel Bensaïd

Universidad Autónoma de Puebla

Herramienta ediciones

CONTRA y MÁS ALLÁ del CAPITAL

Reflexiones a partir del debate sobre el libro «Cambiar el mundo sin tomar el poder»

La caída del socialismo real y los nuevos movimientos sociales, irrumpiendo al primer plano desde el alzamiento zapatista, obligan a repensar los caminos de la resistencia al capital. *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002), de John Holloway, instaló otra óptica desafiando al pensamiento dominante en el marxismo que, desde la revolución rusa, sostenía que sólo desde el poder del Estado se puede llevar a cabo el cambio revolucionario.

Contra y más allá del capital recoge cuatro años del debate abierto, lo proyecta, lo enriquece y es parte del *caminando-preguntamos.*

INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES U A P

Herramienta ediciones

ISBN 987-22929-0-6

CONTRA Y MÁS ALLÁ DEL CAPITAL

John Holloway

CONTRA Y MÁS ALLÁ DEL CAPITAL

Reflexiones a partir del debate del libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder*

Herramienta ediciones

Universidad Autónoma de Puebla

© 2006 Ediciones Herramienta, Buenos Aires, Argentina
© 2006 Universidad Autónoma de Puebla, México -
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

Traducción del inglés: Anna-Maeve Holloway, John Holloway, Alba Invernizzi, Marcela Priore y Diego Gil
Traducción del francés: Marita López, José Martín
Traducción del alemán: Katrin Zinsmeister
Diseño de tapa: Mario a. de Mendoza
Diseño de interior: Gráfica del Parque
Coordinador de edición: Néstor López
Corrección y revisión de textos: Carlos Cuéllar, Luis Menéndez

Ediciones Herramienta
Av. Rivadavia 3772 – 1º B – (C1204AAP) Buenos Aires, Argentina
Tel. (+5411) 4982-4146
Correo electrónico: revista@herramienta.com.ar
www.herramienta.com.ar

ISBN-10: 987-22929-0-6
ISBN-13: 978-987-22929-0-4

Printed in Argentina
Impreso en la Argentina, mayo de 2006

Todos los derechos reservados

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Holloway, John
Contra y más allá del capital - 1a ed. - Buenos Aires : Herramienta ; México: Universidad Autónoma de Puebla, 2006.
192 p. ; 23x16 cm.

Traducido por: Anna Maeve Holloway...[et. al]

ISBN 987-22929-0-6

1. Sociología. I. Holloway, Anna Maeve, trad. II. Título
CDD 301

Índice

Nota de los editores ix

Nota del autor xi

Prólogo (Raúl Zibechi) xiii

1. Contra y más allá del capital 1

2. No 45

3. La imprenta del infierno 67

4. Gente común, es decir, rebelde 77

5. Dos grietas 87

6. Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos 95

Anexos - Críticas y aportes

- Cartas sobre el poder. Correspondencia con Michel Löwy 107
- Poder y antipoder (Joachim Hirsch) 118
- Poder, “contra-poder” y “antipoder” (Atilio Boron) 127
- El dificultoso no-asalto al no-cielo (Guillermo Almeyra) 148
- ¿La Revolución sin tomar el poder? (Daniel Bensaïd) 155
- Gritos y escupitajos (Daniel Bensaïd) 172

Nota de los editores

A mediados del año 2002, cuando todavía resonaban los ecos de los golpes en las cacerolas y el grito *¡Que se vayan todos!* en las calles de Buenos Aires y otras ciudades de la Argentina, publicamos el trabajo de John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, al que su autor presentaba como "parte de la lucha por lo absurdo que no es absurdo, por lo imposible que es tan urgente".

La publicación de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* ha generado un importante y fructífero debate. Se trata de una discusión que se ha extendido sin reconocer fronteras a medida que la polémica y desafiante obra de John Holloway se ha ido conociendo en diversos idiomas. A la versión original en inglés (Pluto, Londres) que circula ya en su segunda edición revisada, y la primigenia en español en circulación en varios países de América Latina (coedición Universidad Autónoma de Puebla, México y Herramienta, Buenos Aires) que estrena ya su tercera reimpresión y segunda edición se ha sumado la realizada en la República Bolivariana de Venezuela (Vadell Hermanos, Caracas), el Estado español (Ediciones de Intervención Cultural - El Viejo Topo, Barcelona) y en portugués (Boitempo, São Paulo, Brasil). En Europa se cuentan, por ahora, la ya mencionada edición en español, la alemana (Westfälisches Dampfboot, Münster), la italiana (Carta y Edizioni Intra Moenia, Roma), turca (Iletisim, Ankara), neerlandesa (Academia Press, Gent), griega (Savalas, Atenas), sueca (Rohnin, Estocolmo), en idioma esloveno (@politikon) y la danesa. También se ha sumado la edición coreana (Galmuri, Seúl). La edición francesa (Syllepse, París) se encuentra en preparación.

A este impacto editorial, hay que agregarle la existencia de una infinidad de revistas y boletines que vienen reproduciendo desde páginas sueltas, capítulos enteros y artículos sobre el tema. Internet ha servido como caja de resonancia y de multiplicación sin tiempos ni fronteras de la

polémica en curso. No podemos olvidar, en fin, las miles de hojas fotocopiadas que también recorren nuestro continente y pasan de mano en mano constituyéndose en aliadas imprescindibles de la difusión del pensamiento libre.

La página web de la revista *Herramienta* (www.herramienta.com.ar) se inscribe en este contexto y viene recogiendo casi desde sus inicios esta polémica y también allí lectores de diversas lenguas tienen la oportunidad de acceder a la mayoría de los textos producidos.

El presente volumen se conforma de una selección de las críticas más significativas realizadas alrededor de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* y las respuestas con las que el autor ha respondido, especialmente corregidas y actualizadas para esta edición.

Consideramos que esta obra supera ampliamente el objetivo que pudiera haber tenido el propio Holloway al comenzar la redacción de su parte sustancial ya que el producto que presentamos no es otra cosa que la parcela de un territorio en exploración, es decir, parte del desarrollo de las tesis que el autor viene elaborando y enriqueciendo desde hace años en la misma confrontación franca y muchas veces dura con sus contradictores. En definitiva, el lector tiene en sus manos un texto ágil y, al mismo tiempo, profundo y desafiante que constituye mucho más que una respuesta a cada una de las intervenciones presentadas en anexo.

No cabe duda que este texto encontrará viejos y nuevos contradictores, será subrayado y desgajado, citado con respeto o tratado con desprecio en debates y nuevas polémicas. Estamos seguros de que no está destinado a guardar polvo en las bibliotecas ni brillará inmóvil en los centros elitistas de la academia, sino que circulará entre sus lectores como herramienta de reflexión y búsqueda, en definitiva, que acompañará y será parte indisoluble del serpenteante camino por un mundo nuevo, de ese mundo que está forjándose en la lucha en contra y más allá del capital.

Ediciones Herramienta encara este nuevo esfuerzo editorial conjuntamente a la Universidad Autónoma de Puebla renovando el compromiso asumido con sus lectores de América Latina y sintiéndose parte activa de este desafío.

Buenos Aires, mayo de 2006

Nota del autor

La aparición de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, hace ya tres años, ha significado una invitación al debate muy alentadora. De modo que estoy muy agradecido a todos quienes lo han discutido, desde la posición que fuere.

Quiero manifestar dos tipos especiales de agradecimientos.

Un profundo aprecio por las honestas respuestas de quienes aun discrepando participaron en el debate.

Y muchas gracias a los entusiastas, en especial a los de la Argentina, más específicamente, a Néstor, Pipo y Luis.

Prólogo

> Aquel que crea falsas leyendas revolucionarias para el pueblo, aquel que le divierte con historias cautivadoras es tan criminal como el geógrafo que traza mapas falaces para los navegantes.
> ***H.P.O. Lissagaray*** *(Historia de la Comuna)*

¿Cuál es la diferencia entre saber y no saber?

Dicho de otro modo: puesto que *saber* y *no saber* son opciones humanas, políticas, ¿qué impulsos encarnan?, ¿qué rumbos esbozan?

Hay una idea que podría resumirse con la "parábola del niño perdido" y que quisiera desarrollar muy brevemente: un niño en la oscuridad, presa del miedo, se tranquiliza canturreando; perdido en la noche, se cobija como puede o se orienta a duras penas con su cancioncilla. Esa canción es "como el esbozo de un centro estable y tranquilo, estabilizante y tranquilizante, en el seno del caos"[1]. La canción le permite saltar del caos a un principio de orden.

¿Quién de nosotros no ha experimentado algo similar en su vida afectiva? La necesidad de certeza, ante la sombra de la muerte que derrama el desamor, de que un día, aún lejano, el amor renacerá. ¿Y en la vida política? La necesidad de encontrar un punto de apoyo cuando todas nuestras certezas se desmoronan, en particular desde 1989: la certeza en la inevitabilidad de la revolución; la certeza de que podremos vencer a las elites y construir un mundo mejor, sin humillaciones, sin hambre, sin injusticias; la certeza de que la humanidad progresa hacia un mañana mejor y que el mundo no desaparecerá por la codicia de los menos... ¿Cuántas incertidumbres intentamos disolver repitiendo lo ya conocido, haciendo como que ignoramos que esos caminos no son sino atajos inconducentes?

---

1. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*, Valencia (España), Pre-Textos, 1994, pág. 318.

No es fácil plantarse en medio del caos y la oscuridad, la incertidumbre y el miedo sin apelar a alguna cancioncilla salvadora. John Holloway en muchos de sus trabajos, pero, especialmente, en *Cambiar el mundo sin tomar el poder* nos coloca desnudos ante este conjunto de incertidumbres y no hace nada para aligerar nuestra angustia. En particular, no intenta tranquilizarnos, tranquilizarse, a través del camino sencillo de repetir una vez más aquello que tantas veces nos llevó al fracaso. Saca conclusiones de más de un siglo de derrotas –en el empeño de construir un mundo nuevo desde el Estado– y busca ir más allá, explorando a tientas nuevos territorios.

¿Qué busca Holloway al reconocer, cada pocas páginas, que no tiene respuestas ante preguntas serias, trascendentes? "Murmuro, farfullo hacia mis adentros y… no tengo respuesta…", nos dice. Sostiene, en lo que parece ser una verdadera herejía, que el movimiento anticapitalista es "un movimiento hacia lo desconocido". ¿Luchamos acaso para ir "hacia lo desconocido"?

Volvamos al niño. Su única certeza es que está perdido en la oscuridad, y que tiene miedo. El primer problema, entonces, es que nos negamos a reconocer que estamos perdidos y que no sabemos hacia dónde ir, ni cómo ni por dónde hacerlo. Presos de la cultura machista, reconocer nuestras debilidades es casi un pecado, una herida narcisista. Más aún si somos militantes comunistas. ¿Cómo reconocer-nos incapaces de darnos respuestas, siempre acertadas, siempre racionales, siempre correctas? El segundo problema es que cuando cantamos siempre la misma canción, no somos capaces de reconocer que lo hacemos para darnos ánimo, para encontrar-nos, como hace el niño perdido, sino que nos afirmamos en la certeza de que ésa es *la* canción, *la* línea correcta. En este punto, el niño perdido en la oscuridad nos lleva la ventaja de la humildad, de que no ignora, ni rehúye, su situación ni su temor.

Holloway no repite la vieja historia conocida, pero en su "intento de ver en la oscuridad", se percibe, subterránea, la sombra de Marx, el modo como abordó sus propias dudas. El comunismo no es un ideal, menos aún una ideología, a implantar a fuerza de decretos. Si el comunismo es posible, es porque está enraizado en nuestras vidas cotidianas, en esas gentes "bastante comunes, es decir, rebeldes…" de los zapatistas. "Hay en cada intercambio cotidiano un movimiento subterráneo de comunismo", dice Holloway. El problema es, por tanto, nuestro: no somos capaces de distinguir en la vida cotidiana aquellos aspectos que revelan impulsos emancipatorios, por más pequeños o moleculares que sean.

La consideración de la organización como movimiento y no como institución es algo no separado de la vida cotidiana y, por tanto, no espe-

cializado, ni jerarquizado, in-clasificable, in-identificable. Todo lo contrario que el partido, o el Estado. Ahí también puede intuirse un cierto Marx, el que considera que capitalismo es también alienación, separación, cosificación; categorías que, a menudo, son dejadas de lado, quizá porque no son fáciles de encorsetar en la categoría de "línea política".

A muchos les puede parecer aventurado –como dice Holloway– que no exista otra posibilidad que "caminar en la oscuridad", y hasta espontaneísta considerar que "cada paso es una prefiguración de la meta: autodeterminación social". Parece poco, ciertamente, si lo que pretendemos es andar con paso seguro en sendas despejadas y, de ser posible, rectas, lineales, acumulativas. Pero el camino que nos propone transitar es otro: hurgar en las miles de brechas y grietas abiertas por la resistencia al capital, re-conocer las menores briznas de rebeldía, sentir, vivir las fisuras existentes en la cotidianeidad de la dominación para, partiendo de ellas, intensificarlas, expandirlas, multiplicarlas, sin dirigirlas ni fijarles metas desde afuera. ¿Para qué? ¿Con qué objetivo? Si rehuimos la instrumentalización de las fisuras, debemos responder, una vez más, que no sabemos, que expandimos las grietas como parte de nuestra potencialidad emancipatoria y, por lo tanto incierta, contradictoria, enigmática.

La experiencia de los aymaras bolivianos desde la guerra del agua de 2000, en Cochabamba, hasta las guerras del gas de 2003 y 2005, renueva y fortalece las esperanzas nacidas al calor de las insurrecciones populares de los últimos años en nuestro continente. Esperanzas que no se agotan en su capacidad de destituir presidentes neoliberales e instituir al primer presidente indio del continente, sino en mecanismos sociales que anidan en lo más profundo de su sociedad comunitaria. No sólo no tienen un "programa", aunque tienen demandas como el gas, el agua y una asamblea constituyente, sino que tampoco cuentan con una organización que unifique sus luchas. No cuentan, digamos, con un comando central. Pese a ello, y quizá gracias a ello, han realizado acciones realmente importantes: derribaron dos gobiernos en veinte meses, crearon regiones fuera del control del Estado boliviano y deslegitimaron el modelo neoliberal. Todo eso sin partidos de vanguardia, sin dirigentes externos (a sus propios dirigentes los denominan "rellenos", o sea que son lo menos importante del movimiento), sin representantes, y con un conjunto de organizaciones dispersas que son articuladas por las bases cuando se movilizan.

En los territorios aymaras existen hasta diez "cuarteles", siendo el de Qalachaka el primero y quizá el más importante, nacido durante los movimientos de los últimos cinco años. Muy cerca del poblado de Achacachi, a escasa distancia de la escuela-ayllu de Warisata y del lago Titicaca, está

el cuartel aymara. Quien lo visite encontrará un cerro de mediana altura con una cumbre pedregosa… y nada más. ¿Un cuartel? ¿Un cerro abandonado? Ellos insisten en que ahí está el cuartel y no es el caso ponerlo en duda. La lógica aymara, por cierto, es otra. Los cuarteles, o sea las comunidades en estado de militarización, aparecen y desaparecen, son discontinuos según la lógica formal. Las continuidades están en otros lugares: son las comunidades, rurales y urbanas, que se expresan de formas diferentes según los momentos. Son ayni (ayuda mutua) en el trabajo; son rotación en las tareas de autoridades; son asamblea en las decisiones colectivas; son muchas otras cosas… y son cuarteles durante los levantamientos. No hay separación ni organizaciones diferentes o separadas de la vida cotidiana: la misma "organización" que sustenta el trabajo o la fiesta, sostiene la movilización y el levantamiento armado.

Pensar que los pueblos están desorganizados y la tarea de los revolucionarios es organizarlos, supone un insulto y un desprecio grosero a la vida de las personas. Pensar que ahí abajo hay caos y oscuridad y que los revolucionarios les llevaremos orden y luz, es tanto como pretender modelarlos según la lógica estatista, anulando sus impulsos emancipatorios. Mucha humildad y una buena dosis de ternura son necesarias para reconocer que no sabemos y que, allí entre las personas comunes, brotan tanto los impulsos liberadores como, en germen, las bases de un mundo otro.

La diferencia entre saber y no saber es la pulsión por ir más allá. El trabajo intelectual de Holloway es parte del impulso hacia la autodeterminación, del que se nutre y contribuye a profundizar. Forma parte del rompecabezas emancipatorio que sólo la actividad social colectiva puede ayudar a componer; que mientras va colocando piezas las va dispersando, porque la emancipación no tiene fin ni instrumento, es apenas un camino sin sendero, deseo sin objeto, verbo sin sustantivo, y movimiento, fluir…

Raúl Zibechi*

Montevideo, 17 de marzo de 2006

* Premio Prensa Latina 2003, miembro del consejo de redacción del semanario *Brecha* del Uruguay. Participa como docente e investigador sobre movimientos sociales en la Multiversidad Franciscana de América Latina. Es activo colaborador con organizaciones sociales, barriales y medios de comunicación alternativos y autor de numerosos libros y ensayos.

Contra y más-allá del capital. Reflexiones a propósito de un debate en curso*

Las preguntas de un silencio vociferante

¡Excelente!, pero… ¿qué hacemos?

De todas las preguntas y críticas que surgieron en los dos últimos años de discusión ésta es la que más acosa mi mente.

Que el capitalismo es una catástrofe para la humanidad se hace cada día más obvio. Bush, Blair, Iraq, Israel, Sudán, las masacres y la tortura. Nuestro grito se ha ido intensificando en el transcurso de estos dos últimos años. "Estoy rabiosa e incandescente, y muy frustrada porque no alcanzo a imaginarme dónde poner tanta rabia". Esta frase, extraída de la carta de una amiga, expresa la frustración de millones de personas.

La rabia es silenciosa y, a la vez, vociferante. Es frustración amarga y furiosa, pero también es la Argentina y es el Ecuador y es Bolivia y el movimiento en contra de la guerra con sus millones de manifestantes. Un movimiento de movimientos, una cacofonía de movimientos.

El problema es urgente. El Iraq, Palestina, Sudán, Colombia se yerguen como realidades presentes y también como amenazas de un futuro posible para la entera humanidad. ¿Qué podemos hacer para detener el desastre e impedir su extensión? ¿Cómo podemos encontrar esperanza? Hacernos la pregunta sobre el poder y la revolución no es simplemente una abstracción (un "algún día en el futuro"), sino una cuestión de cómo pensamos y actuamos ahora.

Las respuestas tradicionales han entrado en crisis. Blair y Lula, cada cual en su estilo, han hecho evidente que el voto por un partido de "izquierda" conduce a la desilusión. Los partidos leninistas revolucionarios no ofrecen tampoco ninguna perspectiva de cambio: no sólo es su historia

---

* Traducción del inglés: Alba Invernizzi. Revisión: Carlos Cuéllar, con la colaboración de Marita López.

una historia de represión y opresión, sino que aun el pensar en la toma revolucionaria del poder tiene poco sentido cuando no hay partido revolucionario alguno en ningún rincón del mundo (¿con la excepción del reino de Nepal?) que tenga la mínima posibilidad de tomar el poder.

Pero, entonces… ¿qué? La violencia se muestra atractiva o, por lo menos, comprensible. No es difícil comprender las acciones de los hombres-bomba. No cabe duda de que millones de personas se alegrarían si Blair o Bush fuesen asesinados mañana. Y aun así… ése no es el camino: tales actos de violencia no harían nada para crear un mundo mejor.

No al Estado, no a la violencia del terrorismo. Pero, entonces… ¿hacia dónde vamos?

Algunos lectores han querido encontrar una respuesta en mi libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder* y se han sentido frustrados. Pero no hay respuesta, no puede haber una respuesta.

Algunos críticos han argumentado que cuestionar la respuesta tradicional al tema de la revolución (tomar el poder y cambiar la sociedad) sin proponer una respuesta alternativa es desmovilizar las luchas sociales o promover (voluntaria o involuntariamente) una proliferación de micropolíticas que no conducen a ninguna parte (cf. Bonnet, 2003 y 2005). Están equivocados: *Cambiar el mundo sin tomar el poder* no abre una crisis en el concepto tradicional de revolución, sino apela a su reconocimiento como la base para comenzar a hablar seriamente de revolución una vez más. La crisis del concepto tradicional ya estaba allí: es el rechazo a reconocer esto lo que desmoviliza la lucha y hace imposible hablar honestamente acerca de cambiar el mundo. La riqueza de este debate abierto refleja la crisis de las formas tradicionales de la lucha anticapitalista.

Pero ¿cómo es que la terrible cuestión permanece? ¿Cómo, entonces? La pregunta terrible sigue ahí. El no tener una respuesta, ¿significa que debamos quedarnos en casa, gimiendo? Para algunos críticos eso es lo que mi argumentación lleva en sí. Rechazar la idea de tomar el poder del Estado es, para ellos, rechazar la necesidad de organización[1]. Nada puede estar más alejado de la verdad: rechazar la idea de tomar el poder del Estado es instalar la cuestión de la organización.

Preguntas, preguntas, preguntas, pero ¿dónde está la respuesta? El deseo de respuesta es, en parte, la búsqueda de un líder (dinos qué camino tomar), pero también refleja la desesperación de nuestra situación: ¿qué diablos hacemos?

1. Boron explicitó este punto durante un debate llevado a cabo en la sede de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en mayo de 2004.

Lo que sigue es un intento por avanzar con la pregunta (pero no –aún no– dar una respuesta) mientras, al mismo tiempo, es tratar de responder algunas de las críticas.

Intentando ver en la oscuridad

¿Cuál es la alternativa a la lucha por el control del Estado?

Hay una alternativa al Estado. En efecto; el Estado es, simplemente, el movimiento de supresión de esa alternativa. La alternativa es el impulso hacia la autodeterminación social.

La autodeterminación social no existe ni puede existir en una sociedad capitalista: el capital, en todas sus formas, es la negación de la autodeterminación. Aún más, la autodeterminación individual no existe ni puede existir en sociedad alguna. Nuestro hacer está tan entretejido con el hacer de los otros que la autodeterminación de nuestro hacer es una ilusión.

Lo que permanece es el impulso hacia la autodeterminación social. Esto comienza por el rechazo hacia la determinación impuesta por otros. "No, no haremos lo que se nos ordena". El punto de partida es el rechazo, la insumisión, la insubordinación, la desobediencia. El *no*. Pero la negatividad conlleva una proyección que va más allá de la mera negatividad: el rechazo a la determinación impuesta por otros conlleva el impulso hacia la autodeterminación. En el mejor de los casos, la aseveración va más allá: "No, no haremos lo que se nos ordena, haremos lo que creamos conveniente: haremos lo que consideramos necesario, gozoso o apropiado". El *no* contiene un *sí*, o, de hecho, muchos *síes*, pero estos *síes* están enraizados en el *no* a la sociedad existente, su fundamento es una gramática de la negatividad[2]. Los *síes* deben comprenderse como un más profundo *no*, una negación de la negación que no es afirmación, sino más negativa que la negación original[3].

2. Para una crítica de este énfasis sobre la negatividad, véase la discusión, generalmente cordial, de De Angelis (2005) y el análisis, mucho más adverso, de Lebowitz (2005).
3. Véase Adorno (1990: 161): "La equiparación de la negación de la negación con la positividad es la quintaesencia de la identificación, el principio formal reducido a su más pura forma. Con él triunfa en lo más íntimo de la dialéctica el principio antidialéctico, la misma lógica tradicional que apunta *more arithmetico* menos por menos igual a más y está copiada de la misma matemática a la que Hegel fue por lo demás tan alérgico." No importa cuánto enfoquemos ese "otro mundo" que deseamos posible, lo importante es recordar que el punto culminante del impulso hacia otro mundo es la negatividad, es decir, nuestro rechazo hacia el mundo existente. Con referencia a la importancia perdurable de la teoría negativa, por ejemplo, véase Agnoli (1999) y Bonefeld (2004). Para una crítica de la influencia de la dialéctica negativa de Adorno en *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, véase Hudis (2003) y Dri (2002).

El *no* que conlleva muchos *síes* es un movimiento en-contra y más-allá. El movimiento hacia la autodeterminación es un movimiento en-contra de la sociedad que está basada en la negación de la autodeterminación y, al mismo tiempo, es una proyección más allá de la sociedad existente, una proyección en el soñar, en el hablar, en el hacer.

En-contra y más-allá, necesitan mantenerse juntos. La teoría revolucionaria tradicional asume que el *en-contra* debe estar antes que el *más-allá*: primero luchamos contra el capitalismo, luego vamos más allá de él y disfrutamos la tierra prometida. Éste fue un argumento acaso sostenible en un movimiento seguro de su triunfo. Pero ya no tenemos esa certeza, y el énfasis exclusivo de ese *estar-en-contra* (en una lógica de la confrontación)[4] tiende a reproducir la lógica de aquello que está siendo confrontado. Más aún, no podemos esperar un futuro que puede no llegar nunca. Es necesario moverse más allá ahora, en el sentido de crear una lógica diferente, un diferente modo de hablar, una diferente organización del hacer. El impulso hacia la autodeterminación no puede entenderse en términos de "primero destruimos el capitalismo y luego creamos una sociedad autodeterminante": el impulso hacia la autodeterminación sólo puede ser eso, un moverse hacia la autodeterminación contra una sociedad que la niega. Somos nosotros, el movimiento de autodeterminación, quienes establecemos la agenda.

El *en-contra* ya no puede estar separado del *más-allá* tal como el *más-allá* no lo puede estar del *en-contra*: afirmar la autodeterminación significa, necesariamente moverse *en-contra* del capitalismo. El capital es la dominación del valor, del dinero, de las relaciones sociales cosificadas que no controlamos. La aseveración de un *más-allá*, necesariamente, nos pone en conflicto con el capital (en sus varias formas). La confrontación es inevitable aun si rechazamos su lógica. La realización de nuestros *síes* no puede separarse de la lucha del *no*, así como el *no*, para tener fuerza y significado, no puede estar separado de la lucha por la realización de nuestros *síes*.

Esto (el *no* a la determinación ajena, exterior y el *sí* a la determinación de nuestras propias vidas) no es autodeterminación porque en un mundo donde los hechos de todos están entrelazados, la única autodeterminación posible es la que abarca a toda la gente del mundo. La única autodeterminación posible es la determinación social consciente del fluir social del hacer. Lo que existe ahora no es autodeterminación, sino el impulso hacia la autodeterminación; no la totalidad, sino la aspiración a la

4. Para una crítica de la lógica de la confrontación, véase Benasayag y Sztulwark (2000), y Aubenas y Benasayag (2002).

totalidad[5]. Si nos referimos a la autodeterminación social por medio del simple término comunismo, entonces, es claro que éste (en el presente, por lo menos) puede comprenderse solamente como un movimiento, un impulso, una aspiración, y podemos decir con Marx (2005: 73)[6]:

> Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que ha de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual.

El impulso hacia la autodeterminación social es un movimiento en-contra-y-más-allá (más-allá-y-en-contra) de las barreras que lo confrontan. No hay autonomía, no hay autodeterminación posible dentro del capitalismo. La autonomía (en el sentido de autodeterminación) sólo puede ser entendida como un proyecto que continuamente nos lleva en-contra y más allá de las barreras del capitalismo. El comunismo es un movimiento hacia fuera, una inquietud de la vida, un rompimiento y un trascender[7] de barreras, una superación de identidades, un proyecto irreprimible de crear humanidad[8], un fluir de un río en una nueva tierra, a veces rompiéndose contra las rocas, fluyendo a su alrededor antes de pasar sobre ellas, a veces cometiendo errores, tomando rumbos insospechados, pero sin descansar

5. Esta diferencia entre totalidad y aspiración a la totalidad es la explosiva contradicción en el corazón de *Historia y conciencia de clase* de Lukács (1985, sección 3, capítulo 5).
6. Contra las muchas críticas que se han hecho en el sentido de que *Cambiar el mundo sin tomar el poder* comporta un abandono del marxismo, debemos señalar el agudo comentario de Stoetzler (2005): "el libro de Holloway es esencialmente una intervención ortodoxa (en el sentido de revisionista de la tradición por la lealtad hacia sus libros fundantes) preocupado por transmitir –como aquel mensaje en la botella– una irredenta conquista teorética del pasado a una 'escena política' contemporánea dominada por el negocio de 'activistas' y cuadros de partido-sindicatos-ONG y su pensamiento típico fuertemente apasionado que tiende a ser amnésico frente a sus propias condiciones y contradicciones históricas". Véase también Fernández Buey (2003).
7. Negri (2002: 184) dice que "rechaza absolutamente cualquier forma de trascendencia". Aunque, probablemente, quiera decir otra cosa por trascendencia, es cierto que en su enfoque y en el de algunos posestructuralistas no hay posibilidad de comprender la lucha en términos de movimiento contra-y-más-allá. La conexión que se hace, a menudo, entre *Cambiar el mundo sin tomar el poder* e *Imperio* de Hardt y Negri es política y teóricamente infundada, excepto en el sentido de que ambos argumentan a favor de un re-pensar la teoría revolucionaria. Sobre la cuestión de la conexión con el posestructuralismo, véase Seibert (2004); sobre las diferencias con la teoría de Negri, véase Bonefeld (2004).
8. El impulso hacia la autodeterminación social no es más que una reformulación de la diferenciación crucial que hace Marx (*El capital*, capítulo 7) entre el arquitecto y la abeja. La distinción entre los humanos y otros animales no es la presente autodeterminación de su hacer, sino su potencial autodeterminación (negada). En ese sentido, la autodeterminación (que sólo puede ser social) es el proyecto de la creación de humanidad.

nunca, siempre avanzando en un torrente cacofónico de metáforas mezcladas. Este fluir no puede programarse, no tiene propósitos precisos, más bien persigue una estrella utópica, una estrella que se alza desde todos los proyectos y sueños, de todos los más-allá proyectados por nuestros contra, de todos los *síes* contenidos en nuestro *no* a un mundo de inhumanidad. La rebelión no puede permanecer satisfecha, sino que nos impulsa hacia fuera y hacia delante, hacia la revolución, hacia la total transformación del hacer humano que es la única base real de la autodeterminación social.

Entonces, comenzamos a partir de las fisuras, de las grietas en la dominación capitalista. Empezamos a partir de los *no*, los rechazos, las insubordinaciones, de las proyecciones en-contra-y-más-allá que existen por todos lados. El mundo está plagado de tales fisuras, de semejantes rechazos. En todas partes la gente, individual y colectivamente, dice: "No, no haremos lo que el capitalismo (el sistema) nos dice que hagamos: nosotros haremos nuestra vida como nos guste". A veces, estas fisuras son tan pequeñas que ni siquiera los rebeldes perciben su propia rebeldía, a veces se trata de grupos de gente comprometidos en proyectos de resistencia, a veces son tan grandes como la Selva Lacandona, pero cuanto más las enfocamos, más vemos el mundo no (sólo) como un sistema de dominación capitalista que todo lo invade, sino como un mundo acosado por fisuras, rechazos, resistencias y luchas. Estas fisuras son siempre contradictorias, fáciles de criticar, fáciles para ser tomadas en broma: deben ser contradictorias porque están arraigadas en los antagonismos de la sociedad capitalista. Nuestro movimiento en-contra-y-más-allá es siempre un en-contra-y-más-allá cargado con las limitaciones y la estupidez de la sociedad existente. Lo importante no son sus limitaciones presentes, sino la dirección del movimiento, el empuje en-contra-y-más-allá, el impulso hacia la autodeterminación social. El problema práctico y teórico es cómo pensar, articular y participar en el movimiento en-contra-y-más-allá inherente a tales resistencias.

A veces, se argumenta que en la transición del capitalismo al comunismo, a diferencia de la transición del feudalismo al capitalismo, la nueva forma de organización no puede desarrollarse en los intersticios de lo viejo, que debe ser necesariamente una única transformación. Entonces, está claro que no hay alternativa: una simple transformación total del mundo capitalista al mundo socialista o al comunismo es impensable. De la misma manera, la única forma posible de pensar sobre la transformación social es pensarla intersticialmente. Aun si pensásemos en términos de tomar el poder del Estado, los Estados particulares serían, en el mejor de los casos, no más que eso: una brecha en la tela de la dominación ca-

pitalista. El punto es, por lo tanto, no si uno piensa la revolución en términos de intersticios, sino cuál es la mejor manera de pensar y organizar estos intersticios. En otras palabras, no hay alternativas posibles al acto de comenzar por las fisuras de la dominación capitalista, y al pensar cómo estas rebeliones pueden moverse en-contra-y-más-allá de las formas capitalistas de relaciones sociales.

La teoría revolucionaria es parte de este fluir de la resistencia en-contra-y-más-allá, un sentir el camino hacia delante, un romperse contra las rocas, un intento de ver en la oscuridad: no un trazado de la línea correcta, sino parte del movimiento y tan contradictorio como el movimiento mismo[9]. Una teoría que impulsa hacia la autodeterminación es, a pesar de sus contradicciones, en primer lugar crítica, una crítica de aquello que niega la autodeterminación, una crítica sobre la fetichización de las relaciones sociales que esconde a nuestros ojos hasta la posibilidad de la autodeterminación, una crítica de la fetichización que amenaza constantemente con sofocar el impulso hacia la autodeterminación.

El impulso hacia la autodeterminación no es instrumental: no comenzamos desde un objetivo y deducimos a partir de éste el sendero que debemos seguir para alcanzarlo. Se trata más bien de un movimiento hacia fuera, un camino que se hace al andar, caminando en la oscuridad, guiados solamente por la luz que proviene de la estrella utópica de nuestras propias proyecciones. Caminar en la oscuridad es peligroso, pero no hay otra posibilidad[10].

9. Stoetzler (2005) expresa esto hermosamente cuando, después de apuntar a muchas contradicciones de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, afirma que "es tal vez parte del atractivo del libro el hecho de que expresa las contradicciones reales siendo en sí mismo contradictorio".

10. El argumento en esta sección está dirigido contra la crítica hecha por Alberto Bonnet: "Es imposible una política exclusivamente expresiva, y junto con ella cualquier revolución concebida en estos términos. Pero aceptemos en pro del argumento que fuera posible. Entonces, muchas gracias, pero permaneceremos con la (supuestamente) política instrumental. La preferimos por un buen número de razones que requerirían varias páginas para ser presentadas, pero concentrémonos en el punto clave: la política expresiva es política irracional. Una política sin objetivos (y el expresarse auténticamente no es un objetivo) no puede evaluarse racionalmente, una política sin organización (y una *scola do samba* no cuenta como organización política) no puede ser democrática, y así sucesivamente. Más aún, sabemos de ciertas experiencias expresionistas en la historia política, pero no cuentan exactamente como las más revolucionarias." Sin embargo, es difícil ver cómo la política radical hoy en día pueda ser otra cosa que expresiva, en el sentido de moverse hacia fuera en una dirección general (la estrella utópica), pero no hacia una meta definida de forma precisa. Como lo señala Marshall (2002): "involucra un movimiento negativo, cuestionador, que en lugar de planificar un curso directo de cambio social, se mueve como el oleaje en el agua, siempre hacia fuera".

Caminar en la oscuridad, guiados por la estrella de la utopía de nuestras propias proyecciones e impulsados por la furia de nuestro *no* a la inhumanidad existente. Nuestro movimiento es en una dirección. Trastabillamos, tomamos senderos equivocados, revisamos nuestra ruta, pero tratando de ir siempre en la misma dirección, hacia la autodeterminación social. Cada paso es una prefiguración de la meta: autodeterminación social. No es un doble movimiento pivotante. Esto es importante porque la teoría revolucionaria tradicional es un movimiento de pivote, con la toma del control del Estado como eje central: primero debemos hacer lo que haga falta para apoderarnos del control del Estado, luego, en un segundo paso, saliéndonos del Estado transformamos la sociedad. Primero vamos en esa dirección, de forma que luego podremos ir en la contraria[11]. El argumento se dirige aquí en contra de esta idea de un movimiento pivotante, esta idea de un calculado ir en una dirección para que luego podamos ir en la contraria. El criterio que se utiliza para juzgar una acción dentro del concepto tradicional de revolución es: ¿esto nos ayuda a lograr nuestro objetivo de ganar el poder del Estado? Nuestro enfoque sugiere un criterio diferente: ¿esta acción o forma de organización, nos hace avanzar en el camino hacia la autodeterminación social? ¿Está prefigurando una sociedad autodeterminada?

El capital (y el Estado como una forma del capital) es la negación de nuestro impulso hacia la autodeterminación social. Cuanto más fuerte sea nuestro impulso, más débil será el capital. Cuanto más débil nuestro impulso, más fuerte el capital. *No hay término medio*[12]. No hay pivote. Nuestra fuerza (la fuerza de nuestro impulso hacia la autodeterminación social) es *inmediatamente* la debilidad del capital (que es la negación de ese impulso). La cuestión de la revolución –de cómo avanzamos desde la rebelión a la revolución– es, simplemente: "¿cómo fortalecemos nuestro impulso hacia la autodeterminación social?".

11. La asunción de un movimiento pivoteado de dos tiempos es central en muchas de las críticas que nos han dirigido. Véase González (2003) o el comentario de McLaren (2003) de que "el grito de Holloway: 'no luchamos como clase obrera, luchamos contra ser clase obrera, contra el ser clasificados', efectivamente, significa el intento de abolir las relaciones de producción capitalistas pretendiendo que no existen". No es cuestión de pretender que las relaciones sociales capitalistas no existen, sino de empujar ahora en-contra-y-más-allá de esas relaciones más que tomarlas como una caja de hierro contra la que no podemos hacer nada hasta que sea completamente abolida.
12. Véase mi respuesta a Hirsch (Holloway, 2003a). En el presente volumen, págs. 67-75.

Organización, rebeldía y vida cotidiana

El moverse afuera en-contra-y-más-allá es un moverse desde la experiencia cotidiana. No puede ser de otra forma.

El impulso a la autodeterminación está anclado en la práctica cotidiana de su negación. Si así no fuera, la lucha por el comunismo (o por otro mundo) no tendría sentido. La autoemancipación sería imposible y la única posibilidad de revolución sería la de una revolución en nombre de, una revolución dirigida por una elite que no haría nada más que realizar una reestructuración de la dominación de clase. Éste es el centro de la dificultad de la apuesta comunista. Éste es el terrible desafío político-teorético que nos arrojan los zapatistas en su simple afirmación "Somos mujeres y hombres, niños y ancianos bastante comunes, es decir, rebeldes, inconformes, incómodos, soñadores." (*La Jornada*, México, 04/08/1999).

Para tomar seriamente la idea de autoemancipación (o autoemancipación de la clase obrera) no tenemos que buscar un sujeto puro, sino todo lo contrario: tenemos que buscar la presencia confusa y contradictoria de la rebelión en la vida cotidiana. Tenemos que dirigir la mirada hacia la gente que está a nuestro alrededor –en el trabajo, en las calles, en el supermercado– y notar que son rebeldes, cualquiera sea su apariencia exterior. En el mundo de la posible autoemancipación, la gente no es lo que parece. Más aún, no son lo que son. No están contenidos en identidades, sino que las sobrepasan, brotan de ellas, se mueven en contra y más allá de ellas.

La rebeldía que radica en todos nosotros comienza con un *no*, un rechazo a la determinación extraña de lo que hacemos, un rechazo de la imposición de límites extraña a lo que somos. De este *no* también surge una carga positiva, el impulso hacia la determinación de nuestras propias vidas, un impulso no menos común que la rebelión misma. Nos reunimos para quejarnos y protestar, pero aún más que eso: en el ámbito del chismorreo cotidiano, en las idas y venidas de la amistad, en la camaradería que se desarrolla en el trabajo o en la escuela o en el vecindario desarrollamos formas de cooperación para resolver problemas cotidianos. Hay en cada intercambio cotidiano un movimiento subterráneo de comunismo, un impulso a crear y construir y resolver en forma cooperativa, a nuestro modo, sin la intervención de autoridades externas. No todas las relaciones sociales son relaciones mercantilizadas: la forma de la mercancía se impone, pero la vida común también conlleva un proceso constante de construir relaciones no mercantilizadas y hasta

antimercantilistas. No hay un *afuera* del capital, sino, ciertamente, un *en-contra-y-más-allá*[13].

El movimiento es un proceso contradictorio. Establecemos relaciones no-mercantilizadas, formas de cooperación no-capitalistas, pero siempre como un movimiento en-contra-de las formas dominantes y, de alguna manera, continuamente contaminadas por esas formas. Aun así, a través de estas contradicciones, reconocemos formas de relacionarnos que van en contra de la forma de la mercancía o el dinero y que crean una base para la proyección de una forma diferente de sociedad: formas a las que comúnmente nos referimos como amor, amistad, camaradería, respeto, cooperación, formas que se elevan sobre un reconocimiento mutuo de dignidad humana compartida.

Organizarse para la revolución no es, entonces (o no lo es solamente), una cuestión de organización de un grupo particular de gente, sino de la organización de un polo de contradicción. Para ponerlo en términos de clase: la clase obrera no es un grupo de gente, sino el polo de una relación antagónica (cf. Holloway, 2004a). El antagonismo de clase nos atraviesa, colectiva e individualmente. Pensar acerca de la articulación de la rebelión es pensar la articulación no sólo de *aquellos que*, sino también *de eso* que impulsa en-contra-y-más-allá del capital. Es, fundamentalmente, importante la forma de organización. El movimiento del impulso hacia la autodeterminación social (el movimiento del comunismo) contiene la promoción de ciertas formas relacionales[14]. En otras palabras, decir que el capital es una forma de relaciones significa que es una forma de organizar o articular la relación social, las interrelaciones sociales entre la gente. Verlo como una forma contradictoria de relaciones sociales significa que contiene (o trata de contener) formas de relaciones sociales antagónicas, formas anticapitalistas de articular las relaciones sociales. Estas formas anticapitalistas son, potencialmente, formas embrionarias de una nueva sociedad (cf. Zibechi, 2003). El naci-

13. Hardt y Negri (2002) tienen razón en argumentar que no hay "afuera" al que podamos apelar: estamos todos dentro del capitalismo. Lo que ellos no enfatizan es el hecho de que estar adentro significa (inevitablemente, debido a la naturaleza contraria del capitalismo) que constantemente nos movemos contra-y-más-allá del capitalismo.
14. *Cambiar el mundo sin tomar el poder* ha sido criticado por no haberle prestado suficiente atención a la cuestión de organización (Wright y Hawkins, 2002 y De Angelis, 2005). Tal vez lo que tendría que haber sido más explícito sea el hecho de que hablar sobre relaciones sociales es, inevitablemente, hablar de la forma en que nuestras interacciones sociales están organizadas. Decir, por ejemplo, que el Estado es una relación social capitalista es hablar del Estado como forma de organización específicamente capitalista.

miento de esa sociedad es el movimiento del impulso hacia la autodeterminación, el movimiento de la rebelión hacia la revolución.

No hay modelo de organización, pero hay ciertos principios que se desarrollan a través de la lucha y que constituyen una característica del actual movimiento en contra del capitalismo y también de toda la historia de la lucha anticapitalista. La forma de organización que tomo como el punto de referencia más importante es el consejo, asamblea o comuna, una característica de las rebeliones desde la Comuna de París hasta los soviets de Rusia, los consejos en las aldeas de los zapatistas, hasta las asambleas barriales de la Argentina. Pero las ideas de organización por consejos también están presentes en muchos de los intentos actuales de responder a las crisis de los partidos como forma de organización en todo el mundo. Estos intentos son siempre necesariamente contradictorios y experimentales, están siempre en movimiento. Lo que nos interesa aquí no es un análisis de los movimientos actuales, sino destilar las tendencias presentes dentro de ellos, una agudización del antagonismo al capital.

Posiblemente, la mejor forma de pensar acerca de la organización del impulso a la autodeterminación es en términos de movimiento. En primer lugar, un movimiento en-contra: un movimiento en-contra-de todo lo que nos separa del diseño de nuestra propia vida. El capital es un movimiento de separación: un separarnos de aquello que hemos hecho desde nosotros mismos, los hacedores; una separación de los hacedores entre sí, una separación de lo colectivo de nuestro control, una separación de lo público y lo privado, de lo político y lo económico, y así, sucesivamente. Esta separación es un movimiento de clasificación, de definición, de contención. Es por medio de este movimiento de separación-contención que somos excluidos de toda posibilidad de determinar nuestro propio hacer.

El *no* al capital es el rechazo a la separación. A la separación entre lo público y lo privado, entre lo económico y lo político, entre los ciudadanos de un país y de otro, entre lo serio y lo frívolo, y así, sucesivamente. El movimiento en contra del capital es un movimiento contra la definición, contra la clasificación. Es un reunirse, una superación de las separaciones, un formar el nosotros, pero un nosotros indefinido, un nosotros no-identitario. El impulso hacia la autodeterminación connota un movimiento constante, una búsqueda constante y un experimentar. Si confundimos el *impulso* hacia la autodeterminación con la autodeterminación (como en ciertas interpretaciones de la autonomía o en la idea de una autodeterminación nacional), si confundimos la aspiración a la totalidad con la totalidad, si pensamos el comunismo como un estado-del-ser y no

como un *movimiento*, si pensamos el *nosotros* como una nueva *identidad* y no como un *nosotros en movimiento, antiidentitario*, si institucionalizamos y definimos un movimiento contra la definición, entonces, todo estará perdido. El movimiento en-contra del capital se convierte en su opuesto: en un acuerdo, en una aceptación[15].

Tal movimiento en contra de la definición está muy presente en las luchas actuales en contra del capitalismo: en el rechazo del sexismo y del racismo, los ataques a las fronteras nacionales, la organización de demostraciones y eventos que trascienden las formas nacionales, en la organización de grupos y encuentros basados en la no-definición. Lo que se enfatiza es la indefinición (como en una fiesta *[party]*, o grupo), no una definición organizacional (como en un partido *[Party]*): no se busca la separación de la comunidad, sino la integración en la misma. Si se piensa en el movimiento contra la guerra o los centros sociales en Italia o las asambleas barriales en la Argentina, está claro que no se trata de una pertenencia formal. En muchos casos, las prácticas de las organizaciones están entretejidas, consciente o inconscientemente, en la vida cotidiana de forma tal que no hay una diferencia clara entre una actividad "política" y un acto de amistad (cf. Zibechi, 2003).

La integración de la organización rebelde dentro de la vida cotidiana[16] significa que se da mucha importancia a los aspectos de la vida y la personalidad, los que son sistemáticamente excluidos de las organizaciones partidarias o estatales. El afecto y la ternura devienen aspectos centrales en el movimiento anticapitalista, tal como lo son en otras relaciones sociales[17]. Esto es importante porque una organización instrumental (organizaciones que tienen como finalidad la toma del poder, por ejemplo) tiende a limitar las actividades y la discusión a aquello que con-

15. Referencia a aquellos que acusan a *Cambiar el mundo sin tomar el poder* de adoptar un enfoque neoliberal. Tanto la actual ola de luchas como la política neoliberal pueden considerarse reacciones a la crisis del esquema de dominación-y-resistencia de la posguerra (fordista), pero allí donde el neoliberalismo trata de contener esta crisis la lucha anticapitalista trata de exacerbarla. El marxismo ortodoxo pretende que la crisis ni siquiera existe.
16. Una característica de las organizaciones clandestinas es que su clandestinidad hace difícil la integración en una comunidad: véase, por ejemplo, el relato de la Rote Armee Fraktion, RAF (Fracción del Ejército Rojo), de Alemania, que hace Schiller (2001). La experiencia zapatista es el ejemplo opuesto.
17. Néstor López relata cómo, en los días de la crisis de diciembre de 2001, en una asamblea barrial en Buenos Aires, el pedido de ayuda de una anciana que necesitaba encontrar su perro extraviado escindió la izquierda revolucionaria tradicional (quienes consideraron absurda tal actividad) del resto de la asamblea, que organizó su búsqueda hasta encontrarlo.

tribuya a lograr el objetivo: todo lo demás es considerado frívolo y de importancia secundaria. Pensar en organización (no *la* organización) significa que no hay límites: no hay límites para la variedad de preocupaciones personales y pasiones que pueden incluirse, pero tampoco para aquello por lo que se lucha: un *no* que avanza y crece, que ruge un *no* a toda clase de opresión: ¡queremos todo!

Sujeto revolucionario e impulso hacia la autodeterminación

La noción de autoemancipación, entonces, significa que comenzamos por una rebeldía ubicua, un potencial ubicuo para la autodeterminación, un ubicuo moverse en-contra-y-más-allá de los límites existentes. En este sentido, un concepto de autoemancipación es necesariamente antiidentitario[18], necesariamente dialéctico. El propósito de una teoría y práctica revolucionarias es destilar o articular esta rebeldía, este moverse en-contra-y-más-allá; rechazando el capital y proyectándose más allá de él. Noten que éste es un punto de partida bien diferente del concepto leninista de revolución. Los obreros de Lenin son muy diferentes. Los obreros de Lenin (1975) están limitados, autocontenidos: luchan, pero luchan hasta un cierto punto. "La historia de todos los países muestra que la clase obrera, exclusivamente por su propio esfuerzo, es capaz de desarrollar sólo una conciencia sindical." Están contenidos dentro de su papel en la sociedad, están definidos. Pueden ir más allá de sus límites solamente si son llevados de la mano por gente externa, por revolucionarios profesionales. Hay una brecha entre las capacidades de la clase obrera y la necesaria revolución social. Esta brecha puede ser llenada por el partido, por el liderazgo de un grupo disciplinado y dedicado de militantes que actúa en nombre de los oprimidos. Si comenzamos por un sujeto limitado, la única revolución posible es una revolución *en nombre de,* una revolución a través del Estado.

Este argumento se opone también al punto de vista común de que, para evitar el aislamiento y ganarse a la mayoría, debemos ser moderados en nuestras proposiciones. Aquí el punto de vista es justamente su opuesto: la moderación aburre y aliena a todos; es importante más bien interpelar al anticapitalismo radical que es parte de la vida cotidiana. Ciertamente, cualquier movimiento debe tratar de articular el común denominador de

18. Sobre la defensa de la importancia de la identidad, véase Rajchenberg (2003) y Romero (2002).

la protesta, pero el común denominador debe verse tal vez no como un grupo de demandas sobre las que todos podamos concordar, sino como el grito de rabia y horror que es parte de la experiencia de todos nosotros.

Esto no quiere decir que todos sean anticapitalistas radicales de corazón, sino simplemente que el anticapitalismo radical es parte de la experiencia cotidiana de la opresión capitalista. El problema de organización no radica en concienciar desde afuera a sujetos inherentemente limitados, sino en poner de manifiesto el conocimiento que está ya presente, aunque de manera reprimida y contradictoria. La tarea es similar a la del psicoanalista que trata de hacer conciente aquello que está en el subconsciente y reprimido. Pero no hay psicoanalista fuera del sujeto: el "psicoanálisis" puede ser únicamente un autoanálisis colectivo. Esto conlleva una política no de hablar, sino de escuchar o, mejor, de hablar-escuchar. El proceso revolucionario es un proceso de erupción colectiva de volcanes adormecidos. El lenguaje y el pensamiento de la revolución no pueden ser una prosa que ve a los volcanes como montañas: es necesariamente poesía, imaginación que promueve pasiones no vistas. No es un proceso irracional pero conlleva una racionalidad diferente, una racionalidad negativa que surge no de la superficie, sino de la fuerza explosiva del *no* reprimido.

Hay que notar que de ningún modo esta concepción se caracteriza por la presunción romántica de que todo el mundo es "bueno", sino simplemente por asumir que en una sociedad fundada en el antagonismo de clase, este antagonismo nos impregna totalmente, todos nosotros somos autocontradictorios. Ciertamente, somos limitados, como lo señalara Lenin, pero el ser limitado no es una condición permanente, sino que significa que chocamos contra esos límites. Pensar la revolución es hacer eje no en los límites de la gente, sino en la superación de esos límites, el impulso más allá de esos límites. La noción de que todos somos rebeldes, de que la revolución es común a todos, sólo puede sustentarse si consideramos a la gente como sujetos contradictorios, autodivididos. Somos rebeldes que en un momento luchamos por la supervivencia de la humanidad y luego vamos al supermercado y participamos activamente en procesos que sabemos conducen a la destrucción de la humanidad. El impulso a la autodeterminación no es una característica exclusiva de un grupo humano en particular, sino algo presente en todos nosotros de una manera contradictoria. Si entendemos la clase como un polo antagónico del capital, entonces, podemos ver el impulso por la autodeterminación como una formulación de ese antagonismo polar, de forma que la organización de clase tiene que ser vista no como la organización de militantes profesionales, sino como una destilación de ese impulso.

Para decirlo de una manera apenas diferente: todos nosotros estamos constituidos por partes diferentes y, a menudo, contradictorias. La cuestión es cómo están articuladas esas partes. Pensemos, por ejemplo, en un ejército: no se trata de que los soldados sean todos inherentemente malvados; se trata de que un ejército articula conscientemente ciertos aspectos de la personalidad de los soldados y suprime otros, con el objeto de convertirlos en asesinos obedientes. Lo mismo se da en el capitalismo. El capitalismo es una forma de organización que promueve una articulación de nuestras contradicciones que es altamente destructiva tanto desde el punto de vista social como del individual. El problema de la organización revolucionaria es promover una articulación diferente de esas partes, una articulación que promueva la destilación de la creatividad y el impulso a la autodeterminación social.

El tópico no es la búsqueda de un sujeto revolucionario puro, sino el comenzar por nuestras contradicciones o limitaciones y la cuestión de cómo resolverlas. Podemos proyectar la conciencia de nuestras limitaciones hacia alguna clase de salvador (Dios, el Estado, el Partido, etcétera) supuestamente libre de esas limitaciones o podemos pensar la superación de esas limitaciones como un proceso colectivo de autoemancipación, con la asunción de todas las dificultades que inevitablemente comprende. Esta autoemancipación colectiva puede ser vista como un paciente proceso de destilación de aquello que aspira a un cambio radical.

¿No habrá aquí un peligro? ¿Qué sucede si el grito contra la opresión toma una forma fascista o reaccionaria?[19] ¿Qué sucede si aquello que es inconsciente y reprimido es también sexista y racista? Si el anticapitalismo radical es parte de la expresión cotidiana de la dominación, también es cierto que la reproducción de esa dominación en sus peores formas es también parte de esa experiencia cotidiana. ¿Cómo protegerse contra eso? Con el crecimiento de la derecha en muchas partes del mundo, y luego de la reelección de Bush, éste es un problema muy real.

¿Qué pasaría si la gente no quisiera lo que nosotros creemos que deberían querer? Éste es el problema tanto de la democracia burguesa como de la dictadura del proletariado. Cuando el movimiento por el sufragio universal se fortaleció en el siglo XIX, el problema de la burguesía fue "¿cómo estar seguros de que las masas quieran lo que nosotros creemos

19. En *Aufheben* (2003) se sostiene que mi interpretación cae muy fácilmente en "un festejo de cualquier forma de resistencia". Mi argumento se funda en que lo importante es comenzar por el grito (cualquier grito), pero para articular ese grito como impulso hacia la autodeterminación. Véase también Stoetzler (2005), *Gegenantimacht* (2004), Figueroa (2003) y Klopotek (2003).

que deberían creer?" La respuesta dada fue que, asegurándose de que las masas estuvieran incluidas por medio de una forma de articulación que simultáneamente las excluyera (democracia representativa) y enlazando en esta articulación la extensión de la educación obligatoria (suplementada más tarde, por el impacto de los medios de comunicación masiva). Ese mismo problema surge otra vez en un contexto diferente con la Revolución Rusa: la revolución iba a darle el poder a la clase obrera, pero ¿qué sucedería si la clase obrera no quería lo que el partido creía que debía querer? La respuesta de los bolcheviques fue que el partido decidía lo que era el interés de la clase obrera: la dictadura del proletariado devino, entonces, en dictadura del partido y aquellos que no estaban de acuerdo fueron acusados de burgueses reaccionarios. En ese entonces Pannekoek argumentó que Lenin estaba equivocado en ver el tema como adhesión a la línea correcta, que debería verse más como una cuestión de la forma de articulación de la voluntad del proletariado. Si la toma de decisiones se organizase a través de consejos de fábrica, entonces, los intereses del proletariado prevalecerían automáticamente, sin necesidad de decisiones arbitrarias por parte de un cuerpo que actuase en nombre del proletariado, ya que la burguesía no tendría ninguna participación en los consejos de fábrica.

Creo que Pannekoek tiene razón, que la cuestión tiene que verse en términos de las formas de articulación de la toma de decisiones más que en términos de la imposición de una línea correcta por parte de un partido o de un grupo de intelectuales. El problema de "qué hacer si la gente quiere lo incorrecto" no puede resolverse recurriendo a las decisiones "en nombre de", aunque, claramente, la discusión de lo que es correcto podría ser parte del proceso de autodeterminación; está claro a partir de la historia de Stalin y de la Unión Soviética y, de la historia de la democracia burguesa, que las decisiones "en nombre de la gente" no son en absoluto garantía contra el desencadenamiento del terror. Aquí hay un verdadero problema. Gritamos, pero tanto nosotros como nuestro grito contienen elementos que apuntan hacia una sociedad emancipada basada en la dignidad y, al mismo tiempo, también en dirección contraria, hacia una autoritaria opresión racista, sexista. ¿Cómo podemos nosotros –tan profundamente damnificados por el capitalismo– crear una sociedad emancipada? ¿Cómo filtramos los elementos destructivos de nuestros propios impulsos (los nuestros y no sólo aquellos peculiares de las derechas)? La única respuesta posible, si dejamos de lado la idea de un ente que decida en nuestro nombre, es a través de la discusión articulada que constituye autodeterminación y que también constituye un proceso de autoeducación por medio de la lucha. Una forma de articulación antiau-

toritaria tendería a filtrar las expresiones autoritarias del grito. Esto no es aún garantía de corrección, pero tal vez asegure que moriremos gracias a nuestro propio veneno antes que por el suministrado por otros[20].

El *continuum* del impulso hacia la autodeterminación

El impulso hacia la autodeterminación contiene, por lo tanto, una crítica a la representación; un moverse en-contra-y-más-allá de la representación[21]. La representación incluye definición, exclusión, separación. Definición porque el representante y el representado deberán ser definidos, tanto como deberá ser definido el tiempo durante el cual el representante actúa en nombre del representado. Exclusión, porque toda definición excluye, pero también porque existen muchos elementos de la vida cotidiana (amor, ternura) que son difíciles de representar. Exclusión también porque al elegir un representante nos estamos excluyendo a nosotros mismos. En las elecciones elegimos a alguien para que hable por nosotros, para que ocupe nuestro lugar. Establecemos una separación entre aquellos que representan y quienes son representados y la congelamos en el tiempo, establecemos una duración, nos excluimos como sujetos hasta tener una oportunidad de confirmar la separación en las próximas elecciones. Se crea un mundo de políticos separados de la vida cotidiana de la sociedad, un mundo de la política habitado por una casta separada de políticos que hablan su propio idioma y tienen su lógica propia, la lógica del poder. No quiere decir que se encuentren totalmente separados de la sociedad y sus antagonismos, porque tienen que preocuparse por las próximas elecciones, las encuestas de opinión y grupos de presión organizados, pero ven y escuchan sólo lo que se traduce a su mundo, su idioma, su lógica. Al mismo tiempo, surge un mundo paralelo, teórico, académico que refleja esa escisión entre la política y la sociedad, el mundo de la ciencia política y el periodismo político que nos enseña el lenguaje peculiar y la lógica de los políticos y nos ayuda a ver el mundo a través de sus ojos ciegos.

La representación es parte del proceso general de separación que es el capitalismo. Es un error pensar que un gobierno representativo es un desafío a las reglas del capitalismo o hasta un potencial desafío al capital. La democracia participativa no se opone al capital: es más bien una extensión del mismo, proyecta el principio de la dominación capitalista dentro de

20. Referencia a la canción *Pai* de Chico Buarque.

21. La cuestión de la democracia es desarrollada por Löwy (2003 y 2004). Véase Figueroa (2003) y también nuestro intercambio polémico en el presente volumen, págs. 107-117.

nuestra oposición al capital. La representación se construye sobre la atomización de los individuos (y la fetichización de tiempo y espacio) que es impuesta por el capital. La representación separa a los representantes de los representados, a los conductores de los conducidos e impone estructuras jerárquicas. La izquierda acusa siempre a los líderes –los representantes– de traición: pero no hay traición, o más bien, la traición no es un acto de los líderes, sino que está entroncada en el proceso mismo de la representación. Nos traicionamos a nosotros mismos cuando le decimos a alguien "ocupa mi lugar, habla por mí". El impulso a la autodeterminación es necesariamente antisustitucional. La autodeterminación es incompatible con decir: "decide por mí". La autodeterminación significa asumir la responsabilidad de la propia participación en la determinación del hacer social.

El rechazo de la representación significa también el rechazo de los liderazgos, de la verticalidad. El asumir la responsabilidad comporta un movimiento hacia la horizontalidad en las formas de organización. Está claro que dichas formas horizontales no garantizan necesariamente la participación igualitaria de todos los que participan en el movimiento: más bien puede servir de cobertura para lo opuesto, la informal toma de decisiones colectivas por parte de un pequeño grupo. No obstante, el impulso hacia la autodeterminación conlleva la asunción del respeto mutuo y la responsabilidad compartida como orientaciones organizativas. El respeto mutuo, la responsabilidad compartida y también la ignorancia compartida son parte del impulso a la autodeterminación, hacia la creación de una sociedad basada en el mutuo reconocimiento de la dignidad, es decir, necesariamente un proceso de búsqueda y de interrogantes. Esto lleva en sí una relación basada en el escuchar más que en el hablar o, más bien, una relación de escuchar-hablando, más de diálogo que de monólogo. En una relación de este tipo, nadie puede presumir que tiene la respuesta: la resolución de los problemas es un objetivo común, un movimiento a través de las preguntas y el desarrollo de esas preguntas. "Preguntando caminamos" llega a ser un principio de organización y esto significa el rechazo de las estructuras verticales que inhiben la expresión y la discusión de preguntas y dudas. El movimiento es siempre un movimiento hacia afuera, un movimiento hacia lo desconocido.

Decir que la democracia representativa no es un modelo apropiado para el impulso hacia la autodeterminación no significa, por supuesto, que la democracia directa no tenga sus problemas[22]. Existe el argumen-

22. La ola de luchas desarrolladas en la Argentina a partir de 2001 ha provocado una rica discusión sobre la horizontalidad y los problemas de la democracia representativa y la democracia directa: véase Bonnet (2003), Mattini (2003), Thwaites Rey (2003 y 2004)

to clásico de que la democracia directa es adecuada solamente para las comunidades pequeñas: ¿cómo podrían incluirse millones de personas en una asamblea? Y, de poder llevarlo a cabo físicamente, ¿qué significado tendría? Aun en una comunidad pequeña hay una cantidad de problemas prácticos relacionados con las personas que no pueden o no quieren participar activamente, y también con el peso desproporcionado que adquieren aquellos que son más activos y con mayores facilidades de expresión, etcétera.

Es posible que tales problemas sean inevitables en tanto que un sistema de democracia directa totalmente desarrollado presupondría la participación de seres humanos emancipados. Pero nosotros no somos (aún) sujetos emancipados: somos discapacitados ayudándonos unos a otros a caminar y, con frecuencia, nos caemos. Sin duda hay quienes pueden caminar mejor que otros: en ese sentido la existencia de lo que a veces suele llamarse "vanguardia" no podría evitarse (cf. Seibert, 2004). El tema es si estos medio-discapacitados marchan adelante –como vanguardia– dejándonos al resto arrastrándonos en el piso y diciéndonos "no os preocupéis, haremos la revolución y luego regresaremos por vosotros" (aunque sabemos que no lo harán) o si, por lo contrario, se mueven al paso, ayudando a los más lentos.

Es probable que la democracia directa no pueda ser pensada como un modelo o un grupo fijo de reglas, sino más bien como una orientación, una lucha sin fin para destilar el impulso a la autodeterminación colectiva que existe en todos y cada uno de nosotros. En los casos en que hay que tomar decisiones que van más allá del ámbito de una asamblea en particular, entonces, la respuesta clásica de la democracia directa o asamblearia no es la representación, sino la delegación, la insistencia en que el delegado debe ser inmediatamente responsable ante quienes lo han elegido como tal sobre ese tema: el "mandar obedeciendo" de los zapatistas. Siempre existe el peligro de la institucionalización de tales delegados, de que en la práctica se conviertan en representantes que tomen el lugar de aquellos que los han elegido, que su existencia como delegados se separe de su constitución como tales. Ciertamente, hay reglas (o las prácticas establecidas aceptadas) para prevenir que esto suceda, tales como los informes que se deberán presentar, la rotación de delegados y similares. Pero el centro del tema es el proceso de autoemancipación colectiva, la práctica de una activa participación en la determinación comunitaria del fluir social del hacer. Éstos son los problemas con los que

y Zibechi (2003). Para una excelente discusión sobre posibilidades y dificultades en torno a la organización, véase Colectivo Situaciones/MTD Solano (2002).

tantos grupos en todo el mundo están lidiando en lo que sólo puede ser un proceso de experimentación e invención.

No puede haber un modelo organizacional ni reglas, precisamente porque el impulso hacia la autodeterminación es el movimiento de una interrogación. Lo importante no es el detalle, sino el empuje del movimiento: contra la separación y la sustitución, hacia el fortalecimiento del entretejido de la comunidad, saliendo hacia lo desconocido. ¿Qué otra cosa podemos hacer más que seguir la estrella utópica: el sueño de un mundo humano compuesto de proyecciones en-contra-y-más-allá del mundo inhumano en el que estamos viviendo?

El impulso hacia la autodeterminación no es específico de una organización o de un tipo particular de organización. Es un *continuum* que se extiende desde el ayudar a alguien a hacer algo o a cocinar una comida para los amigos, a través de una infinidad de proyectos sociales y políticos que se proponen crear un mundo mejor, hasta formas de rebelión más desarrolladas como los soviets de Rusia o las asambleas barriales de la Argentina o las comunidades zapatistas de Chiapas. A pesar de todas las discontinuidades y diferencias, todos forman parte del mismo movimiento, del mismo ímpetu hacia la autodeterminación, del mismo impulso para crear un mundo de relaciones no mercantilizadas, un mundo que no esté regido por el dinero, sino constituido por amor, camaradería y la directa confrontación con los problemas del vivir y el morir.

El Partido, el Estado y las preguntas sin respuesta

El impulso hacia la autodeterminación es incompatible con el propósito de tomar el poder del Estado. El Estado como una forma de organización es la negación de la autodeterminación.

Hay una mentira terrible, explosiva en el corazón del leninismo. Es la idea de que la toma del poder del Estado es la culminación del impulso hacia la autodeterminación, que la toma del poder del Estado era la culminación del movimiento soviético en Rusia. La verdad es justamente lo opuesto: la toma del poder del Estado en Rusia significó la derrota de los soviets, el intento de tomar el poder del Estado es lo opuesto al impulso hacia la autodeterminación. La noción de un Estado soviético o de un "Estado tipo comuna"[23] es una abominación, un absurdo.

El impulso hacia la autodeterminación se mueve en una dirección, el

23. La cita es de Lebowitz, y la misma frase es utilizada por Cruz Bernal, pero argumentos similares son defendidos por Callinicos (2003 y 2005), Boron (2003 y 2005) y

intento de apoderarse del poder del Estado se mueve en sentido contrario. El primero comienza a entretejer una comunidad autodeterminante, el segundo deshace el tejido.

Un tópico central para cualquier movimiento de rebelión, grande o pequeño, es el siguiente: ¿encauzamos nuestro movimiento hacia la posibilidad de ganar el poder del Estado o hacia ganar influencia dentro del Estado? Habrá, obviamente, muchos beneficios materiales que ganar si lo hacemos, pero es importante tener en cuenta que el Estado no es una cosa, una institución, sino una forma de relación social, es decir, un proceso de formación de relaciones sociales de una cierta manera, un proceso de imponernos ciertas formas de organización. El Estado es un proceso de reconciliación entre la rebelión y la reproducción del capital. Lo hace encauzando la rebelión dentro de las formas compatibles con las relaciones sociales capitalistas. Allí donde el impulso hacia la autodeterminación es contrario a la definición, el Estado es el intento de revertir ese impulso y encauzarlo hacia formas de definición. El Estado es incompatible con la autodeterminación, simplemente porque es un proceso de determinación *en nombre de*. La existencia del Estado, la división entre lo público y lo privado que supone dicha existencia es, simplemente, eso: algunos deciden *en nombre de* otros[24]. El Estado es un proceso de sustitución: se sustituye a la comunidad[25].

Por supuesto, el *en nombre de* constituye un tipo de comunidad: la comunidad de aquellos en nombre de quienes actúa el Estado, sus ciudadanos. Mientras que el impulso hacia la autodeterminación teje una comunidad basada en la cooperación de diferentes personas con sus pasiones y cualidades diferentes, con su variedad de subjetividades activas, el Estado se introduce para quebrar y recomponer esa comunidad en base a la individualización y abstracción previas: las personas se separan de su hacer y se constituyen como seres individuales abstractos. La sepa-

Hearse (2003). ¿Se trata, simplemente, de una diferencia verbal, de una cuestión de terminología? No, en absoluto: la absorción de dos formas diferentes de organización bajo el mismo concepto es una figura difuminada que juega un papel importante en la transformación de la autodeterminación en su opuesto. Para una importante discusión acerca de la relación (o, más bien, de la falta de relación) entre el leninismo y la teoría revolucionaria actual, véase Bonefeld y Tischler (2003).

24. El principio básico de una política antiestatal está simple y claramente establecido en la intervención de Leticia de la Junta de Buen Gobierno en la celebración del undécimo aniversario del levantamiento zapatista: "Tenemos inteligencia y capacidad para dirigir nuestro propio destino" (*La Jornada*, México, 02/01/2005, también disponible en la web: www.jornada.unam.mx/2005/01/02/036flcon.php).

25. Aquí no hay idealización de comunidades existentes. Entiendo por comunidad el potencial de autodeterminación social, el impulso social hacia la autodeterminación.

ración entre lo público y lo privado, entre lo político y lo económico y social es fundamental para el Estado como forma de organización: pero esta separación es una separación entre el ser y el hacer. El Estado se relaciona con la gente como seres y no como hacedores, y en tanto los seres son abstraídos de su hacer social, sólo pueden ser vistos como seres abstractos e individuales (ciudadanos). Y en tanto estos seres son separados de su hacer, de su moverse en-contra-y-más-allá de sí mismos, son seres necesariamente definidos, limitados. Se concibe la comunidad no como un hacer cooperativo, sino como seres, autocontenidos, definidos, limitados. Y desde que son abstractos, son sustituibles, y en tanto limitados, deben ser sustituidos, integrados en una estructura que actúa en su nombre. El Estado, por su mera existencia, es una manera de separar el ser del hacer, es un proceso de sustitución, un proceso de desmovilización.

Pero ¿estamos hablando del Estado o del partido? De ambos, no hay diferencia. Ambos, el Estado y el partido tratan con seres limitados. La noción de un impulso hacia la autodeterminación conlleva el hecho de que la gente sea potencialmente ilimitada, que constantemente nos movamos más allá de los límites, de nuestro propio ser, de nuestra propia identidad: seres limitados, pero seres limitados que constantemente negamos nuestras propias limitaciones. En otras palabras, la gente es entendida como hacedoras, como creadoras, no como seres. Sólo sobre esta base podemos hablar de la revolución como algo común, es decir, la revolución como autoemancipación.

Ambos, el partido y el Estado, construyen una comunidad, pero en esta comunidad no hay sitio para la autodeterminación comunitaria. La autodeterminación comunitaria se excluye como peligrosa en ambos casos: en el caso del Estado porque es incompatible con la dominación capitalista; en el caso del partido porque las "masas", compuestas por seres limitados, no son confiables en cuanto a su capacidad de guiarnos en la dirección correcta. Los trotskistas tienen razón en analizar el destino de la revolución rusa en términos de un proceso de sustitución: sustitución de la clase por el partido, del partido por la dirección, de la dirección partidaria por el dirigente. Lo que no ven es que este proceso de sustitución está ya inscrito en la misma forma partido y en el intento de tomar el poder estatal[26].

26. En estos últimos años se ha discutido mucho sobre la creación de un partido de nuevo cuño que tenga una diferente clase de relación con los movimientos de protesta social. Los ejemplos más significativos son el de Rifondazione Comunista en Italia o el de algunos sectores del Partido de los Trabajadores (PT) en el Brasil, pero hay movimientos en la misma dirección en varios países (cf. Del Roio, 2004). Sin embargo, como lo

Pero ¿no estaré aquí confundiendo dos cosas muy diferentes: el Estado burgués y el Estado (posrevolucionario) de la clase obrera? Se argumenta que mi afirmación puede ser cierta considerando el Estado burgués, pero no el Estado de la clase obrera (cf. Boron, 2003). La respuesta es que "Estado de la clase obrera" es un sin sentido, es como estar hablando de "valor" de la clase obrera o "capital" de la clase obrera. El Estado es una forma específica de relaciones desarrollado históricamente con el propósito de administrar *en nombre de*, es decir, excluyendo. Hablar de la asamblea como una forma de Estado es como hablar de invitar a los amigos a una cena como si fuera un intercambio de mercancías, simplemente, porque podrían traer una botella de vino. Ésta es una imagen borrosa de categorías, una visión difuminada que conlleva enormes consecuencias políticas, precisamente porque permite un deslizamiento de la autodeterminación a la regla autoritaria, una inversión oculta del impulso hacia la autodeterminación. Hablar de la Rusia posrevolucionaria como de "Estado soviético" oculta el movimiento de los soviets (expresión del impulso de autodeterminación) hacia el Estado (una forma de organización que excluye la autodeterminación).

Aquí no hay espacio para un *pero también*[27]. No hay lugar para decir "sí, debemos construir formas de autodeterminación, *pero también* es importante luchar a través del Estado". Las dos formas de lucha no pueden coexistir pacíficamente, una al lado de la otra, simplemente, porque se mueven en direcciones opuestas: el Estado es una intervención constante y activa en contra de la autodeterminación.

No hay *pero también*, pero ¿sí puede haber espacio para un *pero a pesar de*? En ciertas circunstancias, ¿podría tener sentido decir: "estamos construyendo formas de autodeterminación y sabemos que el Estado es un proceso de negación de la autodeterminación, *pero, a pesar de* eso, pensamos que en esta situación en particular, luchar a través del Estado puede darnos acceso a los recursos para endurecer o para proteger nuestra lucha por la autodeterminación"? Esta pregunta es, inicialmente al menos, muy diferente de la cuestión de tomar el poder del Estado. Hay muchos que, claramente, rechazan la noción de tomar el poder del Estado pero que, sin embargo, ven el intento de influenciar o ganar control de parte del aparato del Estado como algo importante para su lucha.

aclaró Bertinotti (2004) en su intervención en el Foro Social Europeo de octubre del 2004, para esos partidos el asunto central es todavía la falta de conciencia revolucionaria entre los trabajadores y el rol del partido en el objetivo de la toma de conciencia.

27. Algunas de las reacciones más amistosas han tomado la forma de "usted tiene razón, pero también la lucha a través del Estado es importante" (cf. Hirsch, 2003 y Bartra, 2003).

Éste es un problema difícil. La mayoría de nosotros no puede evitar tener contactos con el Estado. Tenemos, por así decirlo, un contacto "situacional" (cf. Colectivo Situaciones, 2001; Benasayag y Sztulwark, 2000) con el Estado: nuestra situación, nuestra condición en la vida nos pone en contacto con el Estado, estamos forzados a lidiar de alguna manera con el Estado. Esto puede deberse al hecho derivado de nuestro empleo, o porque dependemos de algún subsidio estatal para desempleados o, simplemente, porque utilizamos los transportes públicos. La cuestión es cómo manejamos ese contacto y las contradicciones que le son inherentes. Por ejemplo, yo trabajo como profesor en una institución estatal: esto encauza mi actividad hacia formas que promueven la reproducción del capital: por ejemplo, formas autoritarias de enseñar y evaluar. Al trabajar en el Estado (o en cualquier otro empleo) estoy comprometido activamente en la reproducción del capital, pero, a pesar de ello, trato de luchar contra la forma Estado para reforzar el impulso hacia la autodeterminación. Vivir en el capital significa que vivimos en medio de la contradicción: es importante reconocer estas contradicciones antes que barrerlas debajo de la alfombra con un *pero también*. Es importante comprender nuestro contacto con el Estado en estas situaciones como un movimiento dentro-y-en-contra del Estado, como un movimiento dentro y en-contra-y-más-allá de las formas de relaciones sociales que conlleva la existencia del Estado (cf. LEWRG, 1979).

¿Podemos extender este concepto a aquellos contactos extrasituacionales con el Estado, buscados y elegidos adrede?[28] ¿Podemos decir, por ejemplo: "nosotros, en este centro social, estamos luchando por el desarrollo de una sociedad autodeterminante; sabemos que el Estado es un Estado capitalista y, por lo tanto, una forma opuesta a la autodeterminación; aun así, a pesar de esto, pensamos que, controlando nuestro municipio local, podemos reforzar nuestro movimiento contra el capitalismo"?[29] Éste es, esencialmente, el argumento esgrimido por ciertos centros sociales en Italia y por algunos movimientos en el Brasil, la Argentina y otros lugares (cf. Hilary Wainwright, 2003).

28. Obviamente, la diferencia entre contacto "situacional" y "no situacional" con el Estado no es una diferencia clara. Como profesor en una universidad pública tengo contacto situacional con el Estado, pero no he nacido profesor: en un principio, al menos, se trató de una elección extrasituacional.
29. Una de las experiencias más significativas que se generaron en este proceso de discusión fue la que tuvo lugar en el Centro Sociale del barrio de Garbatella en Roma, donde uno de los dirigentes de ese centro social (Massimiliano Smeriglio) es, al mismo tiempo, presidente del municipio local (circunscripción municipal XI de Roma).

Probablemente, la validez de estos argumentos a favor de un contacto voluntario, elegido, con el Estado, siempre dependerá de condiciones particulares: no hay una regla de oro, no podemos pretender pureza[30]. Así, por ejemplo, los zapatistas en Chiapas establecen un principio importante al no aceptar ningún apoyo del Estado, mientras que muchos grupos urbanos filozapatistas en diferentes partes del mundo aceptan que no pueden sobrevivir sin alguna forma de soporte estatal (en la forma de seguros de desempleo, o becas estudiantiles o, en algunas circunstancias, el reconocimiento legal de su derecho a ocupar un centro social). Lo importante, tal vez, sea no ocultar las contradicciones, no ocultar la naturaleza antagónica de la tarea con frases tales como "democracia participativa", no convertir el *si pero a pesar de* en *pero también*[31]. Sin embargo, la traducción de "a pesar de" en "pero también" es, precisamente, lo que está comprometido en nuestro contacto con el Estado. El compromiso con el Estado no es nunca inocente de sus consecuencias: siempre conlleva un proceso de encauzar la acción o la organización en ciertas formas (liderazgo, representación, burocracia) que se mueven contra el impulso a la autodeterminación[32]. La fuerza poderosa de la institucionalización no debe ser jamás subestimada, tal y como lo ha demostrado la experiencia en todo el mundo una y otra vez y muchas veces más todavía.

El otro punto a tener en cuenta es que la naturaleza misma del Estado está cambiando (no solamente en los estados nacionales, sino en la condición del Estado como tal). Los estados se están haciendo cada vez más directamente represivos en todas partes, cada vez más alejados de toda apariencia de control popular. Mientras que la necesidad de lucha

30. Éste es un punto importante y difícil traído por Seibert (2004), *Gegenantimacht* (2004), Smeriglio (2004) y Bertinotti (2004). Por supuesto, el peligro de cualquier contacto de este tipo con el Estado es que el "a pesar de" puede rápidamente convertirse en un "pero también" y se pierde el impulso hacia más allá del Estado. Cualquier contacto con el Estado tenderá a separar a los líderes o representantes del resto del movimiento. Sobre el tema de las elecciones véase los comentarios de Albertani (2003) y Figueroa (2003).

31. La metáfora de Bartra (2003: 134) recomendando utilizar un condón en nuestro contacto con el Estado es muy sugestiva, pero subestima la fuerza de la institucionalización.

32. Es precisamente debido a la dificultad práctica de tales situaciones que es importante enfatizar que el Estado es una forma de relaciones sociales específicamente capitalista. Esto puede perderse fácilmente en análisis que apuntan a la naturaleza contradictoria del Estado: véase Mabel Thwaites Rey (2004). El hecho de que el Estado (como cualquier fenómeno en una sociedad antagónica) sea contradictorio, no significa que el mismo (como el capital, como el valor, como el dinero) no sea una forma de relaciones sociales específicamente capitalista, una forma de organización que frena el impulso hacia la autodeterminación social.

dentro-y-en-contra-y-más-allá del Estado está siempre presente, la idea de, simplemente, darle la espalda al Estado (como han hecho los zapatistas) se hace cada vez más y más atractiva[33]. Ciertamente, la desilusión cada vez más difundida en todo el mundo con respecto a las políticas centradas en el Estado no debería ser vista como un problema, sino como una oportunidad[34].

El intento de ganar el control del Estado no es compatible con el impulso a la autodeterminación. Y, sin embargo, muchos o la mayoría de los movimientos de rebelión actuales combinan ambas vertientes: en el movimiento zapatista o el movimiento en contra del neoliberalismo en general, quienes piensan en términos de conquista del poder del Estado trabajan junto con quienes rechazan el Estado como forma de organización. Me parece que esto está bien. Cualquier movimiento en pro de un cambio radical será y debería serlo, una mezcla disonante de posiciones y formas de organización. La mía no es una posición sectaria de ultraizquierda: considero mi argumento como parte integrante de un movimiento, no como un argumento para dividir o excluir. La idea no es crear una nueva línea correcta. Precisamente, porque el movimiento es amplio y porque todos estamos confundidos (cualquiera sea nuestro grado de pureza ideológica), es importante discutir claramente. El hecho de que aquellos que canalizan sus luchas hacia el Estado coincidan con quienes rechazan el Estado como punto central de referencia no debería inhibirnos de expresar claramente que deberíamos estar conscientes de que hay una enorme tensión entre ambos enfoques y que éstos empujan hacia direcciones opuestas[35].

33. Algunas críticas, como las de Mathers y Taylor (2005) y también Hirsch y Wainwright en discusiones recientes, han argumentado que *Cambiar el mundo sin tomar el poder* es una revisión de la posición que yo (juntamente con otros) sostenía anteriormente en *In and Against the State* (LEWRG, 1979). No creo que éste sea el caso, aunque, probablemente, haya una modificación en el énfasis relacionada con la cambiante naturaleza del Estado.

34. No creo, como lo sostiene Rhina Roux (2003) en su cuidadosa discusión, que debamos requerir una "recuperación de la política". El punto es más bien desarrollar con confianza el impulso hacia la autodeterminación social. Es lo que entiendo por "antipolítica".

35. Está clara la tensión existente en el desarrollo del movimiento del foro social, más recientemente en el choque entre "horizontales" y "verticales" en el Foro Social Europeo de Londres en 2004. Una estimación similar puede hacerse sobre Venezuela: estar a favor de un enfoque antiestatal para cambiar el mundo no significa, simplemente, condenar sin más el proceso conducido por el Estado en Venezuela, sino más bien estar alerta sobre las tensiones y peligros inherentes a la disonante interacción de las diferentes formas de lucha presentes en este caso. A pesar de las apariencias, la fuerza conductora no es el Estado, sino la revuelta popular y la relación del Estado con esta revuelta es contradictoria, en el mejor de los casos. Para una visión totalmente diferente, véase Tariq Ali (2004).

El argumento se ha centrado en la diferenciación entre el impulso hacia la autodeterminación y un movimiento *en nombre de*. Pero puede objetarse que no hay nada malo en un movimiento *en nombre de* que es todo a lo que podemos aspirar, el único paso adelante posible, la única forma práctica de cambiar el mundo. ¿Qué hay de malo con la revolución *en nombre de*, especialmente si mejora las condiciones de vida de los pobres y se manifiesta contra la casi total postración de los líderes políticos ante los dictados del imperialismo norteamericano? Puede no ser perfecto, pero ¿no es completamente irreal esperar algo mejor?

El problema que tiene una revolución *en nombre de* es que siempre supone la supresión del impulso hacia la autodeterminación. Un movimiento *en nombre de*, no importa cuan benevolente sea la intención (por lo menos, inicialmente), siempre comporta una determinación del hacer de los otros y, por lo tanto, una represión del movimiento hacia la autodeterminación: no se puede confiar en que la gente sepa lo que es bueno para sí misma. Tal movimiento tal vez origine avances en las condiciones de vida de los pobres (lo que es muy importante), y puede conducir a cambios significativos en la estructura social (como ocurrió con la Revolución Rusa y otras revoluciones del siglo XX) pero es, necesariamente, represor en el sentido de que se pone en conflicto con la autodeterminación, en el sentido de que cualquier democracia directa existente es inevitablemente limitada, subordinada a las decisiones de aquellos que saben qué es lo que es bueno para la gente[36]. Puede argumentarse que, por lo menos, ha eliminado las peores desigualdades, y que constituye una barrera contra la arremetida del imperialismo por destruir la humanidad. ¿Podemos, en efecto, esperar algo mejor? Sí, creo que podemos: todavía no es tiempo de renunciar al sueño de la dignidad humana.

"Todo muy bonito, muy delicada su distinción entre la revolución *en nombre de* y la revolución de… pero… ¿no ha olvidado que, cuando se trata de acción y decisión, es una cuestión de violencia, de fuerza física? Podemos desarrollar todos los proyectos o revueltas autodeterminantes que queramos, pero una vez que se transforman en molestos (ni siquiera amenazantes) para la clase dirigente, ésta envía a la policía y al ejército y ése es el fin. Es por eso que necesitamos controlar el Estado, para poder parar la represión policial o militar. Ésa es la forma en que son las cosas del mundo real. Así que… ¿cuál es su respuesta a esto, profesor?"[37].

36. Para una defensa de la idea de revolución "en nombre de", véase Fernández Buey (2003).
37. Éste es un punto importante en las discusiones públicas, señalado también por numerosos críticos: Almeyra (2002), Boron (2003), Manzana (2003) y, el más incisivo, *Gegenantimacht* (2004).

Murmuro y farfullo para mis adentros y… no tengo respuesta, pero sugiero tres puntos. Primero, el control del Estado no garantiza nada. El control del Estado *en nombre de* la clase obrera (cualquiera sea su definición) no reduce, necesariamente, la distancia entre la clase obrera y el Estado. El Estado continúa siendo represivo y la policía o el ejército tenderán a suprimir cualquier acción de la clase obrera que no esté de acuerdo con las expectativas del Estado que gobierna en su nombre. Puede ser que los gobiernos de izquierda dejen más espacio a los proyectos autónomos o a las revueltas que los gobiernos de derecha, pero el punto fundamental no es la composición del gobierno o las simpatías de los políticos gobernantes, sino el balance de las fuerzas sociales.

En segundo término, organizarse como un ejército revolucionario cuyo propósito es derrocar al capitalismo en una confrontación militar tiene poco sentido, porque sería muy improbable ganar contra la fuerza de la tecnología militar y porque un ejército comprometido en un conflicto militar inevitablemente reproduce las jerarquías, los valores y la lógica de todos los ejércitos. No hay nada tan distante del impulso hacia la autodeterminación como la organización militar.

En tercer lugar, aún estamos ante el problema de cómo protegernos de la violencia del Estado. Probablemente, tenemos que pensar en términos de formas de disuasión que prevengan tal violencia. Una de las formas de disuasión es, por supuesto, la defensa armada. La existencia de los zapatistas como Ejército Zapatista de Liberación Nacional es un ejemplo importante: no están armados de forma tal que podrían ganar una confrontación militar frente al ejército mexicano, pero están lo suficientemente armados como para hacer poco atractiva al ejército mexicano la idea de intervenir con una fuerza militar directa. Sin embargo, aquí "poco atractiva" no puede ser entendida sólo en términos militares, en términos de violencia contra violencia. Lo que hace que la intervención militar sea "poco atractiva" a los ojos del ejército mexicano no es sólo la violencia armada que los zapatistas podrían oponer a la violencia del ejército, sino, sobre todo, la fuerza de las conexiones sociales que los zapatistas han tejido con sus propias comunidades[38] y con la más amplia comunidad de México y más allá. La disuasión del estado de violencia, por lo tanto, no puede ser comprendida, simplemente, en términos de defensa armada (aunque ésta podría ser una parte necesaria), sino, esencialmente, en términos de la densidad de la red de relaciones sociales que

38. Lorenzano (1998) enfatiza correctamente la importancia de ver a los zapatistas como una comunidad armada más que como un ejército.

integran cualquier momento particular en la sociedad circundante. Pero esto nos lleva otra vez, precisamente, a nuestro argumento principal: lo que es crucial para la autodefensa de un movimiento de cambio social es su grado de integración con la sociedad, y tal integración lleva en sí la organización, de forma tal que se desenvuelva en-contra-y-más-allá del proceso de separación que es el Estado.

El hacer contra el trabajo

El impulso hacia la autodeterminación se mueve en-contra-y-más-allá de la representación, en-contra-y-más-allá del Estado y, sobre todo, en-contra-y-más-allá del trabajo.

Aunque el tópico de la democracia y la organización de asambleas concitan más atención, el problema central que subyace a todos los intentos de desarrollar el impulso hacia la autodeterminación es el movimiento del hacer en contra del trabajo. Si por trabajo entendemos el trabajo alienado, es decir, el trabajo que no controlamos, entonces, claramente, el impulso hacia la autodeterminación es un impulso en contra del trabajo[39], un impulso hacia la emancipación del hacer socialmente autodeterminado, un avanzar hacia el control consciente del fluir social del hacer. El impulso hacia la autodeterminación es, simplemente, el desarrollo de nuestro poder-hacer, el impulso hacia el poder-hacer en-contra-y-más-allá del poder-sobre.

La democracia, no importa cuán "directas" sean sus estructuras, tendrá relativamente poco impacto a menos que sea parte de un desafío a la organización capitalista del hacer como trabajo. Por ello, es importante pensar no sólo en democracia, sino en comunismo, no sólo en gente, sino en clase, no sólo en rebelión, sino en revolución, significando con esto no un proceso de cambio social instigado desde arriba por revolucionarios profesionales, sino como un cambio social que transforma la organización básica del hacer en la sociedad[40]. Se podría argumentar muy bien que una

39. Decir que el movimiento hacia la autodeterminación es un impulso contra el trabajo no significa, por supuesto, que una sociedad autodeterminada sería el país de Jauja, con pollos asados volando sobre nuestras cabezas y a la espera de ser bajados del cielo: "trabajar" sería necesario para asegurar la reproducción de la sociedad, pero se trataría de una sociedad en la que lo que hiciéramos sería determinado por lo que decidiéramos sea necesario o deseable, sin una clara distinción entre "necesario" y "deseable" y, por lo tanto, sin una clara distinción entre "trabajo" y "juego".

40. Éste ha sido un tema de discusión en la revista zapatista *Rebeldía*: Rodríguez (2003), Holloway (2003). Para un comentario interesante, véase Huerta (2004).

radicalización de la democracia necesariamente conduciría a la abolición del orden autoritario en la organización del hacer (esto es, a la abolición del capital), pero muy a menudo todo el énfasis en el discurso radical está puesto en la democracia y ninguno en la organización del trabajo. Esto puede dar la falsa impresión de que la democracia radical es posible dentro de una sociedad capitalista, una sociedad en la que el hacer se organiza como trabajo. Es más (y esto es importante), separar la lucha por la democracia radical de la lucha del "hacer" en contra del "trabajar" significa pasar por alto la rabia y la resistencia que es parte de la experiencia y la tradición del movimiento obrero. Si entendemos por comunismo una sociedad autodeterminante, entonces, la democracia significa comunismo: esto es simple, obvio y debe ser aseverado explícitamente.

El hacer existe en una rebelión constante contra el trabajo. Colectiva o individualmente, es probable que todos estemos comprometidos en una forma de lucha contra la determinación externa de nuestra actividad, al negarnos a trabajar, al llegar tarde a nuestro empleo, haciendo sabotajes, tratando de conformar nuestras vidas de acuerdo a lo que queremos hacer y no a los dictados del dinero, juntándonos para formar proyectos alternativos para la organización de nuestro hacer, ocupando fábricas y otros lugares de trabajo. La mera existencia del trabajo como trabajo alienado contiene una tensión constante entre el trabajo y el hacer que se esfuerza contra su propia alienación. Esto no significa la existencia de un hacer puro, ahistórico que sólo está esperando emanciparse, sino que más bien señala que la alienación no puede existir sin su contrario: la lucha contra la alienación. El hacer alienado no puede existir sin su antítesis, la lucha del hacer contra la alineación. Esto está oculto por la ambigüedad de la palabra trabajo *[work]* en inglés. Si tomamos "trabajo" como nuestro punto de partida y lo entendemos como trabajo alienado o asalariado, entonces, se pierde esta tensión crucial[41].

Está claro que el hacer *[doing]* existe en constante conflicto con el trabajo *[labour]*. La cuestión más difícil es si existe la posibilidad de moverse más allá del trabajo antes de que se produzca la abolición revolucionaria del capitalismo. El punto de vista tradicional es que aunque las tomas de fábricas serían parte de un proceso revolucionario, la abolición del trabajo abstracto, productor de mercancías presupone la abolición de la econo-

41. El mismo argumento puede hacerse en otras palabras, ya no hablando de "hacer" y "trabajar", sino en términos de trabajo "no-alienado" o "alienado", pero la separación misma entre trabajo y otras formas del hacer (jugar, por ejemplo) es, con seguridad, una característica de la alienación. Para una discusión sobre el concepto de hacer, véase *Wildcat* (2003), Imhof (2004), Reitter (2003), *Aufheben* (2003) y Rooke (2002).

mía basada en la mercancía y la creación de una economía planificada; esto, a su vez, presupone la conquista revolucionaria del poder del Estado. De hecho, la experiencia histórica sugiere lo contrario: la ausencia total de una transformación radical del proceso laboral ha sido la característica más llamativa de los estados "comunistas o socialistas". Por supuesto, este fracaso podrá achacarse en cada caso a razones históricas particulares, pero también se puede argumentar que hay una razón fundamental: que hay un conflicto básico entre una revolución *en nombre de*, que comprende, inevitablemente, el dominio sobre aquellos en nombre de quienes se la hace y la autodeterminación social del hacer. La autodeterminación social no puede pasar a través del Estado por cuanto éste, como forma de relación social, es la separación entre la determinación y la sociedad.

El señalar las dificultades del punto de vista tradicional, no obstante, no soluciona el problema de cómo podemos imaginar un hacer no alienado en una sociedad basada en la alienación. El problema es que la autodeterminación social del hacer comporta el control social consciente del fluir social del hacer. ¿Puede hacerse esto en forma parcial, como en parches? La creación de cooperativas, como así también la transformación de fábricas ocupadas en cooperativas, ha sido por mucho tiempo un aspecto de la lucha de la clase obrera. Las limitaciones de esas cooperativas son claras: en tanto producen para el mercado, están sujetas a producir bajo las mismas condiciones que cualquier empresa capitalista. El problema no radica en la propiedad de la empresa, sino en la forma de articulación entre los diferentes haceres. Si estos haceres se articulan a través del mercado, entonces, los hacedores pierden el control de su propio hacer, que se transforma en trabajo abstracto.

La creación de cooperativas no resuelve nada, a menos que la articulación de los diferentes grupos de hacedores se cuestione al mismo tiempo. El movimiento hacia la autodeterminación no puede ser visto simplemente en términos de actividades particulares, sino que, necesariamente, deberá abarcar la articulación entre esas actividades, la rearticulación del fluir social del hacer (no solamente producción, sino producción y circulación). El impulso hacia la autodeterminación no puede entenderse en términos de la creación de autonomías, sino que abarca necesariamente un moverse más allá de esas autonomías. La ocupación de fábricas o la creación de cooperativas es insuficiente, a menos que esto sea parte de un movimiento, es decir, a menos que simultáneamente se extiendan más allá: hacia la creación de nuevas articulaciones entre la gente que está más allá del proyecto específico de la cooperativa en cuanto tal.

Una ola de ocupación de fábricas (y el establecimiento de cooperativas) es una parte de un movimiento mayor de rebelión. La Argentina es el último ejemplo y el más obvio. La cuestión es cómo debe ser orientado ese movimiento: hacia el Estado (demandando la nacionalización de la empresa, por ejemplo) o bien hacia el establecimiento de una red de lazos entre los productores (y los consumidores) independiente del Estado. Este ha sido el tema de discusión en el caso de muchas fábricas ocupadas en la Argentina. Desde el punto de vista de la transformación de la sociedad y el proceso laboral está claro que optar por el Estado, si bien mantiene el empleo, no va a conducir a un cambio radical. Parecería que el único camino hacia delante sería a través de la progresiva expansión, el constante moverse más allá, de haceres alternativos, no como proyectos autónomos aislados, sino como nudos en nuevas (y experimentales) formas de articulación. Es solamente en este sentido que la planificación social puede ser expresión de autodeterminación social, es decir, como parte de un movimiento desde abajo, como parte de un impulso no hacia un Estado, sino hacia una comuna de comunas, hacia una asamblea de asambleas o hacia la creación de un nuevo comunitarismo (cf. Palomino, 2005).

Este argumento no es para nada un argumento a favor de una visión romántica del comunismo que proponga un regreso a la idiotez rural[42]. No estoy proponiendo el abandono de las computadoras o los aviones, y está claro que tales actividades entrañan una socialización del hacer que va mucho más allá del ámbito local. El movimiento de la autodeterminación sólo puede ser entendido como un impulso hacia el comunismo mundial, hacia una forma de organización que promueva nuestro poder hacer y la determinación consciente del fluir social del hacer. Hablando en términos clásicos podría decirse que el punto es cómo hacer que las relaciones sociales se adecuen al desarrollo de las fuerzas de producción. La objeción que se hace en el sentido de que necesitamos alguna forma de Estado para controlar el complejo desarrollo tecnológico no ve el hecho de que el Estado es un aspecto de una forma de relaciones sociales (capital) que obstaculiza el desarrollo tecnológico, obstaculiza el desarrollo de nuestras capacidades de hacer cosas, nuestro poder hacer.

42. Sin embargo, en el "mundo real" (así se objeta) hay que hacer funcionar los trenes y las usinas y hay que construir computadoras. Tales actividades complejas requieren control centralizado del Estado (cf. Bonnet, 2003). No obstante, no veo razones por las que tales actividades no puedan ser organizadas democráticamente por un consejo de consejos. La objeción de que necesitamos un Estado para llevar a cabo tales tareas confunde la forma de relaciones sociales (el Estado) y la función que debe realizarse (hacer circular los trenes) (cf. Bonefeld, 2003).

El problema más inmediato que debe afrontar quien trata, individual o colectivamente, de emancipar su hacer de las reglas del capital, es el problema de la supervivencia. Los grupos rurales (como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN), a menudo, se apoyan en su control de la tierra para asegurarse un umbral de subsistencia, pero, en las ciudades los rebeldes ni siquiera tienen acceso a ese umbral. Los grupos urbanos, generalmente, sobreviven ya sea en base a subsidios del Estado (a veces forzado por los mismos grupos, como en el caso de los piqueteros que usan el bloqueo de las carreteras –el corte de rutas– para forzar al gobierno a entregar dinero a los desempleados) o bien en base a alguna combinación de empleo ocasional o regular y subsidios estatales. Es así que muchos grupos urbanos están compuestos por una amalgama de gente regularmente empleada, con aquellos que, por elección o necesidad, están desempleados, a menudo dependientes de subsidios estatales o algún tipo de actividad de mercadeo para garantizar su subsistencia. Estas diferentes formas de dependencia de fuerzas (del capital) que no controlamos crean problemas y limitaciones que debemos reconocer.

Parecería que estamos inevitablemente confrontados al tema del control de los resultados de nuestro propio hacer (medios de producción). En tanto que el capital se apropia del resultado de nuestro hacer (y, por lo tanto, de los medios de producción), nuestra supervivencia material depende de nuestra propia subordinación al dominio del capital. En el centro de la lucha del hacer *[doing]* en contra del trabajo *[labour]* está la lucha contra la propiedad, no como una cosa, sino como el proceso de apropiación de los resultados de nuestro hacer cotidianamente reimpuesto. La clave en cualquier lucha contra el capital es el rechazo, es decir, el rechazo a permitir la apropiación de los resultados de nuestro hacer. Pero el rechazo se sostiene sólo si está respaldado por el desarrollo de haceres alternativos en una cada vez más amplia red de articulación. En otras palabras, el desarrollo de formas alternativas del hacer no puede ser pospuesto hasta después de la revolución: *es* la revolución. Resistir es crear alternativas en un constante moverse en-contra-y-más-allá[43]. Es difícil entrever de qué otra manera podemos avanzar.

Autodeterminación, tiempo e historia

Moverse en-contra-y-más-allá del Estado, de la representación, del trabajo *[labour]*, en-contra-y-más-allá de todas las formas fetichizadas que se

43. Véase el título del libro de Aubenas y Benasayag (2002): "Resistir es crear".

yerguen como obstáculos al impulso hacia la autodeterminación social: ese moverse *en-contra-y-más-allá* es siempre, necesariamente, un moverse en-contra-y-más-allá experimental. Es siempre una pregunta, siempre un actuar inseguro, siempre antidogmático, siempre inquieto, siempre contradictorio e incompleto. Moverse en-contra-y-más-allá es, obviamente, antiidentitario y antiinstitucional, en el sentido de que es un moverse en-contra-y-más-allá de cualquier cosa que contuviera o detuviera el flujo creativo de la rebelión. Esto no quiere decir que nosotros simplemente neguemos las identidades, pero cualquier afirmación de identidad (como indígena, mujer, *gay*, o cualquier otra) será vista, sencillamente, como un momento en el ir más allá de la identidad: somos indígenas-pero-somos-más-que-eso. Lo mismo, seguramente, sucede con las instituciones[44]. Probablemente, necesitemos formas de organización reconocibles (consejos, asambleas de vecinos, juntas de buen gobierno, etcétera). No obstante, el peligro presente en cualquier forma de institucionalización (o identidad) es la posible separación de la existencia y la constitución, la subordinación del *nosotros hacemos* al *que es*. La identidad y la institución como conceptos dirigen la atención a lo *que es*, mientras que el impulso hacia la autodeterminación social es un impulso hacia el dominio absoluto del *nosotros hacemos*. En este sentido, los principios del consejo u organización comunal (la subordinación de los delegados a la convocatoria inmediata, el mandar obedeciendo de los zapatistas, y otros similares) tratan de asegurar que estas formas de organización son antiinstitucionales, pero, obviamente, el peligro está siempre latente. En una sociedad en la que el *hacer* está subordinado al *ser*, cualquier intento de subordinar el *ser* al *hacer* significa una lucha constante contra la corriente, en la que cualquier quedarse quieto significará siempre un retroceso.

El impulso hacia la autodeterminación social es una lucha para transformar el tiempo y liberarnos de la historia. La autodeterminación entraña liberación de las identidades, de las instituciones, de la determinación del presente por el pasado, de la subordinación del *nosotros hacemos* a lo *que es*. Esto significa una ruptura del tiempo, un disparar contra los relojes. El tiempo del capitalismo es el tiempo en el cual vivimos: un tiempo que se encuentra fuera de nosotros, que mide nuestras acciones, que limita lo que hacemos, nuestro empuje es hacia una sociedad en la que el *nosotros hacemos* no conoce límites, en la que el tiempo llegaría a ser el tiempo-con-el-cual-vivimos, un tiempo que "existe solamente como el

44. Sobre la supuesta necesidad de las instituciones, véase Dussel (2004), la respuesta de López (2004) y la discusión propuesta por María Belén Sopransi y Verónica Veloso (2004).

ritmo y la estructura de lo que [la gente] elige hacer" (Gunn, 1985). La "progresión abstracta y homogénea conducente del pasado al presente y al futuro" sería reemplazada con la "temporalidad de las acciones y proyectos libremente elegidos" (ídem, *ibíd.*). El movimiento a la autodeterminación es un impulso hacia una sociedad liberada de la historia, liberada de la determinación ejercida por el pasado en las acciones del presente: hacia una poshistoria (o, tal vez, el final de una prehistoria, el comienzo de la historia, pero dándole a ésta un sentido muy diferente), en la que las acciones no están determinadas por el pasado, sino caracterizadas, por sobre todas las cosas, como una apertura hacia el futuro.

No vivimos en tal sociedad, sino que luchamos por ella. El movimiento hacia la autodeterminación es un impulso en contra del tiempo homogéneo, una fuerza para liberarnos de la historia (en el sentido de la determinación del presente por el pasado). No tiene sentido creer que el *tiempo-en-el-cual* (tiempo homogéneo) nos va a conducir hacia el tiempo-como-el-cual, es decir, a su propia transformación; no tiene sentido pensar que la historia determinada por el pasado nos conducirá automáticamente a la poshistoria, es decir, al final de la prehistoria. Por el contrario, *el-tiempo-en-el-cual* y la historia predeterminada son autopistas que nos llevan directamente hacia el acantilado desde el cual nosotros, pobres lemmings, parecemos determinados a saltar hacia nuestra propia destrucción*. El comunismo no es, entonces, la culminación de la historia, sino la ruptura de la historia.

Esto no significa desechar el pasado (tal como las luchas pasadas contra el capitalismo, por ejemplo), pero sí significa negarnos a revolcarnos en el pasado, lo que es tan común en el debate de la izquierda (por ejemplo, el eterno regurgitar del estalinismo como una explicación de todo). Debemos respetar que las luchas pasadas contra el capitalismo también fueron luchas contra el tiempo, luchas para crear una *tabula rasa*, golpes contra el *continuum* de la historia (cf. Tischler, 2004). El pasado continúa viviendo en el presente, pero no como una serie de cadenas causales que muestran el sendero hacia delante, sobre todo no como tradición[45], sino como música, una caja de sugerencias, como una serie de

* Referencia a una creencia fuertemente arraigada que sostiene que, como culminación de sus migraciones, los lemmings se lanzan al mar desde elevados arrecifes y perecen ahogados [NdE].

45. Acuerdo con Negri (2002: 120) cuando afirma que "lo que necesitamos es una crítica política de la tradición. La opresión está fundada en la tradición". Véase también Marx (1974) en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*: "La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos".

constelaciones de lucha que cambian su apariencia conforme va cambiando la constelación desde la cual las contemplamos[46]. La lucha ahora, como antes, es la lucha por un presente absoluto en el cual la existencia no se separa de la constitución, un tiempo-como-el-cual donde cada momento es un momento de autodeterminación, una *tabula rasa* libre de determinaciones del pasado llena, sin duda, de los sueños del pasado, con el pasado aún no redimido en el presente, pero liberado de la pesadilla de la historia[47].

El comunismo, una mirada hacia lo invisible

¿Es, efectivamente, posible una sociedad autodeterminada, una sociedad comunista? No lo sabemos. Afirmamos que "otro mundo es posible", pero no sabemos si, en efecto, esto será así. Pero no importa, no afecta al argumento. El comunismo (autodeterminación) permanece como el mar hacia el que fluyen todos los ríos, como una estrella utópica, como una necesidad urgente.

El comunismo es ese mar al que fluyen todos los ríos. El impulso hacia la autodeterminación no es un eslogan político ni una construcción académica, sino que está inseparablemente arraigado en una sociedad que sistemáticamente niega la autodeterminación. El razonamiento no es normativo, no es que debamos luchar por la autodeterminación, sino más bien que el "No, decidiremos por nosotros mismos", ya está dado en el: "Ustedes lo harán". Si esa base no existe, entonces, queda poco que decir del comunismo o de la revolución. El primer problema de la teoría es comer zanahorias, abrir los ojos, ver lo invisible[48].

El comunismo es una estrella utópica: no una estrella que exista allí afuera, sino que salta desde nuestra experiencia de negar la negación de nuestra autodeterminación, de proyectar esa negación como una estrella a seguir. Es, en otras palabras, la existencia actual y fantasmal del aún no. Todo lo que se ha dicho aquí sobre el impulso hacia la autodetermina-

46. Véase la estimulante discusión sobre el tiempo y las constelaciones de la lucha en Tischler (2005).
47. Véase Vaneigem (1994: 231) "una ideología de la historia tiene un único fin: evitar que la gente haga historia". Y también Stephen Dedalus en el *Ulises* de Joyce (1984). "La historia, dijo Stephen, es una pesadilla de la que estoy tratando de despertar."
48. Ciertamente, lo que podemos ver en cualquier momento particular es parte de la constelación total de la lucha, pero la teoría empuja hasta los límites de la visibilidad, esfuerza sus ojos. El problema es, entonces, si lo que ve la teoría existe realmente o si existe sólo en nuestra imaginación, pero ese problema sólo puede resolverse a través de la articulación entre teoría y movimiento.

ción, acerca del moverse en-contra-y-más-allá de lo que existe, ha sido nada más que el esbozo de una dirección. No es (y no puede serlo) un mapa, un conjunto de reglas para aplicar en cualquier situación particular[49]. No proclamamos pureza. El impulso hacia la autodeterminación empuja en-contra-y-más-allá del Estado, pero, mientras tanto, el Estado existe y, junto con este hecho, se nos presenta el complicado problema de cómo actuar con respecto a él. Está claro que queremos movernos contra-y-más allá del Estado (que el Estado no es el camino para cambiar la sociedad), pero el cómo lo haremos va a depender siempre de cada circunstancia particular. De igual manera, el impulso hacia la autodeterminación empuja en-contra-y-más-allá del trabajo *[labour]*, pero mientras tanto debemos sobrevivir y esto, generalmente, significa lidiar, de alguna manera, con el dominio del trabajo *[labour]*. La estrella utópica es inextinguible, pero la luz que desprende no crea una ruta sobre la que podamos marchar. Los únicos senderos que se nos abren son aquellos que nosotros mismos abrimos al caminar.

El comunismo es la estrella utópica, pero es más que eso. No es una meta inalcanzable que nos inspira, es una necesidad urgente[50]. Enfáticamente: no es sólo un postulado que oriente la práctica política[51]. Ahora se ha mostrado más claramente que nunca que en la agenda del capitalismo figura la autoaniquilación de la humanidad y que, tal vez, el único camino posible para evitarla es crear una sociedad en la que nosotros mismos determinemos el desarrollo social, una sociedad autodeterminante. El impulso hacia la autodeterminación es urgente, una frenética búsqueda de grietas en la superficie de la dominación, una esperanza contra toda esperanza[52].

Tal vez, sobre todo, el comunismo sea una ola tras otra de preguntas sin respuesta, un mundo a crear, un mundo con comas, pero sin punto final

49. El teórico no es un director de teatro, como señalara Nika Sommeregger en sus comentarios acerca del borrador de este texto.
50. Véase Eduardo Galeano ("Las palabras andantes", citado en la revista *Chiapas*, México, núm. 13, 2002: 134): "Ella está en el horizonte –dice Fernando Birri–. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. No importa cuánto camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar". Sí, pero el horizonte comunista es mucho más que eso.
51. Ésta es la interpretación del marxismo que propone Dussel, pero, en efecto, debilita completamente la fuerza crítica del argumento de Marx.
52. ¿Es este texto cabalmente compatible con el argumento de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*? No lo sé. Espero que no. Sería bueno pensar que algo he aprendido en los últimos años y que este texto a modo de epílogo también se mueve en-contra-y-más-allá del propio trabajo que lo ha precedido.

Referencias bibliográficas

ADORNO, Theodor W. (1986) *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.

AGNOLI, Johannes (1999) *Subversive Theorie*. Friburgo, Alemania, Ça ira Verlag.

ALBERTANI, Claudio (2003) "Antonio Negri, *Imperio* y la extraña trayectoria del obrerismo italiano", *Bajo el Volcán* (Puebla, México), núm. 6.

ALMEYRA, Guillermo (2002) "El dificultoso no-asalto al no-cielo", *El Viejo Topo* (Barcelona, España), núm 178, pág. 46-49. También disponible en la página web de *Herramienta* (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05. En el presente volumen, págs. 148-154.

AUBENAS, Florence y Miguel BENASAYAG (2002) *Résister, c'est créer*. París, La Découverte.

AUFHEBEN (2003) "Review: Change the World Without Taking Power" (Brighton, Reino Unido), núm. 11. También disponible en la página web de *Herramienta* (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05.

BARTRA, Armando (2003) "La llama y la piedra: de cómo cambiar el mundo sin tomar el poder según John Holloway", *Chiapas* (México), núm. 15, págs. 123-141.

BENASAYAG, Miguel y Diego SZTULWARK (2000) *Política y situación: de la potencia al contrapoder*. Buenos Aires, Ediciones De mano en mano.

BENSAÏD, Daniel (2003a) "La Révolution sans prendre le pouvoir? À propos d'un récent livre de John Holloway", *Contre Temps* (París) núm. 6, febrero, págs. 45-59. También disponible en la página web de *Herramienta* (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05. En el presente volumen, págs. 155-171.

BENSAÏD, Daniel (2003b) "Cris et crachats", *ContreTemps* (París) núm. 8, septiembre, págs. 170-173.

BERTINOTTI, Fausto (2004) Intervención el 16/10/2004 en el Foro Social Europeo de Londres. Versión original italiana disponible en la página web www.rivistadireligione.it/upload/materiali/laboratorio//Liberazione% 20della-%20politica.doc., consultada el 12/07/05.

BONEFELD, Werner (2004) "El principio esperanza en la emancipación humana: acerca de Holloway", *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 25, abril, págs. 197-207.

—— (2003) "The Capitalist State: Illusion and Critique", en *Revolutionary Writing*. Nueva York, Autonomedia.

—— y Kosmas PSYCHOPEDIS (2005) *Human Dignity*. Aldershot, Reino Unido, Ashgate.

—— y Sergio TISCHLER (comps.) (2003) *What is to be Done? Leninism, Anti-Leninist Marxism and the question of Revolution today*. Aldershot, Reino Unido, Ashgate.

BONNET, Alberto (2005) "Hopeful voyage, unexpected port of arrival?", *Capital & Class* (Londres), núm. 85.

—— (2003) "Micropolíticas posmodernas, malgré John", inédito.

Boron, Atilio (2005) "Holloway on power and the 'state illusion'", *Capital & Class* (Londres), núm. 85.

—— (2003) "Poder, contrapoder y antipoder. Notas sobre un extravío teórico-político en el pensamiento crítico contemporáneo", *Chiapas* (México), núm. 15, págs. 143-162. En el presente volumen, págs. 127-147.

Callinicos, Alex (2005) "Sympathy for the devil? John Holloway's Mephistophelian", *Capital & Class* (Londres), núm. 85.

—— (2003) "How do we Deal with the State?" *Socialist Review* (Londres), núm. 272, marzo, págs. 11-13.

Centro Rodolfo Ghioldi (2002) *Nominalismo, freudomarxismo y dialéctica diádica en el pensamiento de John Holloway*. Buenos Aires, s/d. También disponible en la página web de *Herramienta* (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05.

Colectivo Situaciones (comps.) (2001) *Contrapoder: una introducción*. Buenos Aires, Ediciones de Mano en Mano.

—— y MTD de Solano (2002) *La hipótesis 891. Más allá de los piquetes*. Buenos Aires, Ediciones de Mano en Mano.

Cruz Bernal, Isidoro (2002) "Elegante manera de hacerse el distraído", *Socialismo o Barbarie* (Buenos Aires), núm. 11, mayo.

De Angelis, Massimo (2005) "How?! An Essay on John Holloway's *Change the World without Taking Power*", *Historical Materialism* (Londres), s/d.

Del Roio, Marcos (2004) "O Problema do Poder na Revolução: Diálogo com John Holloway", *Novos Rumos* (São Paulo, Brasil), núm. 42. En español: "El problema del poder en la revolución. Diálogo con John Holloway", *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 28, marzo de 2005, págs. 113-127.

Dri, Rubén (2002) "Debate sobre el poder en el movimiento popular", *Retruco* (s/d). También disponible en la página web de *Herramienta* (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05.

Dussel, Enrique (2004) "Dialogo con John Holloway. Sobre la interpelación ética, el poder, las instituciones y la estrategia política", *Bajo el Volcán* (Puebla, México), núm. 8. También en *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 26, julio, págs. 137-151.

Fernández Buey, Francisco (2003) "¿Cambiar el mundo sin tomar el poder?", *El Viejo Topo* (Barcelona, España), núm. 178, págs. 35-40. También en *Bajo el Volcán* (Puebla, México), núm. 6, págs. 27-36, y en *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 22, págs. 185-190.

Figueroa, Carlos (2003) "Pensando de nuevo la revolución, pensando de nuevo al marxismo", *Bajo el Volcán* (Puebla, México), núm. 6, págs. 59-70.

Galeano, Eduardo (2002) "Las palabras andantes", citado en *Chiapas* (México), núm. 13, pág. 134.

Gegenantimacht (2004) "Somos autonomistas, pero somos más que eso… Un profesor de México nos habla desde el alma", *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 26, julio, págs. 127-136.

GONZALEZ, Mike (2003) "Crying out for revolution", *International Socialism Journal* (Londres), núm. 99, págs. 133-138. También disponible en la página web http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/isj99/gonzalez.htm, consultada el 12/07/05.

GRESPAN, Jorge (2004) "Um convite a discutir", *Margem Esquerda* (São Paulo, Brasil), núm. 3, págs. 178-186.

GUNN, Richard (1985) "The only real Phoenix: Notes on Apocalyptic and Utopian Thought", *Edinburgh Review* (Edimburgo, Reino Unido), núm. 71.

HARDT, Michael y Antonio NEGRI (2002) *Imperio*. Buenos Aires, Paidós.

HEARSE, Phil (2003) "Change the world - without taking power?", *IV Online magazine,* núm. IV, 355, diciembre, disponible en la página web www.internationalviewpoint.org/article.php3?id_article =118), consultada el 16/07/05.

HIRSCH, Joachim (2003) "Macht und Anti-Macht: Zu John Hollways Buch Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen", *Das Argument* (Berlín), núm. 249, vol. 45, págs. 34-40. En español en *Cuadernos del Sur* (Buenos Aires), núm. 35, mayo 2003. También disponible en la página web de *Herramienta* (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05. En el presente volumen, págs. 118-126.

HOLLOWAY, John (2004a) *Clase ≅ lucha*. Buenos Aires, Ediciones Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla (México).

—— (2004b) "Power and Democracy: More than a Reply to Michael Löwy", *New Politics* (Nueva York, Estados Unidos), núm. 36, págs. 138-141.

—— (2003a) "Die Drückerei der Hölle. Eine Anmerkung in Antwort auf Joachim Hirsch", *Das Argument* (Berlín), núm. 250, págs. 219-227. Versión española: "La imprenta del infierno", disponible en la página web de *Herramienta,* (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05. En el presente volumen, págs. 67-75.

—— (2003b) "Conduis ton char et ta charrue par-dessus les ossements des morts", *Contre Temps* (París), núm. 8, septiembre, págs. 160-169. Versión española: "Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos", en *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 24, págs. 172-180. En el presente volumen, págs. 95-106.

—— (2003c) "Intercambio entre Michael Löwy y John Holloway", *Bajo el Volcán* (Puebla, México), núm. 6, págs. 13-26. También en *Herramienta* (Buenos Aires) núm. 23, págs. 191-200. En el presente volumen, págs. 107-117.

—— (2003d) "El árbol de la vida: una respuesta a Sergio Rodríguez", *Rebeldía* (México), núm. 13, págs. 13-16. También en *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 24, págs. 167-171.

—— (2003e) "La renovada actualidad de la revolución. Respuesta a Aldo Romero", *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 22, págs. 173-176.

—— y Eloína PELÁEZ (1998) *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. Londres, Pluto Press.

HUDIS, Peter (2003) "Rethinking the idea of revolution", *News & Letters* (Chicago, Estados Unidos), enero-febrero.

HUERTA, Enrique (2004) "La filosofía política y los múltiples espejos del zapatismo", s/d.

IMHOF, Werner (2004) "Ein heilloser (?) Fall von Formblindheit", disponible en *Trend* (on-line zeitung), julio (www.trend. infopartisan-.net/trd0704/t020704.html). También en la página web de *Herramienta*, (www.herramienta.com.ar), consultadas ambas el 12/07/05.

JOYCE, James (1984) *Ulises*, trad. de J.M. Valverde. Barcelona, España, Seix Barral.

KLOPOTEK, Felix (2003) "Holloways Mittelweg. John Holloway versucht die Synthese aus Wertformanalyse und Globalisierungskritik", *Jungle World*, núm. 17, disponible en la página web www.jungle-world.com/seiten/2003/16/727.php, consultada el 12/07/05.

KRANIAUSKAS, John (2002) "Revolution is Ordinary", *Radical Philosophy* (Kent, Reino Unido), núm. 115, septiembre-octubre, págs. 40-42.

LEBOWITZ, Michael (2005) "Holloway's Scream: Full of Sound and Fury", *Historical Materialism* (Londres), núm. 13/4.

LENIN, Vladimir I. (1975) [1902] "¿Qué hacer?", en *Obras escogidas*, tomo II. Moscú, Editorial Progreso.

LONDON EDINBURGH WEEKEND RETURN GROUP (LEWRG) (1979) *In and Against the State*. Londres, CSE Books; versión revisada: Londres, Pluto, 1980.

LÓPEZ, Néstor (2004) "Discrepando con Dussel", *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 27, octubre, págs. 143-150.

LORENZANO, Luis (1998) "Zapatismo: Recomposition of Labour, Radical Democracy and Revolutionary Project", en HOLLOWAY y PELÁEZ, *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*. Londres, Pluto Press.

LÖWY, Michael (2004) "John Holloway, Change the world without taking power", *New Politics* (Nueva York), núm. 35.

—— (2003) "Intercambio entre Michael Löwy y John Holloway", *Bajo el Volcán* (Puebla, México), núm. 6, págs. 13-26. También en *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 23, págs. 191-200. En el presente volumen, págs. 107-117.

LUKÁCS, Geörgy (1985) *Historia y conciencia de clase*, trad. de M. Sacristán. Madrid, Sarpe, 2 vols.

MCLAREN, Peter (2003) Intervención in *Marxism Digest* (s/d), junio.

MANZANA, Ernesto (2003) "Un buen intento con un magro resultado", disponible en la página web de *Herramienta*, (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05.

MARSHALL, Barry (2002) "Change the World Without Taking Power: The Meaning of Revolution Today", *Bad Reviews*, disponible en la página web http://eserver.org/bs/reviews/2002-12-3-04.19PM.html. También en la página web de *Herramienta,* (www.herramienta.com.ar), consultadas ambas el 21/07/05.

MARX, Karl (2000) [1864] *El capital. Crítica de la economía política*, trad. de W. Roces. México, Fondo de Cultura Económica.

—— (1974) [1851-1852] "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", en MARX y ENGELS, *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, tomo I, págs. 404-498.

—— y Friedrich ENGELS (2005) [1845-1846] "La ideología alemana (I)", en MARX y ENGELS, *La ideología alemana y otros escritos filosóficos de Karl Marx*, trad. J. Vergara. Madrid, Editorial Losada.

—— y —— (1974) [1848] "Manifiesto del Partido Comunista", en MARX y ENGELS, *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, tomo I.

MATHERS, Andrew y Graham TAYLOR (2005) "Contemporary Struggle in Europe: Anti-Power or Counter-Power?", *Capital & Class* (Londres), núm. 85.

MATTINI, Luis (2003) "Autogestión productiva y asambleísmo", *Cuadernos del Sur* (Buenos Aires), núm. 36, págs. 102-109.

MÉNDEZ, Andrés (2003) "Tomar el poder, no: construir el contrapoder", *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 22, 177-183.

NEGRI, Antonio (2002) *Du Retour. Abécédaire biopolitique. Entretiens avec Anne Dufourmantelle*. París, Calmann-Lévy.

PALOMINO, Héctor (2005) "Trabajo y movimientos sociales en Argentina hoy", *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 27, octubre, págs. 73-86.

RAJCHENBERG, Enrique (2003) "John y la identidad", disponible en la página web de *Herramienta*, (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05.

REITTER, Karl (2003) "Wo wir stehen", *Grundrisse* (Viena), núm. 6, págs. 13-27.

RODRÍGUEZ, Sergio (2003) "¿Puede ser verde la teoría? Sí, siempre y cuando la vida no sea gris", *Rebeldía* (Mexico), núm. 8, págs. 9-17. También en *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 24, págs. 155-165.

ROMERO, Aldo (2002) "El significado de la revolución hoy", *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 21, págs. 173-175.

ROOKE, Mike (2002) "The limitations of Open Marxism", *What Next* (Londres), s/d.

ROUX, Rhina (2003) "Dominación, insubordinación y política. Notas sobre el grito de Holloway", *Bajo el Volcán* (Puebla, México), núm. 6, págs. 37-57.

SCHILLER, Margrit (2001) *Es war ein harter Kampf um meine Erinnerung. Ein Lebensbericht aus der RAF*. Munich, Alemania, Piper.

SEIBERT, Thomas (2004) "Welt-Veränderung-Macht. John Holloway und Thomas Seibert im Gespräch", *Arranca!* (Berlín), núm. 30, págs. 9-13.

SMERIGLIO, Massimiliano (2004) Intervención en la presentación de la edición italiana de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Roma, 19/03/04, disponible en formato vídeo en *Arco Iris TV*, www.arcoiris.tv/modules.php?name=Unique&id=760, consultada el 16/07/05.

SMITH, Cyril (2002) "Antipoder *versus* poder", *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 21, págs. 164-168.

SOPRANSI, María Belén y Verónica VELOSO (2004) "Contra la subjetividad privatizada: la creación de lo colectivo", *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 27, octubre, págs. 87-105.

STOETZLER, Marcel (2005) "On how to make Adorno scream: John Holloway's concept of Revolution against Class and Identity", *Historical Materialism* (Londres), núm. 13/4.

TARIQ, Ali (2004) "Tomar el poder para transformar el mundo (aun en pequeñas dosis)", entrevista de Claudia Jardim y Jonah Gindin, disponible en *Red Voltaire* (www.redvoltaire.net/article1525.html), consultada el 16/07/05.

THWAITES REY, Mabel (2004) *La autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Buenos Aires, Prometeo.

—— (2003) "La autonomía como mito y como posibilidad", *Cuadernos del Sur* (Buenos Aires), núm. 36, págs. 87-101.

TISCHLER, Sergio (2005) "Tiempo de reificación y tiempo de insubordinación", *Bajo el Volcán* (Puebla, México), núm. 7, págs. 121-137. También en *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 25, abril, págs. 123-134.

VANEIGEM, Raoul (1994) *The Revolution of Everyday Life*. Londres, Rebel Press, Left Bank Books.

VEGA CANTOR, Renán (2003) "La historia brilla por su ausencia", *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 22, págs. 191-196.

WAINWRIGHT, Hilary (2003) *Reclaim the State*. Londres, Verso.

WILDCAT (2003) "Der Schrei und die Arbeiterklasse", *Wildcat-Zirkular* (Berlín), núm. 65, págs. 48-54.

WRIGHT, Chris y Suprina HAWKINS (2002) "Change the World without taking Power", disponible en la página web de *Herramienta*, (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05.

ZIBECHI, Raúl (2003) *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*. La Plata (Argentina) y Montevideo, Letra Libre y Nordan Comunidad.

No*

> "Holloway pudo haber comenzado con *síes* y decir que en el comienzo son las necesidades, los deseos, las relaciones, los afectos y que su negación por parte del capital nos conduce al grito." (Massimo De Angelis, 2005)

Sobre esta reflexión quiero enfocar mi análisis. Aquí no puedo responder todos los puntos criticados: son muchos y, de alguna manera, estas respuestas están ya integradas en "Contra y más allá del capital", texto incluido en este volumen (véase págs. 1-43).

Pero la cuestión de la negatividad y la positividad es uno de los temas centrales que han sido remarcados por quienes han comentado mi libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder,* tanto en las coincidencias como en las discrepancias.

En la primera parte trataré de explicar brevemente por qué considero que el pensamiento revolucionario (el pensamiento autonomista-revolucionario inclusive) debe ser negativo, y en la segunda parte desarrollaré el mismo tema en relación con algunas de las críticas hechas por aquellos que contribuyeron al desarrollo del debate.

¿Por qué *no*?

El argumento de De Angelis es compartido por muchos con quienes me siento política y afectivamente ligado, y como en una conversación entre amigos, quisiera explicar algunas razones:

El *no* es experiencial. El *no* surge directamente de nuestra experiencia, de lo que vemos alrededor nuestro. Es la revulsión contra la injusticia, la explotación, la violencia, la guerra. Surge previamente a la reflexión, antes que el pensamiento razonado, es pre-racional, pero no irracional o anti-racional.

---

* Versión revisada del original publicado en *Historical Materialism* (Londres), núm. 13/4, 2005. Traducción: Alba Invernizzi y Francisco Sobrino.

El *no* es insolente. Es difícil sacarlo de sus orígenes, difícil de civilizar, difícil de representar, difícil de convertirlo al lenguaje de los políticos o los científicos de la política. No importa cuan alto podamos volar en fantasías abstractas, el *no* vuelve a empujar nuestro rostro en el lodo de nuestra cruda ira.

El *no* es urgente. Somos lemmings corriendo hacia el acantilado. La humanidad está recorriendo una autopista que la lleva hacia su propia destrucción. La única posibilidad es decir *no*, negarse. No, "no seguiremos por esta ruta hacia nuestra propia destrucción". Esta negación no quiere decir "deberíamos ser más cuidadosos, o más lentos, o deberíamos circular por la izquierda en vez de por la derecha", el no es simplemente *no*.

La temporalidad del *no* es la urgencia. Pensar en términos de deseos, necesidades, relaciones, afectos sugiere una temporalidad diferente, la paciente construcción de otro mundo. Todo esto es importante, pero estamos compelidos por la dinámica destructiva del capital mismo a dar prioridad a la urgencia del *no*.

El *no* es unidad, el *sí* es multiplicidad: un *no*, muchos síes. Los síes son necesarios y la multiplicidad deseable. Comenzar con el *no* no significa negar la importancia de los síes, sino más bien insistir en que deben ser entendidos dentro de una lógica negativa. Es el *no* quien da unidad interna (más que externa) a los síes.

Los síes nos invitan a transitar nuestro propio camino, a construir nuestros propios espacios, nuestros propios diferentes movimientos y nuestras formas de hacer las cosas. Entonces, nuestra unidad es consecuencia de alianzas, de unirnos con otros movimientos de la misma índole. Nuestro *no* (al capitalismo, a la guerra, al neoliberalismo) es algo que compartimos, algo que nos invita a conectarnos con otras expresiones del mismo *no*, un reunirse que no es una cuestión de construcción de alianzas, sino de extensión de nuestro propio *no*.

Los síes nos invitan a concentrarnos en nuestros propios espacios o movimientos autónomos, para fortalecerlos y profundizarlos. Esto es importante, pero necesitamos más que eso. El *no* nos conduce a pensar nuestras luchas como fracturas, como fisuras en el tejido del capitalismo, fracturas cuya fuerza está originada en su propia expansión. Mientras los síes nos invitan a construir un *más-allá* del capitalismo, el *no* nos recuerda que el único más allá que tiene sentido es un *contra-y-más-allá* y que aunque podamos tener muchos sueños diferentes de ese *más-allá*, podemos compartir el mismo *contra*. Si pienso en los participantes de esta discusión (o muchos de los debates realizados en los últimos dos años),

estoy seguro de que tenemos diferentes conceptos de lo que sería el mundo poscapitalista y diferentes ideas sobre cómo llegar a él. En otras palabras, si pienso el movimiento en términos positivos, entonces, sé que la camaradería no podrá ir demasiado lejos. Por el contrario, sé que todos nosotros compartimos el mismo "estar contra", el mismo *no* al capitalismo. Podemos no ser *compañeros en el sí*, pero, ciertamente, somos *compañeros en el no* y, teniendo en cuenta que el *no* se prioriza sobre el *sí*, creo que es importante el respeto y el compromiso mutuo. El *sí* puede convertirse fácilmente en la lógica del sectarismo, el *no* nos recuerda la unidad de nuestras múltiples luchas.

El *no* es la llave de nuestro poder. Nuestro poder es nuestro poder-hacer, pero es el rechazo lo que nos abre esta puerta, rechazo a seguir las "indicaciones" de otros.

Aquellos que gobiernan dependen siempre de los gobernados. Los capitalistas no pueden hacer dinero sin sus obreros, los generales no pueden hacer la guerra sin sus soldados, los presidentes y primeros ministros no pueden gobernar sin sus ciudadanos. Si el criado le dice no a su señor, entonces, el criado ya no es criado y el señor ya no es señor: ambos comienzan a ser humanos. Los que mandan viven atemorizados por el rechazo de aquellos a quienes dan órdenes y pasan gran parte de su tiempo tratando de evitarlo. El rechazo está en el centro de la lucha por un mundo diferente: las huelgas, los motines, los boicots, la desobediencia, la deserción, el rechazo de mil maneras diferentes. Para construir un mundo nuevo, debemos rechazar hacer-el-capitalismo. Nosotros hacemos-al-capitalismo, como insiste Marx en su teoría del valor del trabajo. Si hoy el capitalismo existe no es porque haya sido creado en los siglos XVIII o XIX, sino porque es recreado hoy, porque nosotros lo estamos recreando ahora mismo. Si mañana nos negamos a recrearlo, mañana no va a existir. La pregunta de la revolución no es "¿cómo destruimos el capitalismo?", sino "¿cómo hacemos para dejar de crear el capitalismo?".

Por cierto, negarnos a reproducir el capitalismo tiene poco sentido y poca perspectiva a menos que hagamos algo diferente, a menos que despleguemos en nuestro poder-hacer todos los síes mencionados por De Angelis, pero no podemos ir muy lejos con nuestros síes, a menos que se sustenten sobre el rechazo. Nuestro rechazo no crea otro mundo, pero abre esa posibilidad.

El *no* rompe. En todas partes alrededor nuestro, en los medios, en las escuelas, en las universidades, en los negocios, en las calles hay un *sí* a la organización social del capitalismo, no tanto como afirmación, sino como

una aceptación de su permanencia. La teoría burguesa es justamente eso: asumir la permanencia de las relaciones sociales capitalistas, a las que decimos *no*. Este *no* nos lleva a una problemática diferente (la problemática de la revolución) y, por lo tanto, a un mundo conceptual completamente distinto: el mundo conceptual del marxismo en el que la crítica, la forma y aspiración a la totalidad son categorías clave. No existe continuidad entre la teoría burguesa y la teoría marxista, entre la teoría positiva del capitalismo y la teoría negativa de la revolución. Esto es importante, no porque la teoría negativa pueda crear la revolución (es, ni más ni menos, un momento de práctica), sino porque la positivización de la teoría dificulta el movimiento contra el capitalismo, y esto es cierto tanto en el leninismo como en buena parte de la teoría corriente del movimiento anticapitalista.

Para el capitalismo el *no* es mucho más difícil de digerir que el *sí*, no importa cuan alternativos sean los *síes.* La teoría negativa pone la ruptura como objetivo constante: ¿cómo rompemos con el capitalismo? Obviamente, la única respuesta es la revolución mundial, pero también buscamos respuestas diarias, cotidianas: ¿cómo rompemos ahora con el capitalismo? O mejor aún: ¿cómo dejamos de reproducir capitalismo?, ¿cómo dejamos de hacer capitalismo? La pregunta nos conduce a la creación de prácticas alternativas, pero las prácticas alternativas, a menos que estén fundamentadas en la ruptura, corren el riesgo de ser fácilmente absorbidas.

El *no* es una asimetría. El *no* al capital es el *no* a las formas de las relaciones sociales contenidas por el capital, el *no* a las formas capitalistas de organización. En la lucha de clases, entonces, hay una asimetría fundamental. Nuestras formas de organización son y deben ser radicalmente diferentes de las formas de organización del capital. Éste es el corazón del argumento contra la adopción del Estado como una forma de organización. El Estado es una forma organizativa desarrollada con el fin de excluir a las personas de la autodeterminación social de sus propias vidas. La forma organizativa desarrollada en tantas luchas revolucionarias para articular el impulso de la gente a determinar sus propias vidas es el consejo, la comuna, el soviet o la asamblea; una forma organizativa cuyo principio central es la inclusión en lugar de la exclusión. El consejo es asimétrico al Estado y, como forma organizativa, radicalmente incompatible con él.

El término "antipoder" usado en *Cambiar el mundo sin tomar el poder* se refiere, simplemente, a la asimetría de la lucha de clases, al hecho de que las formas anticapitalistas de organización son y deben ser radi-

calmente diferentes de las formas capitalistas. Dado que el capital no es más que una forma de organizar a las personas, una forma de unificar sus haceres o, en otras palabras, una forma de relaciones sociales, la afirmación de que el anticapitalismo significa formas de organización radicalmente diferentes es una tautología obvia: obvia, pero importante y, a menudo, oscurecida por el ambiguo término "contra-poder".

El *no* apunta al hacer y al intento por entender el mundo en términos de *hacer* más que de *ser*: la crítica *ad hominem*, al decir de Marx.

El *no* abre. Como hemos visto, abre un nuevo mundo conceptual. También abre un nuevo mundo del hacer. Abre a todos los *síes* que De Angelis quiere poner como punto de partida de la discusión. Pero en un mundo que niega nuestros síes, los síes no pueden ser punto de partida: sólo pueden florecer en la negación. Nuestro *no* es una negación de la negación, pero la negación de la negación no es positiva, sino una negación más profunda todavía. La negación de la negación no nos conduce de retorno a un mundo positivo, sino aún más profundamente al mundo de la negación, nos conduce a un plano teórico diferente.

El *no* abre grietas, el *sí* abre espacios autónomos. Tal vez parecen iguales, pero no lo son. La idea de "espacios autónomos" sugiere un espacio en el que podemos disfrutar, mantener y defender un cierto grado de autonomía. Esto es muy atractivo, pero también es peligroso. Si tal espacio deviene auto-contenido, puede inmovilizarse fácilmente: el socialismo en un centro comunitario o en una región probablemente no es mucho mejor que el socialismo en un solo país. Por otro lado, las grietas no se quedan quietas: se extienden, se propagan. No pueden ser defendidas en sí o, más bien, su única defensa es extenderse más rápida y profundamente que la actividad del albañil por sellarlas.

El *no* se mueve. Empuja en contra y más allá, experimenta y crea. La grieta avanza, busca otras grietas. Así es como, seguramente, debemos pensar la cuestión de organización. Un movimiento que no se mueve no es movimiento. Muy pronto se convierte en su opuesto: una Izquierda con I mayúscula, estéril y paralizada.

El *no* es una pregunta, el *sí* es una respuesta. El *no* nos deja insatisfechos, queriendo más, inquiriendo, admitiendo que no tenemos las respuestas. El *no* se dirige contra la verticalidad, contra el dogmatismo, nos impulsa a escuchar.

El *no* es inmediato, sin mediaciones. El *no* al capitalismo significa revolución ahora. Tal vez esto sea lo que inquiete muy profundamente a mis críticos más ortodoxos.

El tiempo y la revolución

Hay dos maneras de pensar la revolución, ambas estrechamente ligadas a la cuestión del tiempo.

La concepción más tradicional ubica la revolución en el futuro. Es improbable que suceda en el término de nuestra vida. Las condiciones objetivas no están maduras. Por ahora lo que necesitamos es "el duro trabajo que conlleva teorizar el capitalismo contemporáneo y edificar el tipo de movimiento de masas capaz de controlar la fuerza impetuosa que todo arrastra a su paso y crear las condiciones objetivas para el cambio revolucionario" (Binford, 2005).

Para esta interpretación, la revolución es un gran acontecimiento. La muerte del capitalismo se concibe en términos de una puñalada en el corazón: éste no es el momento de golpear porque las condiciones objetivas no existen; dejamos de lado, por el momento, que muchos de los que proponen esta visión no tienen idea de dónde está el corazón del capitalismo: lo conciben en términos de tomar el poder del Estado. El golpe al capitalismo es concebido en términos de totalidad: algo que puede suceder cuando hay un movimiento o un partido capaz de representar esa totalidad.

En tanto que la revolución está en el futuro, hay un *entretanto*. En el entretanto tendríamos "el duro trabajo que conlleva teorizar el capitalismo contemporáneo y edificar" un movimiento de masas. Entretanto, hasta la revolución, vivimos *dentro* del capitalismo. Dentro del capitalismo tenemos un espacio para la teoría positiva (y la práctica). Teorizar el capitalismo contemporáneo quiere decir, sobre todo, hablar sobre la dominación capitalista, o más aún sobre su hegemonía, la gran categoría equívoca, que sirve de puente disfrazado a la teoría burguesa[1]. Entonces, por qué estableceríamos una diferencia entre el marxismo y la teoría burguesa si en esta instancia del *entretanto* (que, por supuesto, puede durar para siempre, ya que las condiciones objetivas siguen desapareciendo en el horizonte) estamos *dentro* del capitalismo y lo que se busca es comprender cómo trabaja el capitalismo. En otras palabras, la revolución-en-el-futuro se convierte de teoría "revolucionaria" del presente, de teoría *contra* esta

1. Mi objeción al concepto de hegemonía es que, a diferencia del capital, no contiene su propio sepulturero. Ciertamente, se ha intentado complementar dicha categoría con las nociones de contra-hegemonía, pero son añadidos que no integran el concepto mismo. Los interminables análisis de la izquierda sobre la dominación y la hegemonía son derrotistas, pues sirven para reproducir en lugar de que sean para disolver la dominación que pretenden combatir.

sociedad, en una teoría *de* la sociedad, diferente de la teoría burguesa en sus simpatías, pero no en su método. Así, el marxismo se transforma en una sociología de izquierda, en una ciencia política o económica.

Si la revolución está en el futuro, el capitalismo *permanece* hasta que llegue ese futuro. Se le atribuye al capitalismo una duración: se supone que el capitalismo existirá hasta que sea destruido. Naturalmente, entonces, la estructura domina. Binford lo afirma muy claramente cuando dice que nosotros no podemos evitar tampoco la estructura, dado que las relaciones de producción e intercambio del capitalismo conforman el sistema global que condiciona las relaciones que él critica y define como una "época capitalista": un período durante el cual, cualesquiera que sean las transformaciones que el capitalismo pueda sufrir, de una u otra manera "persiste". Ésa es precisamente la cuestión: con la revolución-en-el-futuro, el capitalismo "persiste" o dura hasta que sobrevenga ese futuro y, lógicamente, mientras tanto, domina el estructuralismo (aunque, por supuesto, la acción o la organización también sean importantes).

Entonces, en aquella perspectiva, la historia adquiere una importancia reverencial. La historia es la construcción hacia el acontecer futuro. Nos habla de las heroicas luchas del pasado, nos ayuda a comprender aquello que fracasó, nos muestra cómo las condiciones objetivas están madurando. A veces, la historia va de la mano de un análisis de los ciclos a largo plazo del capitalismo, animándonos a pensar que el péndulo de la historia volverá a inclinarse hacia nuestro camino, que no importa cuan ridículo pueda parecer soñar hoy con el comunismo, la marea volverá en nuestra dirección.

No hay otra alternativa que pensar en la revolución hoy. No pregunto "¿es realista proponer una teoría de la revolución hoy?" sino más bien "¿cómo podemos, en esta época miserable, conceptualizar la revolución?" La fuerza que me impulsa es la esperanza, pero soy consciente de que es una esperanza desesperada. El "realismo" que propone Binford (y muchos otros críticos) está construido sobre un supuesto de estabilidad que está muy lejos de ser realista.

La otra concepción de revolución dice *no*: no al capitalismo, la revolución es ahora. La revolución está sucediendo ya. Esto puede parecer tonto, inmaduro, irreal, pero no lo es.

La *revolución ahora* quiere decir pensar la muerte del capitalismo no en términos de una puñalada en el corazón, sino más bien en términos de la muerte por un millón de picaduras de abeja, o un millón de pinchazos a un globo inflado, o –mejor– un millón de hendijas, tajos, fisuras, brechas. Puesto que el fin no es un golpe al corazón, no tiene sentido pensar

que hay que esperar hasta que se den las condiciones objetivas. Siempre y en cualquier tiempo es necesario rasgar la textura de la dominación capitalista, rechazar, empujar en contra-y-más-allá. La revolución es ahora: un proceso acumulativo, ciertamente, un proceso de brechas expandiéndose y juntándose, pero la revolución no está en el futuro, ya está en marcha.

Podemos ponerla en términos de vida más que de muerte: el capitalismo está preñado de comunismo, pero la gestación y el nacimiento no son como la gestación y el nacimiento humanos donde el bebé crece dentro de la madre y luego sale cuando llega el momento. Sino que, desde el momento de la concepción, el embrión comienza a reventar a través de los poros del capitalismo.

Hablar de la revolución ahora no es vacuo triunfalismo. La hendija o la brecha no significan (necesariamente) que el capitalismo desaparezca inmediatamente, sino que el énfasis está en decir *no*, rechazar, pinchar el mando capitalista y (dentro de ese movimiento) construir caminos alternativos. Queda claro que cualquier "rompimiento" será limitado y contradictorio y también vulnerable a la reabsorción por el capital –como también lo sería cualquier acontecimiento que no fuese una revolución mundial (y aun eso)– pero éste no es el punto. Lo que es importante es que el empuje de la lucha debe ir en contra-y-más-allá del capitalismo ahora mismo, no en el futuro. Esto introduce un lenguaje de la lucha totalmente diferente, una lógica diferente en la cual la existencia del capital está siempre en controversia. Cada momento se abre como potencialmente revolucionario. No hay espera, no hay paciencia.

No hay mediaciones ni senderos escalonados que nos conduzcan hacia la revolución. El propósito no es construir una fuerza dentro del capitalismo que luego (¿cuándo?) producirá la revolución, sino un romper, un empujar en contra-y-más-allá ahora. Esto significa considerar como punto de referencia directo e inmediato no ya la toma del poder del Estado ni la organización de un movimiento, sino más bien la creación de relaciones sociales que se proyecten en contra-y-más-allá del capitalismo, las relaciones por las que estamos luchando: el comunismo, en otras palabras. Esta cuestión es, a menudo, considerada en términos de lucha prefigurativa, pero sería mejor considerarla directamente figurativa: no como un pre-algo, sino como la creación inmediata de una sociedad alternativa. Por supuesto, la creación directa de relaciones sociales alternativas ha sido siempre una característica de la lucha anticapitalista: es el material de las clásicas huelgas de la clase obrera, el punto que más enfatizan los participantes de la gran huelga minera del Reino Unido, por poner un ejemplo. Pero este aspecto de lucha ha sido, a menudo, ahogado por la teoría ortodoxa que,

generalmente, considera estas cuestiones como secundarias, irrelevantes y hasta contrarias a la disciplina partidaria.

La lucha no es sólo cuestión de contenido, sino de forma, no sólo de qué hacer, sino de cómo lo hacemos. La práctica de la crítica *ad hominem*, es anti-fetichista, de-fetichizante. No hay pretensión de tomar el punto de vista de la totalidad: lo importante es más bien la aspiración a la totalidad, las grietas que se despliegan, y no el partido.

Decir *la revolución ahora* es plantear que la existencia del capitalismo está constantemente cuestionada. No es decir que está por colapsar, sino develar cada momento como conteniendo la posibilidad del cambio radical. Esto significa negarse a proyectar la existencia presente del capitalismo hacia el futuro –ya sea como un paradigma (Hardt y Negri) o una forma de regulación (Hirsch) o, simplemente, como "persistencia" (Binford)–, porque hacerlo es encarcelarnos teóricamente. Lo que nos interesa del capitalismo es su fragilidad, no su fuerza, como diría Lebowitz. Esto no es negar su vigor (que es suficientemente obvio), es simplemente decir que la esperanza de la humanidad está en encontrar la debilidad de esa fuerza, su fragilidad. A diferencia de Lebowitz, interpreto *El capital* no como una teorización de la fuerza del capitalismo, sino de su debilidad, como una teoría de su crisis: el tema de la crisis del capitalismo aparece no solamente en el tercer volumen, está ya presente desde la frase inicial del primer volumen, en el concepto de forma (un concepto frente al cual Lebowitz, como muchos "economistas marxistas", a menudo, están totalmente ciegos). El enfatizar la fuerza del capitalismo nos conduce a una visión de la revolución a largo plazo, con la perspectiva de edificar nuestra contra-fuerza para que algún día podamos escalar las alturas dominantes (tomar el poder), mientras que el enfocar la fragilidad del capitalismo señala la dirección de explotar ahora esa fragilidad, abriendo brechas en la textura de la dominación dondequiera que podamos.

Vivimos, entonces, no dentro del capitalismo, sino en contra-y-más-allá del capitalismo, en todo momento. La ruptura es central, no la Gran ruptura-en-el-futuro, sino la ruptura ahora: ¿cómo hacemos y cómo podemos destruir el capitalismo ahora? No hay un *entretanto*, ningún *dentro del capitalismo* en el cual podamos construir nuestra *teoría de la sociedad*, nuestra acogedora mixtura de teoría izquierdosa y burguesa. No hay mezcla de proceso y estructura porque el punto central no es negar la existencia de la estructura (o identidad), sino afirmar que nosotros somos la rebelión del proceso contra la estructura, de la no-identidad contra la identidad, de vivir en contra del trabajo congelado y muerto.

El capitalismo no "persiste". No tiene duración. Marx dedicó buena parte de su obra a demostrar que el capitalismo no *persiste*: existe únicamente porque nosotros lo generamos. No *persiste* hasta el día en que lo destruyamos: eso es lo que conlleva la noción de revolución-en-el-futuro, en cuyo centro está oculto el concepto burgués de duración. Simplemente se ha olvidado uno de los argumentos centrales de Marx: que *nosotros* construimos el capitalismo (la teoría del valor-trabajo). Si nosotros generamos el capitalismo, entonces, está claro que el capitalismo no *persiste per se*: *persiste* sólo en la medida en que nosotros lo generamos. Si dejamos de reproducirlo, deja de persistir, deja de existir. Si no dejamos de construirlo, entonces, lo estamos construyendo. No hay nada en medio, no hay un estar-fuera y observar inocentemente la persistencia del capitalismo. Estamos en él, con una mano sucia y manchada de sangre y culpa, y la otra tratando de destrozar el capitalismo: estamos, como Penélope, tejiendo y destejiendo al mismo tiempo el capitalismo, pero, ciertamente, no estamos fuera contemplando si su destrucción acaecerá de aquí a cincuenta o a cien años. Si tratamos al capitalismo simplemente como persistiendo perdemos el punto de vista del marxismo y, más importante aún, perdemos la fuente de nuestra capacidad de cambiar el mundo, es decir, olvidamos que el capital depende de nosotros, que los gobernantes dependen de los gobernados. El problema de la revolución no es la destrucción de una estructura externa, sino dejar de crear capitalismo. Cambiar, decisiva y colectivamente, el equilibrio de nuestras dos manos.

En otras palabras, debemos quebrar la historia, aplastar la duración, disparar sobre los relojes. La revolución no es la culminación de la historia, sino la destrucción de la historia y eso quiere decir ya mismo, ahora. La historia no es la edificación de la revolución futura. La historia es una pesadilla de la que estamos tratando desesperadamente de despertar[2]. La revolución debe conducir su carro y su arado por encima de los huesos de los muertos.

El punto de vista de la revolución-en-el-futuro tiende a construir la historia (y el tiempo) como una prisión, como en la visión expresada por Binford (y por muchos otros) en el sentido de que éste es un tiempo de derrota histórica de la clase obrera y que, por lo tanto, debemos actuar de acuerdo a las circunstancias: dejar de lado nuestros sueños de revolución y ponernos a trabajar duramente para comprender el capitalismo-tal-

2. Ciertamente, es también un sueño que estamos tratando de realizar, pero, por el momento, es un sueño que existe en-contra-y-más-allá de la pesadilla.

como-es y en la construcción del movimiento. Esta visión de la historia nos encarcela, limita nuestras expectativas, pone límites "objetivos" a lo que podemos hacer o incluso pensar. El hoy se proyecta sobre el mañana, el mañana en el día después y así hacia adelante, empujando la revolución constantemente más allá del horizonte del pensamiento "realista". Esta visión de la historia adormece los sentidos, limita lo que podemos ver: las características de las luchas de antaño definen lo que percibimos como lucha en el presente. Puede haber derrota, pero mientras sacudimos nuestras cabezas encanecidas ante esa situación, la lucha continúa de manera que, a menudo, ni siquiera la reconocemos. La verdadera derrota ha sido la de una forma de lucha, pero a partir de esa derrota surgen nuevas formas de lucha que estamos solamente aprendiendo a ver. La descomposición de la clase obrera se está transformando (y se ha transformado) en una recomposición, pero quienes ven al mundo mediante los lentes del marxismo de los años setenta no pueden ni quieren verlo.

La historia no está de nuestro lado. Tal vez éste sea el meollo del problema. En el punto de vista de la revolución-en-el-futuro, está el convencimiento de que la marea de la historia regresará a nosotros algún día, ese día las condiciones objetivas estarán maduras (siempre que, por supuesto, hayamos hecho el duro trabajo necesario). Desde ese punto de vista se asume que la humanidad seguirá existiendo dentro de cincuenta años, y siempre. El argumento de la revolución ahora comienza por un sentido de urgencia más agudo. La existencia del capital es una agresión contra la humanidad y esta agresión ha llegado a ser tan virulenta que amenaza con la aniquilación completa de la humanidad. Aunque sea evidentemente cierto que la capacidad creativa de los seres humanos se ha desarrollado hasta tal punto que un mundo muy diferente es posible, la violencia de la agresión capitalista parece estar alejándonos de la realización de esta posibilidad y llevándonos hacia una catástrofe inminente. Por eso es importante pensar la revolución ahora, revolución como una permanente rebelión contra el fluir de la historia.

No significa que la historia no sea importante, pero en el argumento que piensa la revolución ahora, no hay necesidad de rendirle la misma pleitesía como sucede con el argumento de la revolución-en-el-futuro. No importa cómo analicemos nuestra situación histórica presente, la única opción es romper con el capitalismo ahora, tratar de reconocer las vías por las que la gente está ya rompiendo con el capitalismo y tratar de expandir y multiplicar esas vías: nuestra rebelión no depende de la historia. La historia es importante, por supuesto, como la historia de nuestras luchas, pero es importante reconocer que esa historia es la

historia de nuestras luchas contra la propia historia. Sobre todo, la historia no es una fuerza benévola que nos conduce hacia un final feliz, sino más bien todo lo contrario: la historia que estamos haciendo está llena del potencial de otro mundo, pero está yendo muy rápidamente en la dirección contraria. Y viceversa, la historia que estamos haciendo está dirigiéndose muy rápidamente en el sentido contrario, pero está llena del potencial de otro mundo.

Aquí hay dos conceptos de tiempo distintos. El punto de vista de la revolución-en-el-futuro es un concepto que actúa como pivote. La circunstancia revolucionaria funciona como un eje entre dos temporalidades: la temporalidad de la paciencia, la espera, la preparación, por un lado, y la temporalidad de la ruptura y el cambio rápido hacia una sociedad diferente por el otro. El argumento de *la revolución ahora* conlleva también dos temporalidades, pero muy diferentes entre sí. Primero llega la impaciencia, la ruptura, el rompimiento, la revolución de todas las formas posibles apoyada, entonces, por la paciente construcción de un mundo distinto: la temporalidad del explosivo *¡Ya basta!* seguido por la temporalidad del "caminamos, no corremos porque vamos muy lejos". En la primera perspectiva, es la paciencia la que dirige, en la segunda es la urgencia impaciente la que muestra el camino, con la paciencia atrás apoyando.

El tema central es el presente

¿Qué aproximación a la revolución (la revolución-en-el-futuro o la revolución ahora) tiene más probabilidades de conducir hacia la muerte y sepultura del capitalismo? Esto nos lleva al corazón de las críticas ortodoxas a la idea de cambiar el mundo sin tomar el poder: la pretensión de que es totalmente irreal.

Obviamente, no lo sabemos y no podemos saberlo hasta que podamos transformar la sociedad. Posiblemente, ninguna de las dos opciones sea realista: tal vez la revolución no sea (o ya no sea) posible. Tal vez ya no haya posibilidad de escapar del precipicio y la destrucción hacia las que nosotros, lemmings humanos, estamos corriendo a grandes pasos. No sabemos: somos todos buscadores, tratando de encontrar un camino hacia delante o, más bien, tratando de crear un sendero hacia delante, hacia una sociedad diferente. Somos todos compañeros del *no*, aun si nuestra camaradería del *sí* es limitada, aun teniendo conceptos diferentes de cómo construir el sendero.

La idea de la revolución-en-el-futuro me parece completamente irrealista. No en el transcurso de nuestra vida, las condiciones objetivas no son propicias. Y nuestros hijos dirán lo mismo, y los hijos de nuestros hijos. La revolución-en-el-futuro significa, simplemente, posponer indefinidamente la cuestión de la revolución: una dilación indefinida.

El tema central es el presente: la revolución-en-el-futuro nos deja con un enorme vacío. ¿Qué pasa en el mientras tanto? ¿Qué sucede aquí y ahora? El problema es la externalidad del punto de vista. Si pensamos al capitalismo como algo externo a nosotros, como persistiendo sin nuestra intervención activa hasta el día de la revolución, nos convertimos en ciegos ante el hecho de que lo estamos construyendo día a día. Somos nosotros quienes construimos su fuerza. Posponiendo la idea de revolución, no somos neutrales: construimos activamente la fuerza del enemigo al que queremos destruir algún día, empujando las condiciones objetivas cada vez más y más hacia delante. Por cierto, nuestra práctica es muy contradictoria, cualquiera sea nuestro punto de partida teórico. Mi argumento no es beatificante o hipócritamente piadoso ("soy mejor comunista que tú"), lo que me preocupa es la teorización de esa práctica: la forma en que la asunción de que la fuerza y la persistencia y, sobre todo, la externalidad del capitalismo cierra nuestros ojos a nuestro compromiso activo en la generación del capitalismo, al capitalismo lo generamos o lo destruimos y, en la gran mayoría de los casos, hacemos ambas cosas al mismo tiempo, lo hacemos aquí y ahora, no más allá y en el futuro. Aunque nuestra práctica pueda no concordar con nuestra teoría, el argumento teórico es importante porque es un elemento de nuestra práctica. Si, inevitablemente, creamos y destruimos el capitalismo aquí y ahora, entonces, tenemos que pensar en cómo fortalecemos el movimiento de destrucción de capitalismo, aquí y ahora, y cómo debilitamos el movimiento de crear capitalismo, aquí y ahora.

La revolución por grietas, por la apertura de intersticios, una revolución intersticial. Grietas que se desarrollan, se multiplican, se expanden, intersticios que crecen. Pienso que éste es el único camino por el cual podemos pensar la revolución de una manera realista. El mundo está lleno de tales grietas: a veces rechazos pequeños y personales, a veces proyectos colectivos de separarse del Estado y del mercado, a veces rebeliones como la del movimiento zapatista o la explosión de rebeliones en acto en Venezuela, o las luchas obreras contra la extensión de la jornada de trabajo en Francia. El problema no es darle prioridad a una u otra lucha, sino reconocer la ubicuidad del *no*, la unidad de este *no* que contiene muchos noes diferentes y muchos síes diferentes. No se trata de definir

esos noes, enfocarlos en un partido, en un movimiento o en un Estado, sino ayudarlos a quebrar las definiciones, a desarrollarse, extenderse y multiplicarse. No estamos viviendo en un edificio sólido y persistente. Vivimos en un edificio viejo, decrépito, peligroso, lleno de rajaduras ocultas por carteles publicitarios: tenemos que hacer todo lo posible para verlas y hacer que se extiendan y profundicen, multiplicarlas y unirlas, aquí y ahora, hasta que el edificio se desmorone.

Addenda*

"Todo está muy bien –nos dicen–, nos parece excelente si piensas de esa manera, pero ¿no estás siendo un poco escurridizo? ¿Realmente has respondido a las críticas de los otros autores?"

Pienso que la mayoría de las principales críticas han sido tratadas más arriba, pero quizás es mejor ahora tomar algunos de los autores por separado y tratar sus principales argumentos.

Michael Lebowitz afirma que mi libro "representa un profundo rechazo a Marx". Desarrolla su argumento en base a *El capital*, el *Manifiesto Comunista* y *La guerra civil en Francia* (en realidad no se refiere a esta obra, pero habla de la Comuna de París).

Para Lebowitz, *El capital* es "un intento de explicar precisamente cómo y por qué se reproduce el capitalismo". Para mí, no es así. Yo tomo seriamente el subtítulo de *El capital* (al igual que muchos otros), a saber, que intenta ser *Una crítica de la economía política.* En otras palabras, no es una obra de economía política, sino la crítica de la economía política, que atraviesa las categorías de la economía política para revelar la organización auto-antagónica del trabajo bajo el capitalismo, y a partir de este carácter dual fundamental del trabajo pasa a derivar las formas de existencia del capital. Marx describe su propia obra en estos claros términos en el sumario que presenta en el capítulo 48 del tomo 3. Marx dedica el trabajo de su vida a la crítica de la economía política precisamente porque tiene interés en demostrar el carácter transitorio del capitalismo, su fragilidad. Por eso es que presenta la centralidad de la crisis, a la que ya he aludido; de ahí también la centralidad

* Aunque, originalmente, estas apostillas no formaban parte del presente volumen, sí figuraban en la versión definitiva del artículo publicado en *Historical Materialism* que es la base de este texto. Los editores han considerado pertinente su publicación por considerarlas continuidad del tema tratado en este capítulo.

del concepto de la forma, una categoría que aparentemente Lebowitz ha censurado de su trascripción del libro (y con razón, por supuesto; es demasiado peligroso).

Un tema más interesante es el argumento de que me centro más en el fetichismo de la mercancía que en la explotación: "la centralidad de la venta de la fuerza de trabajo es desplazada por la venta de las mercancías; la explotación del trabajo por el fetichismo de las mercancías". Yo habría acertado, sugiere, si hubiera prestado más atención "(como hizo Marx) sobre la producción mercantil como una condición para la explotación del trabajador asalariado". No pienso que pueda hacerse esa separación. En *El capital* Marx se interesa en la forma histórica específica que toma la explotación bajo el capitalismo. En esta sociedad, la explotación es mediada mediante la venta y compra de la fuerza de trabajo como una mercancía. La existencia de la fuerza de trabajo como una mercancía significa inevitablemente que hay una generalización de la producción mercantil y que todas las relaciones sociales están fetichizadas. Esta mercantilización general no es sólo un efecto colateral de la explotación (como parece entenderlo Lebowitz) sino que es inseparable de la forma capitalista de explotación. No sustituyo la explotación capitalista por el fetichismo, como afirma Lebowitz: mi argumento es que son inseparables. No pienso que Marx considere a la producción de mercancías como una mera "condición para la explotación del trabajo asalariado."

¿Qué es lo que está en juego en esta diferencia de interpretaciones? Para Lebowitz, la principal consecuencia de mi interpretación parece ser que me conduce a un "concepto amplio de la lucha de clases", en el que "no hay razón de adjudicar un significado particular a los productores de plusvalía". Para mí, la interpretación de Lebowitz des-radicaliza a Marx. La separación de la explotación respecto de la producción mercantil sugiere que podría ser posible librarse de la explotación en una sociedad productora de mercancías (que podría ser posible tener un mercado socialista, o que el valor podría tener algún papel que jugar en una sociedad comunista), mientras que yo pienso que el argumento de Marx es que la eliminación de la explotación significa la eliminación de la producción y el intercambio de mercancías y por consiguiente una transformación radical en las relaciones entre las personas. La lucha contra el capital no puede ser reducida a la lucha de los productores directos de la plusvalía contra la producción de plusvalía: es inevitable también la lucha contra la producción mercantil por todos los que estamos escindidos por la organización auto-antagónica del trabajo bajo el capitalismo.

El intento de Lebowitz por des-radicalizar a Marx está presente también en su dependencia de los comentarios de Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*. Él prefiere olvidar que luego de la experiencia de la Comuna de París los autores revisaron su comprensión de la revolución y del Estado, comentando que luego de dicha experiencia "este programa se ha vuelto anticuado en algunos detalles. La Comuna probó especialmente una cosa, a saber, que 'la clase obrera no puede simplemente tomar posesión de la maquinaria estatal y ponerla a funcionar para sus propios fines'". En el estudio de la Comuna por Marx en *La guerra civil en Francia*, él le presta gran atención a las formas de organización desarrolladas por la Comuna, formas que son radicalmente diferentes a las del Estado, fundamentalmente asimétricas al Estado. Lebowitz argumenta que Marx concluyó a partir de la experiencia de la Comuna de París que la lucha debería ser librada "a través de un Estado del tipo de la Comuna". Ésta es una expresión de Lebowitz, no de Marx: para éste está totalmente claro que la Comuna de París no es un Estado. Hablar de "un Estado del tipo de la Comuna", es preocupante y peligroso. Es preocupante porque sugiere que Lebowitz no ha comprendido nada del argumento de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, que se basa en la diferencia entre el Estado y una comuna (o consejo). Ha comprendido algunas de las implicancias del argumento que no le gustan, pero no ha comprendido el argumento en sí. Hablar de "un Estado del tipo de la Comuna" (o en verdad un "Estado soviético", una barbaridad relacionada) es profundamente peligroso. Es peligroso porque oculta la distinción y el inevitable conflicto entre dos formas diferentes y antagónicas de relación social: el Estado y la comuna (o consejo). Una desarrollada para excluir a las personas de la determinación de su sociedad, la otra diseñada para articular la autodeterminación social. Esto no es sólo una cuestión de claridad conceptual: el ocultamiento de la distinción ha servido históricamente para justificar la represión de los consejos por parte del Estado en nombre de la clase obrera, para justificar la represión de la clase obrera en nombre de la clase obrera.

Daniel Bensaïd insinúa que me autodesigno "el portavoz teórico" de los zapatistas y se pregunta si soy "el profeta del zapatismo"[3]. Jamás en absoluto he pretendido hablar en nombre de los zapatistas. Como millones de personas, admiro y respeto a los zapatistas, pero eso no significa que sea su portavoz, ni que necesariamente sea acrítico de su discurso o

3. Véase en el presente volumen, págs. 155-171.

su práctica. Afirmo con fuerza esto, simplemente, porque algunos críticos han usado este pretexto para atacar a los zapatistas; pero son dos cuestiones totalmente diferentes.

Bensaïd dice que los zapatistas han hecho de la necesidad una virtud. Que han llegado a la conclusión de que es imposible tomar el poder en México debido a la proximidad de los Estados Unidos y que, en consecuencia, han elegido "no querer lo que ellos no pueden lograr". Esta afirmación puede ser leída en dos sentidos. Por una parte, puede significar que el discurso zapatista es cínicamente manipulador: que, en verdad, ellos quisieran tomar el poder, pero puesto que esto no es realista en México, desarrollan un discurso alternativo acerca de no tomar el poder para encubrir su propia incapacidad, un argumento tonto, por así decir. Por otro lado, podría significar que, dado que tomar el poder no es una opción realista en México, los zapatistas se han concentrado en una estrategia alternativa de construir estructuras autónomas de (anti)poder. Si ése es el argumento de Bensaïd, entonces nos deberíamos preguntar si es un objetivo más realista tomar el poder estatal en Francia o en el Reino Unido. O si Bensaïd, en cambio, está argumentando que la izquierda debería seguir una estrategia similar, es decir, zapatista también en esos países. Es una pena que Bensaïd no desarrolle más claramente su argumento.

La importancia que atribuimos a la historia está claramente relacionada a cómo concebimos la revolución. Si, como sugiero, pensamos en la revolución aquí-y-ahora, entonces debe abandonarse la noción de la historia como trayectoria humana. En este sentido debemos tomar seriamente el consejo de William Blake: "conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos." Ciertamente, es importante reconocer nuestra continuidad con las luchas del pasado, pero esto lo hacemos mejor labrando estas luchas en el suelo de nuestra lucha presente, no construyendo monumentos.

Admito de buena gana que mi consejo de "escupir sobre la historia" haya sido, probablemente, una frase desafortunada. La hipérbole fue provocada por el uso insubstancial de la historia por parte de la izquierda como una manera de evadirse del pensar sobre el significado de la revolución en el presente y, en particular, el uso del término "estalinismo" como comodín argumentativo. Una consecuencia de mi argumentación es que las formas autoritarias de organizar la revolución conducen a revoluciones autoritarias, como lo atestigua la Revolución Rusa; esto es un argumento lógico con una referencia histórica. Entonces, aparece la réplica de los críticos que me contestan: "no, tú debes estudiar el significado histórico del estalinismo".

El concepto de estalinismo es usado para quebrar (y peor aún, para evitar pensar sobre) la relación entre las formas de la organización revolucionaria y el resultado final de la revolución. "Entre el acontecimiento revolucionario y la contrarrevolución burocrática", dice Bensaïd[4]. Y va más lejos cuando esboza el argumento de que podría haber una relación (no "una continuidad estricta genealógica", pues nunca afirmé eso) entre la forma de organización de los bolcheviques y el desenlace de la revolución como si fuera un argumento derechista (una "tesis reaccionaria"), cuando él debería saber muy bien que éste era un argumento sostenido por la izquierda (por ejemplo, Pannekoek) desde la época de la Revolución Rusa.

Historia crítica: sí, por supuesto. Esto ya estaba claro en mi argumento sobre el hecho de que necesitamos "una historia de relaciones rotas, de ansias irresueltas, de preguntas sin responder". Cuando nos dirigimos a la historia no es para hallar respuestas, sino para identificar las preguntas que nos fueron legadas por los muertos. Para responder esas preguntas el único recurso que tenemos es nuestro pensamiento y nuestra práctica. Ahora, en el presente.

Sobre los maoístas y Pol Pot: si seguimos a Marx en su argumento de que nosotros creamos el capitalismo, entonces, la cuestión central de la revolución es cómo dejamos de hacerlo. Ésta no es una pregunta simbólica, como Bensaïd desea presentarla, sino una pregunta muy práctica. En el corazón del pensamiento revolucionario debe estar el rechazo.

Bensaïd dice "Holloway barre de un escupitajo las críticas que le dirigen Atilio Boron, Alex Callinicos, Guillermo Almeyra y yo mismo." No es así: con Boron, Callinicos y Almeyra he debatido los puntos en cuestión, en público, en diferentes ocasiones y en una atmósfera amistosa de respeto mutuo, y mis respuestas escritas a todos ellos han circulado profusamente.

De Angelis, además del punto general sobre la negatividad, que ya ha sido discutido en detalle, afirma que "la cuestión de cómo crea un nuevo mundo el grito ni siquiera ha sido tratada". Eso no es completamente verdad, puesto que los tres primeros capítulos de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* están esencialmente dedicados a esta cuestión. Sin embargo, acepto que ésta no sea una discusión adecuada, ni con el grado de detalle que a De Angelis le gustaría ver. En parte es debido a que la intención de mi libro era más modesta que ésa. Por eso, formulo muy explícitamente (en la página 44) una pregunta: "¿Cómo podemos siquiera *comenzar* a pensar en cambiar el mundo sin tomar el poder?" El objetivo

4. "Gritos y escupitajos", véase en el presente volumen, págs. 172-175.

del libro era abrir la discusión y, ciertamente, ahora siento la necesidad de que esa discusión se profundice.

Detrás de esta objeción de De Angelis hay una cuestión relacionada: que no dedico suficiente atención a la cuestión de la organización. Pienso que aquí hay un problema, una suposición por parte de De Angelis acerca de que la cuestión de la organización y la cuestión del capital son diferentes. Como sabemos, el capital es una forma de relaciones sociales, pero esto significa que es una forma de organización, una forma de reunir los sujetos de una manera que niega su subjetividad; esto se desprende de los detalles de nuestra interacción cotidiana. El fetichismo es una cuestión de organización, y el anti-fetichismo (nuestra lucha por relacionarnos como sujetos, la lucha por la dignidad) es y debe ser el principio básico de la organización anti-capitalista. Esto también es una cuestión de detalle, es la sustancia de la lucha cotidiana en todo el mundo por ahora, librada por conceptos claves como la dignidad, la horizontalidad, el amor. Pero no hay reglas por establecer y de todos modos mi argumento es que más allá de los detalles y problemas de la horizontalidad (excelentemente discutidos por otros)[5] lo que necesitamos es integrar estas muchas luchas conceptualmente en una comprensión del capital y el anti-capital como formas organizativas.

No se comprende el punto de De Angelis sobre los "conflictivos poder-hacer". El contraste entre el poder-sobre y el poder-hacer se relaciona con el antagonismo bipolar en la organización del hacer en la sociedad capitalista: un antagonismo bipolar en el que el hacer existe antagónicamente como trabajo, el valor de uso como valor, el poder-hacer como poder-sobre. Diluir esto en una multitud de poderes-hacer es diluir el antagonismo de clase en una multitud de antagonismos (más bien que ver la multitud de antagonismos como la forma en la que existe la lucha de clases), y eso es un camino que no estoy preparado para seguir, sobre todo porque el análisis de la sociedad capitalista como una sociedad de clases bipolar apunta a desconocer nuestra fuerza y a nuestra dependencia al capital.

Esto nos lleva al comentario de Marcel Stoetzler que argumenta que mezclo tres significados diferentes de negatividad. Probablemente es cierto que hay un deslizamiento de un concepto a otro. De lo que no estoy seguro es que tal deslizamiento sea perjudicial y cuáles son sus implicancias políticas. Stoetzler sugiere que esto conduce bien a una "afirmación (a veces orgullo) de ser un productor-creador-sujeto (burgués), o a su rechazo". Sin embargo, para mí, la combinación del gritar y del hacer en el

5. Véase, por ejemplo, Sitrin (2005) o, más críticamente, Thwaites Rey (2004).

concepto de la negación conduce a una afirmación (y, por cierto, orgullo) de ser hacedores-contra-el trabajo. Muchos de los puntos de Stoetzler son indicaciones muy útiles de las tensiones y contradicciones que existen en el libro. Pero, a menudo, no concuerdo con sus juicios. Cuando dice que "el concepto de 'anti-poder' es peligroso en la medida en que permanece indeterminado", porque –por ejemplo– puede incluir formas antisemitas o aun fascistas del anticapitalismo, este argumento puede ser acertado y este problema debería ser discutido. Pero, pienso que la "determinación" no es tanto una determinación teórica o un proceso de exclusión que sólo puede ocurrir mediante las formas de la articulación de la lucha (la organización por consejos, por ejemplo). Me siento muy satisfecho cuando al final de su comentario dice que "quizás parte del atractivo del libro lo constituya el hecho de que al ser él mismo contradictorio, expresa contradicciones reales". El libro intenta ser un estímulo para avanzar, no una formal declaración correcta de teoría revolucionaria.

Ciertamente, tengo una diferencia con Stoetzler. Al final afirma con perspicacia que "una crítica de las partes débiles del libro puede basarse totalmente en sus partes fuertes o, en otras palabras, que la lectura selectiva puede construir bien un Holloway demagogo, romántico, 'anticapitalista global', o un austero Holloway que propone 'volver-a-Marx-vía-Adorno-y-el-autonomismo-italiano/germano' anti-identidad", y dice preferir al último. Para mí la cuestión no está en preferir a uno o a otro, sino en cómo reunirlos a ambos. *Cambiar el mundo sin tomar el poder* tiene, deliberadamente, dos caras, como Jano: intenta decir a los activistas que para tomar su activismo en serio, deben leer a Marx y hacer teoría con modestia; simultáneamente, también intenta decirle a los austeros teóricos marxistas que deben romper con su austeridad y pensar políticamente y, de este modo, transformar su propia teoría.

En definitiva, el objetivo de este texto, más que defender mi *Cambiar el mundo sin tomar el poder* es retomar el fin último de éste, es decir, promover la discusión, una discusión que avance, que reconozca que todos queremos, desesperadamente, cambiar el mundo, pero ninguno de nosotros sabe cómo lograrlo.

Referencias bibliográficas

ADORNO, Theodor W. (1990) *Negative Dialectics*. Londres, Routledge.

BENSAÏD, Daniel (2003) "La Révolution sans prendre le pouvoir? À propos d'un récent livre de John Holloway", *ContreTemps* (París), núm. 6, febrero, págs. 45-59.

También disponible en la página web de *Herramienta* (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05. En el presente volumen, págs. 155-171.

BINFORD, Leigh (2005) "Holloway's Marxism", *Historical Materialism* (Londres), vol. 13, núm. 4, págs. 251-263.

DE ANGELIS, Massimo (2005) "How?!?! An Essay on John Holloway's Change the World without Taking Power", *Historical Materialism* (Londres), vol. 13, núm. 4, págs. 233-249.

HOLLOWAY, John (2003) "Conduis ton char et ta charrue par-dessus les ossements des morts", *Contre Temps* (París), núm. 8, septiembre, págs. 160-169. Versión española: "Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos", *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 24, págs. 172-180. En el presente volumen, págs. 95-106.

LEBOWITZ, Michael (2005) "Holloway's Scream: Full of Sound and Fury", *Historical Materialism* (Londres), vol. 13, núm. 4, págs. 217-231.

SITRIN, Marina (2004) *Horizontalidad: voces de poder popular en Argentina*. Buenos Aires, Chilavert.

STOETZLER, Marcel (2005) "On how to make Adorno scream: John Holloway's concept of Revolution against Class and Identity", *Historical Materialism* (Londres), vol. 13, núm. 4, págs. 193-215.

THWAITES REY, Mabel (2004) *La Autonomía como búsqueda, el Estado como contradicción*. Buenos Aires, Prometeo.

La imprenta del infierno*

Escribiendo desde el infierno: la crítica corrosiva

Tomo posición en la imprenta del infierno, Joachim Hirsch no. Ésa es la diferencia entre nosotros.

En la imprenta del infierno, de acuerdo con William Blake (2000: 36), los diablos imprimen con "el método infernal, usando corrosivos que en el infierno son saludables y medicinales, haciendo desaparecer las superficies aparentes y descubriendo el infinito que tenían oculto". El grito con que empieza *Cambiar el mundo sin tomar el poder* es un grito desde el infierno. Introduce una gramática negativa, un movimiento contra-teórico que apunta a corroer, a destruir "todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado, y despreciable" (Marx, 1982: 497). Esto, con el propósito de mostrar el infinito que estaba oculto, el poder social del hacer humano.

El movimiento de la teoría es negativo, corrosivo, destructivo. Marx es un ácido que destruye todos los conceptos prefijados, sin parar. En una sociedad que está basada en la negación del poder social del hacer humano, cualquier teoría que apunte a afirmar dicho poder social creativo sólo puede ser negativa, negando la negación de nuestro hacer social. El movimiento negativo, corrosivo, infernal de la teoría es, *al mismo tiempo*, la emancipación teórica del hacer humano. El desvanecimiento de las aparentes (fetichizadas) superficies es *inmediato y directamente* el despliegue del infinito que estaba oculto (el poder creativo del hacer social). *No hay término medio entre corrosión y descubrimiento del infinito*. No hay *nada que necesite ser añadido* al movimiento teórico negativo. No hay *"pero también"*.

---

* Publicado en alemán "Die Drückerei der Hölle. Eine Anmerkung in Antwort auf Joachim Hirsch", *Das Argument* (Berlín), núm. 250, págs. 219-227, 2003. Traducción del original inglés: Marcela Priore y Diego Gil.

Mi argumento puede parecer extremo, intolerante, simplista. No es nada de eso. Lo voy a explicar más suavemente.

Tomo como punto de partida que queremos destruir el capitalismo. Acepto que algunas reformas pueden ser logradas dentro del sistema capitalista, pero nada que seriamente impida la constante agresión destructiva que significa la existencia misma del capitalismo. La teoría, entonces, es parte de la lucha para destruir el capitalismo. El punto de partida de la teoría es un grito contra el capitalismo, el desafío teórico es elaborar ese grito. Entiendo que Joachim comparte este punto de partida.

El capitalismo no es una cosa ni un sistema, sino una forma de relaciones sociales, una forma históricamente específica de organizar las relaciones entre la gente. Es una forma de relaciones sociales la cual deshumaniza, pero esto no significa que prive a algunos transhistóricos humanos de su humanidad. Los humanos son seres sociales, sujetos históricos: "el conjunto de las relaciones sociales" como Hirsch apunta. Sin embargo, se puede decir que el capitalismo nos deshumaniza en el sentido que es un proceso de privación de la unidad de propósitos y acción, la cual nos distingue de los animales. En otras palabras, el capitalismo niega la autodeterminación social humana. Las fuerzas decisivas en la historia humana aparecen no como acciones humanas (hacer social), sino como cosas (dinero, capital, Estado) y (como corolario) los humanos desocializados (George Bush, el sujeto Hollywood). A este proceso de deshumanización se refiere Marx como fetichismo o alienación.

La lucha por destruir el capitalismo es la lucha por destruir la deshumanización, por crear una sociedad basada en la autodeterminación humana, en el reconocimiento de la subjetividad social humana. Teóricamente, esto significa una lucha contra todas aquellas categorías que niegan la subjetividad social, el hacer social, la autodeterminación social, un ataque a todas aquellas categorías que reemplazan hacedores por cosas. Ésta es la lucha desde el infierno, la lucha por corroer las superficies aparentes que niegan la centralidad del hacer social, que niega la autodeterminación social.

Corroer las superficies aparentes, las formas fetichizadas que niegan el hacer social es, al mismo tiempo, mostrar el infinito que está oculto. Negar la negación del hacer social es emancipar el hacer social que está negado. La corrosión de superficies es "la aspiración hacia la totalidad" de la cual habla Lukács. Criticar es recomponer teóricamente las conexiones rotas del flujo social del hacer, emancipar lo que el joven Marx llama "ser genérico" del hombre. Cuando el Marx maduro critica

el valor, emancipa teóricamente el trabajo que crea ese valor pero que es negado por él.

Emancipar significa aquí construir, liberar un potencial, no una esencia. Lo que se descubre cuando uno critica es el hacer, el sujeto. No el sujeto puro, sino el sujeto autoantagonista, el hacer autoantagónico, el hacer que crea su propia negación. Cuando Marx critica el valor descubre no el trabajo puro, sino la dual (y autoantagónica) existencia del hacer humano como trabajo concreto y trabajo abstracto. No hay sujeto puro, pero esto no nos lleva a la inacción, ni nos atrapa dentro de una circularidad de poder sin final. Somos parte del sujeto autoantagonista y tomamos parte en este antagonismo, teórica y prácticamente, por la emancipación (o la construcción) de un hacer social autodeterminante. La lucha contra el capitalismo es siempre contradictoria, por lo cual precisamente, sólo puede ser concebida como una constante y corrosiva antifetichización, crítica y autocrítica, criticando el objeto alienado y el sujeto que produce ese objeto alienado. Es precisamente a causa de la profundidad del autoantagonismo, la profundidad con que el capitalismo nos penetra, que la crítica ataca todo y continúa para siempre corroyendo todo lo que niega el poder creativo del hacer social.

La crítica se mueve corrosivamente sobre las formas fetichizadas, siempre moviéndose contra el fetichismo que nunca deja de invadir. Marx criticó sobre todo las categorías de la economía política, pero su método nos desafía a la crítica de las categorías políticas, de leyes, de sociología, la crítica de todas las formas sociales que niegan el poder social del hacer humano. La crítica corroe toda separación: del ser respecto del hacer; de la existencia respecto de la constitución; quema la homogeneización del tiempo, corroe la duración, destruye la identidad. Probablemente nos empuje hacia la crítica de todos los sustantivos y su disolución en verbos en una constante lucha por afirmar (recuperar, construir) la autodeterminación social del hacer humano.

Perforando con fuego agujeros revolucionarios

El método infernal de la crítica corresponde a cierta comprensión de la revolución. La práctica revolucionaria es perforar con fuego agujeros en la dominación de las cosas, agujereando el capitalismo. Encuentro difícil imaginar la revolución de otra manera.

Hacer estos agujeros no es una fantasía abstracta. Lo hacemos todo el tiempo. Gritamos, besamos, soñamos. Individual y colectivamente

decimos *no* a la imposición del capital, en la fábrica, en la oficina, en las calles, en el hogar. Nos juntamos con otros para crear espacios alternativos, espacios de tiempo en los cuales decimos: "no, aquí no; aquí el capital no rige; aquí determinaremos nuestro propio hacer".

Hacemos esto en el trabajo, en seminarios, en centros sociales, en la Selva Lacandona, en Buenos Aires. Nos rebelamos. La rebelión es el elemento central de la vida de todos los días. Donde quiera que estemos, en el trabajo o fuera del trabajo, hay un millón de maneras en las cuales decimos: "no queremos ser parte de esto, no seremos parte de esto".

La repulsión entre el capital y nosotros es mutua. En una escala cada vez más vasta, el capital está expulsando gente diciéndoles que no son útiles para el capital, forzándolos a buscar otras formas de supervivencia. Y aun si no son expulsados, la constante amenaza de serlo está más presente que nunca.

Estas repulsiones mutuas se juntan y el problema es cómo hacer esto fructífero. La gente dice *no* al capital y el capital dice *no* a la gente y esto hace más fuerte el *no* al capital.

Nos rebelamos, pero la rebelión no es suficiente. Decimos *no*, pero el problema es cómo hacer ese *no* más estridente, como articular los *no*. La rebelión es el punto de partida, pero el tema no es la rebelión, sino la revolución, es decir, cómo la rebelión puede florecer en revolución. El *no* es un agujero en el capitalismo (por supuesto autocontradictorio) pero es el único punto de partida posible. ¿Cómo empezar desde ese agujero y hacerlo más y más grande? ¿Cómo expandirnos, cómo aspirar hacia la totalidad? El fortalecimiento del *no* es el movimiento de la corrosión, la corrosión de todas aquellas formas y categorías que niegan el *no*, que promueven la reconciliación del *no* con el capital. El fortalecimiento del *no* es el movimiento teórico práctico desde el infierno.

Encuentro difícil pensar la revolución como otra cosa que no sea hacer agujeros en el capitalismo y ampliarlos progresivamente. Incluso conceptos de revolución que la interpretan en términos de tomar el poder del Estado están tratando de hacer agujeros en el tejido de la dominación capitalista. La debilidad de estos conceptos es doble. Primeramente, a menudo, se basan en una insostenible idea de una falsa totalidad, es decir, la idea de que la sociedad y el Estado tienen las mismas fronteras, que la sociedad está contenida dentro de las fronteras del Estado. Y en segundo lugar y fundamentalmente, enfocándose en el Estado canalizan el *no* a través de formas que han sido creadas como medios de reconciliación del *no* con la dominación del capital (cf. Foucault, 1992). Vierten la rebelión dentro del molde de la reconciliación.

El fetichismo es la jungla que constantemente invade (desde dentro y desde fuera) las rebeliones y las sofoca. La crítica teórica es el machete que corta esa jungla.

Aquí también es cuestión de avanzar, de plantear y replantear a través de las experiencias la angustiosa pregunta de cómo podemos extender los claros en la jungla, de cómo podemos romper con el capitalismo, de cómo podemos transformar la rebelión (siempre presente) en revolución (desesperadamente urgente).

Pero… ¿también?

El propósito de este texto no es defender mi libro de las críticas de Hirsch. Estoy bastante feliz de aceptar que *Cambiar el mundo sin tomar el poder* tiene deficiencias, que debería haber dedicado más espacio a la discusión de Foucault, Gramsci, la teoría de la regulación, el estudio de luchas particulares, y otros más, incluso de Althusser y Poulantzas. Éste no es el punto importante. Lo que sí es importante es que detrás de las críticas particulares yace una diferencia en nuestra comprensión de lo que la teoría marxista o revolucionaria debería tratar de hacer. Se trata ahora de hacer que esta diferencia sea más explícita para abrir el fructífero debate que tanto a Hirsch como a mí nos gustaría realizar.

El principal tema es el "pero también". Joachim tal vez acordaría con la mayor parte de los argumentos previos aunque sin usar el mismo lenguaje: después él añadiría un *pero también*. Él reconoce la importancia de la crítica y busca complementarla con el análisis positivo. No ve la crítica como inmediatamente emancipadora, pero busca categorías intermedias, formas de teorizar lo que existe. De esta manera, dice en uno de los párrafos centrales de su texto:

> El llamamiento a la negación, a la ruptura con lo que existe, a no-participar-más es, sin dudas, importante, pero eso nos hace avanzar políticamente sólo si está combinado teóricamente con un análisis preciso de las cambiantes formas de la reproducción capitalista, y sus transformaciones históricas concretas; en resumen, de todo aquello que Holloway denuncia genéricamente como teoría que legitima las relaciones existentes.

Esto es, pienso, una explicación precisa del enfoque de Joachim. Él combina una crítica negativa con un análisis preciso de las formas cambiantes de la reproducción capitalista. Esto ha sido una característica de su trabajo durante años.

Este comentario parece sensato y correcto. Necesitamos la teoría crítica, por supuesto, pero también necesitamos un análisis preciso del desarrollo capitalista. Como sea, reflexionando la aparentemente tan clara y correcta aseveración se disuelve en el sin sentido. ¿Qué significa "un análisis preciso de las cambiantes formas de reproducción capitalista"? ¿Cómo podemos complementar la crítica negativa con un análisis preciso de las cambiantes formas de reproducción del capitalismo? La crítica negativa confronta las categorías del pensamiento social y busca mostrar que son categorías fetichizadas, categorías que ocultan el poder del hacer social. La teoría negativa busca abrir esas categorías para exhibir lo que yace oculto. Si usamos esas categorías sin abrirlas (como la base del análisis preciso) no estamos complementando la crítica negativa, sino negándola, jugando una parte activa en el cierre de la categoría. Si somos consistentes e insistimos en abrir las categorías, entonces, ningún "análisis preciso de las cambiantes formas de reproducción capitalista" es posible. Lo que parece sensato (la combinación del análisis preciso y la crítica negativa) no tiene, en efecto, ningún sentido.

Muchas de las críticas que se han hecho (no sólo por Joachim) a *Cambiar el mundo sin tomar el poder* se desarrollan bajo la forma de: "sí, la discusión del fetichismo y la crítica es muy buena, *pero también*...". Pero no hay un "pero también". La teoría revolucionaria no es otra cosa que crítica, un movimiento de corrosión directo desde el infierno. La lucha de clases es el movimiento del fetichismo y contra el fetichismo. No hay nada fuera de eso.

La idea de un "pero también" significa que hay algunas categorías científicas más allá de la crítica. La crítica teórica dice "las relaciones sociales existen en la forma de relaciones entre las cosas: la ciencia es la crítica de esas formas". ¿Qué lugar hay para un *pero también*? O tomamos las categorías fetichizadas como se presentan, con lo cual nuestro "análisis preciso" no es científico ni exacto, o criticamos esas categorías para descubrir la supresión antagonista del hacer social que esas categorías ocultan, con lo cual nuestro análisis es científico, pero todavía no es exacto. No hay categorías intermedias, términos medios entre lo que reproduce el fetichismo y aquello que lo critica. Entonces, este *pero también* no es más que un juego, una estrategia de inmunización, una manera cortés de decir: "sí, leí tu argumento, pero no lo entiendo y, de cualquier forma, no lo tomo en serio".

Que Joachim quiera usar la estrategia de inmunización del *pero también* es comprensible porque mi argumento es, por supuesto, dirigido contra él, entre otros. Muchos teóricos marxistas viven precisamente en

la esfera del *pero también*, por lo que *Cambiar el mundo sin tomar el poder* es o debiera ser para ellos una abominación. Lo terrible es que el *pero también* inevitablemente fortalece lo que todos queremos destruir porque se basa en los fetiches, las ilusiones reales del capitalismo.

El *pero también* viene, por supuesto, con cuestiones adjuntas: "es una buena discusión del fetichismo, pero también deberías haber añadido un poquito de lo que dicen aquellos que dicen lo contrario, tales como Gramsci, Althusser, Poulantzas, teoría de la regulación, un poquito de esto, un poquito de aquello". El problema es, precisamente, lo opuesto. ¿Cómo podemos pasarle el peine fino a nuestra teoría? ¿Cómo podemos escribir directamente desde el infierno? ¿Cómo podemos hacer claro nuestro argumento?

Tal vez, el afilado aguijón del ataque en este *pero también* sea la crítica del enfoque paradigmático. En mi libro, la crítica se vuelve, en particular, contra el reciente libro de Hardt y Negri, pero obviamente se aplica igual a Joachim Hirsch y para todos aquellos que teorizan el capitalismo a través del prisma de fases tales como fordismo, posfordismo, etcétera. También, por supuesto, a toda la tradición del análisis marxista: los marxistas han buscado siempre entender "la fase actual del desarrollo capitalista". El trabajo de Joachim en esta dirección es sólo más sofisticado y estimulante que la mayoría. De nuevo, parece obviamente correcto: por supuesto que queremos saber cuál es la fase actual del desarrollo capitalista para poder entender que está sucediendo y pensar nuestras estrategias de acuerdo a ello.

Y otra vez no; inicialmente analizar la fase del desarrollo capitalista es contar la historia desde arriba (la historia de la dominación), cuando nuestra tarea es más bien abrir la dominación, mostrar que el movimiento de la dominación es el movimiento de su dependencia respecto de nosotros, respecto de la transformación de nuestro hacer en trabajo explotable. En segundo lugar, y crucial, hablar de una fase actual o paradigma del desarrollo capitalista es proyectar la existencia del capitalismo en el futuro, darle una duración y una normalidad, cuando nuestra teoría debería moverse en dirección opuesta mostrando que el capitalismo existirá mañana sólo si nosotros lo creamos mañana. Nuestro problema no es establecer la normalidad de la dominación, sino romperla. El tema no es tanto destruir al capitalismo, sino dejar de producirlo.

Pero, entonces, ¿cómo podemos hablar de lo que está sucediendo en el mundo, acerca de la agresión de los Estados Unidos contra el Iraq, por ejemplo? Contándolo desde abajo, en términos del movimiento de la dependencia del capital respecto de nosotros y su huida de esa dependencia.

El análisis (y la historia) no pueden ser vistos como separados de la crítica, no pueden ser un *pero también*, el análisis y la historia deben ser vistos como parte del movimiento de la crítica, parte del constante esfuerzo para recuperar "el verdadero sol" del hacer humano en un mundo que constantemente lo niega. Pero, si aceptamos que es difícil narrar (sin simplificar) el mundo en términos de la fuerza de nuestro propio hacer, ¿no necesitamos un relato intermedio que nos lleve en esa dirección? Tal vez sí, pero, entonces, el relato es una definición que se niega a sí misma, que apunta a su propia superación. Éste no es un análisis exacto y no debería presentarse como tal: no debería asumir que la existencia del capitalismo mañana será algo normal, sino más bien debería tratar de articular el horror y el asombro sobre la posibilidad de que mañana podamos recrear la opresión que nos destruye. ¿Absurdo tal vez? Pero no más absurdo que la revolución. Y éste es el eje sobre el que gira todo. Sin ese asombro, la revolución es imposible.

El *pero también* es tanto político como teórico. Las críticas a *Cambiar el mundo sin tomar el poder* de quienes dicen que el fetichismo es importante *pero también*… tienden a argumentar que las luchas antiinstitucionales son importantes, *pero también*... el control del Estado es importante. En el caso de Joachim el *pero también* apunta a una inevitable permanencia de la fetichización:

> la pregunta de si y cómo una sociedad libre y diferenciada necesitaría formas objetivas, es decir, en efecto, una objetivación específica, que podría ser una cuestión no simplemente de abolir éstas, sino de manejar estas formas objetivas conscientemente, de subsumir la fetichización en un sentido hegeliano, para decirlo así, no está planteada.

El problema del *pero también* tanto teóricamente como políticamente es que encierra una contradicción en la apariencia de una simple conjunción. O sea, teóricamente, la crítica del fetichismo es importante *pero también* el análisis exacto sobre la base de las categorías fetichizadas es importante. Prácticamente la lucha anti-Estado es importante *pero también* la lucha institucional es importante (y el reconocimiento de la permanencia inevitable de las instituciones fetichizadas). Pero no: el análisis sobre la base de las categorías fetichizadas fetichiza, y la lucha institucional institucionaliza la lucha. Hay un antagonismo aquí que el *pero también* oculta. En la práctica lo que queda oculto no es sólo el antagonismo, sino la primera parte de la oración, lo que se concedió graciosamente como elemento importante (la crítica, la lucha antiinstitucional).

Obviamente, esto no es un argumento para evitar todo contacto con el Estado, con el dinero, o con otras formas capitalistas de relaciones sociales. Éstas no pueden ser evitadas, exactamente como nuestro pensamiento no puede evitar las categorías fetichizadas. El problema es cómo confrontar estas relaciones y estas categorías con dignidad, cómo confrontarlas críticamente, en la teoría y en la práctica.

Un proverbio del infierno

Soy consciente de que en este texto no he contestado a todas las críticas que hace Joachim Hirsch. Éste no ha sido mi objetivo. Mi objetivo ha sido más bien delinear lo que veo como la diferencia fundamental en nuestro enfoque. He intentado hacer esto tan agudamente como me ha sido posible. No pretendo tener la línea correcta: la teoría como la práctica es necesariamente experimental, una pregunta, es decir, parte de la lucha para crear un mundo diferente, pero desconocido. Hirsch es parte de esta misma lucha. Dentro de la misma lucha deberíamos adoptar como lema uno de los proverbios infernales de Blake: "La oposición es la verdadera amistad".

Referencias bibliográficas

BLAKE, William (2000) [1793] *El matrimonio del cielo y del infierno*. México, Ediciones Coyoacán.

HIRSCH, Joachim (2003) "Macht und Anti-Macht", *Das Argument* (Berlín), núm. 249, vol. 45, págs. 34-40. También disponible en la página web de *Herramienta* (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05. En el presente volumen, págs. 118-126.

FOUCAULT, Michel (1992) *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones La Piqueta.

MARX, Karl (1982) [1843-1848] "En torno a la *Crítica de la Filosofía del Derecho* de Hegel. Introducción", en MARX y ENGELS, *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica.

Gente común, es decir, rebelde*

> Somos mujeres y hombres, niños y ancianos bastante comunes, es decir, rebeldes, inconformes, incómodos, soñadores. Subcomandante Marcos, *La Jornada* (México), 04/08/1999

Esta simple afirmación es una bomba teórica.

Observa la gente común alrededor tuyo, ¿son rebeldes? Mira a la señora en el supermercado. ¿Es una rebelde? El hombre en su coche y la señora mayor caminando por la calle o esos niños regresando de la escuela. ¿Son rebeldes?

Parece absurdo. Toda esa gente se ve pacífica, haciendo sus quehaceres cotidianos. ¿Cómo podemos decir, entonces, que son rebeldes?

Para decir que son rebeldes los tenemos que ver a través de una mirada infrarroja, percibiendo algo en ellos que no es visible desde afuera. Parecen tan calmos. Decir que son rebeldes es verlos como volcanes sofocados.

Entramos a un mundo extraño, a otra dimensión del pensamiento, en la cual todo es inestable. Las personas que son volcanes sofocados no son lo que parecen ser. Pero más que eso: no son lo que son. Están al borde de hacer erupción, de estallar. Esa mujer que va caminando tranquila por la calle, en realidad, está en el aire, va a volar o a caer.

La afirmación extraña de que la gente común es rebelde es el núcleo de la política zapatista. Muchas veces Marcos ha contado la historia de cómo el grupo original de revolucionarios quería hablarles a la gente de la selva Lacandona sobre el capitalismo, la opresión y la revolución, y de cómo, entonces, en lugar de hablar, aprendieron a escuchar y descubrieron que la gente ya era rebelde. El tema se enfatiza otra vez en la imagen

---

* Publicado en *Chiapas* (México), núm. 16, 2004, Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México-Era. Traducción: John Holloway.

de los Caracoles y la política de hablar-escuchar que conlleva. Podríamos pensar que con la afirmación de que la gente común es rebelde están hablando sólo de los indígenas, que los quinientos años de opresión los convirtieron en rebeldes naturales. Pero eso sería reducir el zapatismo a un movimiento indígena, es decir, pensar en los zapatistas como un "ellos" con los cuales expresamos solidaridad, pero sin sentirnos directamente interpelados. Pienso que el desafío zapatista es mucho más directo y profundo, que es un reto a mirar la gente en la calle o en el supermercado y entender que ellos también son rebeldes, como nosotros.

La afirmación de que la gente común es rebelde la podemos rechazar como absurda (romántica, pero irreal), o bien la podemos aceptar y, entonces, seguirla al mundo extraño al cual nos invita. En ese mundo, las personas son volcanes sofocados, inquietas, se proyectan más allá de sí mismas, se desbordan. En la superficie tienen una identidad, pero bajo el aspecto de la identidad está la fuerza de la no identidad. Éste es el mundo del arte y la literatura, del psicoanálisis, de la poesía y no de la prosa, del subjuntivo. Éste es el mundo del pensamiento dialéctico, en el cual según Adorno (1986: 13) la presencia de "lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad" es central, el mundo de la esperanza donde el anhelado *todavía no* está ya presente como fuerza motriz (Bloch, 1979).

Decir que las personas que vemos en la calle son rebeldes, aunque no se estén rebelando de manera visible en este momento, es verlas como contradictorias y divididas en contra de ellas mismas. Son rebeldes y no rebeldes al mismo tiempo. Su rebeldía es una rebeldía reprimida. Su subjetividad está contenida en este momento, pero no de modo inherentemente limitada. Al contrario: si son rebeldes, su subjetividad se está desbordando, rompiendo los límites que la contienen; su potencial es infinito.

Implícito en la afirmación zapatista de que ellos son gente común, es decir, rebeldes, está la contraposición con la opinión expresada por Lenin en el *¿Qué hacer?* En esta obra, Lenin (*op. cit.*: 142) sostuvo que los obreros por sí solos podían llegar únicamente a lo que él llamaba una conciencia *tradeunionista*, es decir, que podían concebir la lucha tan sólo dentro del sistema capitalista.

> La historia de todos los países atestigua que la clase obrera, exclusivamente con sus propias fuerzas, sólo está en condiciones de elaborar una conciencia tradeunionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra los patrones, reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etcétera.

La conciencia revolucionaria de la necesidad de ir más allá del capitalismo tenía que ser introducida desde afuera, por los revolucionarios profesionales del partido.

Los obreros de Lenin son muy diferentes a la gente común de los zapatistas. Los obreros de Lenin son limitados, contenidos dentro de ellos mismos. Están contenidos dentro de su papel en la sociedad, están definidos. Pueden ir más allá de sus límites tan sólo si son llevados de la mano por gente externa, por revolucionarios profesionales. Hay una brecha entre las capacidades de la clase obrera y la revolución social. Esta brecha sólo se puede llenar con una serie de pasos intermedios, de los cuales los dos más importantes son la construcción del partido y la toma del control del Estado. Así, la revolución se concibe en términos de un número de pasos esenciales: clase obrera limitada-construcción del partido-toma del poder estatal-instrumentación de la revolución social.

Hic Rhodus, hic salta! La revolución se nos presenta como un reto aparentemente imposible. Tenemos que dar un salto gigante a otra sociedad, una sociedad que se vislumbra en la distancia, al otro lado del mar. ¿Cómo podemos realizar el salto? Para Lenin, y para el pensamiento ortodoxo en general, la respuesta es poner andariveles. La clase obrera está limitada, pero con la dirección de los revolucionarios puede saltar de la playa en donde está ubicada *(A)* a la construcción del partido *(B)*, de ahí a la formación de alianzas con otros sujetos limitados *(C)*, a la toma del poder estatal *(D)* y, por último, a la revolución social *(E)*. Salta de *A* a *B*, luego a *C* y a *D*, para aterrizar en *E*. Llega a la tierra prometida en cuatro zancadas. El problema está resuelto. En realidad, no lo está. No funciona así. Porque la sociedad anhelada es una isla en el cielo y no en el mar, y la única forma de llegar es volando, los andariveles no sirven para nada.

En otras palabras, si partimos de un sujeto limitado e identificado, el camino hacia adelante se puede concebir sólo en términos de pasos limitados y previsibles, pero estos pasos sólo pueden conducir a una sociedad limitada e identificada (como la Unión Soviética), que no es la meta adonde queremos llegar. Los rebeldes no están sometidos a estas limitaciones, son sujetos que desbordan, que traspasan los límites, gente que niega cualquier definición o identificación. Si queremos pensar en la gente común como rebeldes, como proponen los zapatistas, tenemos que romper con la forma positivista e identitaria de pensar que conduce a resultados positivistas e identitarios.

Estamos en presencia de dos lógicas bien diferentes. La posición ortodoxa parte de un sujeto definido y limitado, y concibe la revolución como

una serie de pasos. Un tema central es el de la conciencia. El sujeto limitado no tiene una conciencia revolucionaria, por eso es necesario llevar la conciencia a los obreros. Esto conlleva una política de explicar, de hablar. La revolución se entiende en términos de prosa. Esto tiende a conducir a cierto estilo de escribir, en el cual el objetivo es ganar puntos en contra de aquellos que tengan otra perspectiva en lugar de discutir y expresar dudas; en lugar de escuchar, el objetivo es callar. Ya que los revolucionarios tienen que explicar, nunca pueden decir "no sé, no sabemos". Dentro del concepto mismo de revolución está una idea de autoridad, de liderazgo, de jerarquía que encaja fácilmente con el Estado y el poder.

En la segunda lógica, el sujeto no es inherentemente limitado, sino explosivo-pero-contenido. La revolución no es cuestión de dar una serie de pasos, sino de expresar la rebeldía contenida. No hay pasos intermedios. El problema no es llevar la conciencia desde fuera, sino sacar el conocimiento que ya está presente, aunque en forma embrionaria, reprimida y contradictoria. La tarea es como la del psicoanalista que intenta hacer consciente lo que es inconsciente y reprimido. Nada más que no hay ningún psicoanalista fuera del sujeto: el psicoanálisis sólo puede ser un autoanálisis colectivo. Ello conlleva una política no de hablar, sino de escuchar, o mejor, de hablar-escuchar. El proceso revolucionario es un proceso colectivo de llegar-a-hacer-erupción por parte de los volcanes sofocados. El lenguaje y el pensamiento de la revolución no pueden ser una prosa que vea los volcanes como montañas; son necesariamente una poesía, una imaginación que busca llegar a las pasiones invisibles. No es un proceso irracional, pero comporta una racionalidad distinta, una racionalidad negativa que parte no de la superficie, sino de la fuerza explosiva del *no* reprimido. Este enfoque no significa asumir de forma romántica que la gente es "buena", sino que parte de la consideración de que en una sociedad basada en el antagonismo clasista todos estamos marcados por este antagonismo, todos somos autocontradictorios; no hay nadie que se pueda elevar por encima de estos antagonismos para mostrarnos el camino. La única forma de avanzar es a través de la autoarticulación colectiva de nuestras psicosis.

Por un lado la lógica del partido, por el otro una lógica menos definida. No estoy hablando de la combustión espontánea individual, sino de una forma de organización que toma como base la rebeldía y dignidad de la gente, y pone la autodeterminación colectiva en el centro. Ésta es la tradición de los consejos (o soviets). Las dos tradiciones organizativas existen en el movimiento comunista, pero la forma consejista, por su naturaleza, es menos definida, más fluida y abierta.

El partido, como forma de organización, proviene del entendimiento inicial del sujeto como ser limitado, definido. El partido es una organización que conlleva jerarquía, autoridad, orientación hacia la conquista del poder estatal.

El consejo es la forma de organización que mejor expresa la sentencia de que *somos gente común, es decir, rebeldes*. Es el proceso colectivo que hace posible la destilación de un *nosotros* revolucionario. La diferencia entre el enfoque partidista y el de los consejos no es simplemente una cuestión organizativa, sino de toda una construcción teórica. En el enfoque consejista no hay ningún modelo que se pueda aplicar. De modo inevitable, es cuestión de hacer el camino al andar. El enfoque es necesariamente abierto, porque el movimiento es un movimiento de autodeterminación. El comunismo es el movimiento de autodeterminación en contra del mando del capital. Eso significa que no hay certezas, no hay un camino claro a seguir, ni un modelo que aplicar. Para algunos esta incertidumbre inevitable es desquiciante: prefieren un camino definido, alumbrado por la autoridad.

A muchos, lo que nos emociona del levantamiento zapatista es que ha manifestado desde el inicio que no siguen la lógica del partido. Lo relevante de los zapatistas no viene sólo del hecho de que se levantaron en un momento en que parecía que la revuelta estaba muerta o profundamente dormida, sino también de cómo lo hicieron, de la inventiva, el lenguaje, la apertura. Desde el principio su lógica ha sido la de *somos gente común, es decir, rebeldes*, y su caminar hacia adelante ha sido un experimentar constante, un caminar preguntando.

En otras palabras, el levantamiento zapatista ha sido la expresión más clara de lo que Sergio Tischler (2003) llama la crisis del canon leninista. Este canon, basado en la idea de que la revolución significaba pasar por los pasos de construir el partido y tomar el poder estatal, dominó el pensamiento revolucionario del siglo XX. El colapso de la Unión Soviética puso en claro para todos que esta forma de concebir la revolución había fracasado en su intento de transformar la sociedad conforme a los sueños de los revolucionarios.

Un resultado de la crisis del canon leninista ha sido el auge de un enfoque revolucionario alternativo, consejista. La crítica al modelo partidista de la revolución siempre ha sido una veta importante del pensamiento revolucionario, desde la Comuna de París a los soviets de 1905 y 1917, a los consejos desarrollados en tantos procesos revolucionarios. Un hilo argumental teorizado de manera explícita por Pannekoek y el movimiento consejista de la primera mitad del siglo pasado. Sin embargo, los últimos

años han visto un auge importante del pensamiento consejista. Con ello no quiero decir que se han organizado consejos obreros para asumir el control de las fábricas (aunque se ha dado en algunos casos), sino que se han desarrollado muchas formas de organización enfocadas no en llevar conciencia a las masas, sino en hacer explícita una rebeldía que ya está presente. Estas formas de organización enfatizan la horizontalidad en lugar de la verticalidad, la apertura en lugar de la autoridad. La dignidad, es decir, la rebeldía de la gente común en contra de todo lo que humilla y deshumaniza, es una idea central (véase Zibechi, 2003).

Las dos formas de concebir cómo cambiar el mundo, el enfoque partidista y el enfoque del consejismo, coexisten dentro del movimiento anticapitalista de hoy. Me parece bien que coexistan en un mismo movimiento, porque todos estamos luchando en contra del capitalismo, pero no por eso deberíamos dejar de reconocer y discutir las diferencias. Sería un error grave pensar que porque este movimiento es plural, las diferencias de enfoque internas no deberían ser tema de discusión. Los movimientos en los cuales no hay discusión mueren de aburrimiento. Para que un movimiento sea saludable tiene que haber discusión, para que entendamos cuáles son nuestras diferencias y por qué, sin embargo, somos parte del mismo movimiento.

Los dos enfoques coexisten, pero hay una tensión enorme entre ellos, en la teoría y en la práctica. Esta tensión se expresó de la manera más dramática y famosa en la liquidación del levantamiento de Kronstadt en 1921, pero está presente en las luchas cotidianas en una forma mucho menos evidente. Se puede ver, por ejemplo, en las quejas de miembros de las asambleas barriales argentinas de que algunas de estas asambleas fueron destruidas por la intervención de los grupos de izquierda que trataron de imponer una política más tradicional y estadocéntrica dominada por los lineamientos de los partidos; o bien en la queja por parte de los miembros de los partidos de que el movimiento actual es inmaduro porque no tiene un programa de transición.

Desde el punto de vista de los partidos, la existencia de los consejos u otras formas experimentales de organización y lucha es contradictoria. Por un lado son la manifestación de la lucha de clases, pero por el otro, para que hagan una aportación al movimiento revolucionario es importante integrarlos a la tarea principal de construir el partido para después conquistar el control del Estado y transformar la sociedad. Si no se dejan canalizar de esta forma es porque son políticamente inmaduros, imbuidos por ideas posmodernas y reaccionarias. Desde esta perspectiva, los consejos y otras organizaciones son una etapa inmadura del movimiento

revolucionario, y la tarea del partido es ayudarlos a madurar, subordinándolos a la meta superior de tomar el poder. No se reconoce que los consejos tienen una lógica, una meta y un concepto distintos de cómo cambiar el mundo.

Sobre los argumentos de Boron

El comentario de Atilio Boron sobre *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, publicado en el número 15 (2003) de la la revista mexicana *Chiapas*, es una de las críticas más articuladas desde una perspectiva partidista. Llama la atención que él –como varios otros– ponga mi libro junto con *Imperio* de Hardt y Negri como objeto de crítica, porque los dos libros tienen muy poco en común. Surgen de tradiciones teóricas distintas y desarrollan argumentos muy diferentes. Lo que sí tienen en común es que ambos han tenido la fortuna de ser ampliamente discutidos por gente comprometida en las luchas para expresar la rebeldía en formas no partidarias.

Estas luchas, vistas desde una perspectiva partidaria, son inmaduras porque no formulan un programa claro ni un proyecto de nación, no ofrecen ninguna perspectiva de tomar el poder estatal y resisten ser canalizadas dentro de las estructuras partidarias. Por tanto, los libros que forman parte de este movimiento tienen que ser inmaduros también.

Boron (2003: 161) concluye su argumento escribiendo:

> Para retomar el hilo de nuestra argumentación, la conclusión es, entonces, que las propuestas de Hardt, Negri y Holloway son la proyección sobre el plano de la producción intelectual […] del reflujo experimentado por las fuerzas populares a partir de finales de los años setenta.

Esta apreciación de las luchas actuales es crucial para Boron, y otros que proponen una argumentación semejante. Ven el período desde finales de los setenta como una fase de reflujo de la lucha de clases. Aunque insisten en la importancia de estudiar la historia, están totalmente ciegos respecto a la historicidad de su propio argumento. No ven que el canon leninista (o gramsciano, ya que hay muy poca diferencia) que ellos defienden fue la perspectiva dominante durante cierto período de la lucha de clases. La crisis del capitalismo de los años setenta fue también una crisis de las formas de organización del movimiento anticapitalista. El período desde entonces ha visto la emergencia de nuevas formas de lucha de clases que han surgido de la crisis del canon leninista. Descalificar estas nuevas formas de lucha como "un reflujo", o como inmaduras

o posmodernas-y-por-lo-tanto-reaccionarias es ignorar por completo el acondicionamiento histórico de su propia visión, de su propio argumento.

Un aspecto de esta ceguera es el que corresponde a la cuestión de la forma, una categoría que es tan central para el argumento de Marx (aunque no tanto en el de Lenin, Gramsci o esa otra persona rara que se llama Marx-y-Engels). Un elemento central del énfasis de Marx en la cuestión de la forma es la idea de que las relaciones sociales son históricamente específicas. De ahí el argumento de que el valor, el dinero, el Estado, la ley y el poder (en el sentido de poder-sobre, poder de una persona sobre otras) son formas históricas específicas de relaciones sociales, que no existirían en una sociedad comunista y autodeterminante. Para Boron (*op. cit.*: 153), la cuestión de la forma no juega ningún papel:

> Por más que nos disgusten, la realidad es que las relaciones de poder aparecieron sobre la faz de la tierra junto con las formas más primitivas de la vida animal, como lo ha comprobado hasta el cansancio la sociobiología, y no parece que vayan a desaparecer a fuerza de lamentos y plegarias. Si las jerarquías y las dominaciones, con todas sus secuelas degradantes y opresivas, acompañaron a la especie humana desde los albores de su existencia, nada autoriza a pensar que la disolución de las relaciones de poder pueda plantearse, programáticamente, como un objetivo inmediato de una fuerza revolucionaria, especialmente si ésta renuncia a la conquista del poder político.

¿Por qué suena tan familiar este argumento? La naturaleza humana, la naturaleza animal, la sociobiología han probado… pero la naturaleza humana, la naturaleza animal, la sociobiología han comprobado "hasta el cansancio" que el comunismo es un sueño ridículo, que no puede haber otro mundo, que la violación de las mujeres es natural. Entonces, ¿para qué seguir luchando por un mundo mejor? ¿Por qué no aceptamos la destrucción de la humanidad por el capitalismo? La sociobiología ha comprobado, sin duda, que esta destrucción es inevitable.

Pero, por supuesto, si el poder-sobre es inevitable, una característica natural de la existencia humana, entonces, la única revolución que se deja concebir es una revolución que sustituye el poder de un grupo por el de otro. Y así estamos de regreso en el canon leninista y su crisis. Para Boron no existe tal crisis. A las millones de personas que rechazan esta visión de la revolución no hay que tomarlas en serio: simplemente están equivocadas.

La ceguera de Boron –y otros– respecto a la crisis del canon leninista significa un intento de imponer en las luchas vivas las viejas formas

autoritarias fracasadas, muertas y enterradas desde hace mucho. No pienso que podamos ver la ola actual de luchas como un "reflujo". En lugar de medir las luchas de hoy por los estándares abstractos de un pasado idealizado es mejor enfocarnos en ellas y en todos los problemas que enfrentan. Preguntando caminamos, preguntando y celebrando los diez años del levantamiento zapatista.

Referencias bibliográficas

ADORNO, Theodor W. (1986) *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus.

BLOCH, Ernst (1979) *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar.

BORON, Atilio (2003) "Poder, contrapoder y antipoder. Notas sobre un extravío teórico-político en el pensamiento crítico contemporáneo", *Chiapas* (México), núm. 15, págs. 143-162. En el presente volumen, págs. 127-147.

LENIN, Vladimir I. (1975) [1902] "¿Qué hacer?", en *Obras escogidas*, tomo II. Moscú, Editorial Progreso.

TISCHLER, Sergio (2003) "La crisis del canon clásico de la forma clase y los movimientos sociales en América Latina", inédito.

ZIBECHI, Raúl (2003) *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*. La Plata (Argentina) y Montevideo, Letra Libre y Nordan Comunidad.

Dos grietas*

El péndulo de Poe

¿Cómo veo el mundo tras la invasión al Iraq?

La imagen que pasa siempre por mi mente es la de una pesadilla inspirada en un relato de Edgar Allan Poe. Nos encontramos todos en un cuarto con cuatro paredes, piso, techo y ninguna ventana ni puerta. El cuarto está amueblado, y algunos estamos sentados cómodamente, otros no. Algunos no se dan cuenta, pero las paredes están avanzando gradualmente hacia adentro, a veces más lento, a veces más rápido, haciendo que todos nos sintamos más incómodos, avanzando todo el tiempo, amenazando con aplastarnos hasta matarnos.

Hay discusiones en el cuarto, pero tienen que ver sobre todo con cómo acomodar los muebles. Parece que las personas no ven el movimiento de las paredes. De vez en cuando se llevan a cabo elecciones sobre cómo colocar los muebles. Estas elecciones no son carentes de importancia: hace que algunas personas estén más cómodas, otros menos, incluso puede que afecten la velocidad a la cual avanzan las paredes, pero no hacen nada por parar su implacable avance. Lula no es lo mismo que sus oponentes, Kirchner no es lo mismo que Menem, López Obrador no sería lo mismo que Madrazo, Gore no habría sido lo mismo que Bush: sin embargo, ninguna reubicación de los muebles hace algo por parar el asalto implacable de las paredes. Y mientras más avanzan las paredes, más da la impresión de que las personas lo aceptaran como algo normal.

Sin embargo, hay personas dentro del cuarto que dicen que la cuestión importante no son los muebles, sino cómo parar las paredes antes de que muramos todos por aplastamiento. Nos golpeamos contra las paredes, damos con las cabezas contra los muros intentando descubrir una

* Publicado en *La Guillotina* (México), núm. 51, 2003. Traducción: Anna-Maeve Holloway.

grieta, intentando encontrar una manera de atravesarlas, gritando "¡déjenos salir, queremos construir otro mundo!". Y empezamos a darnos cuenta de que no somos sólo algunos; que muchos, quizá todos, estamos golpeando nuestras cabezas contra las paredes de la "realidad" que avanzan, sólo que algunos lo hacen de manera tan discreta que, al principio, ni siquiera nos damos cuenta.

¿Pero cómo podemos salir? ¿Cómo podemos abrirnos paso hacia otro mundo? Vemos que las paredes están construidas con una fina mezcla de trabajo alienado, propiedad, Estado y violencia, todo cementado por una extraña y claustrofóbica razón que nos dice que no existe realidad más allá de estas paredes. Y buscamos, y buscamos una vía de escape, buscamos desesperadamente alguna grieta. En estos últimos años, las paredes han estado avanzando más rápidamente: el capitalismo se ha vuelto más agresivo que nunca, y el gobierno de Bush está, obviamente, haciendo todo lo posible para conseguir una rápida destrucción de toda la humanidad.

Es entonces cuando las vemos: dos grandes grietas en la pared. Una se llama trabajo y la otra se llama Estado. Después empezamos a ver más grietas por todas partes. ¿Qué debemos hacer? "¡Pónganles un parche, pónganles un parche!", dicen algunos. "¡No –decimos nosotros–, son nuestra única esperanza, lancémonos contra ellas, hagamos todo lo posible por agrandarlas tanto cuanto podamos!"

La primera grieta y el trabajo

El trabajo es central en la dominación capitalista. En el capitalismo estamos separados del flujo social del hacer, de los resultados del hacer de otros. Estamos separados, en otras palabras, de los medios de producción y supervivencia. Nuestra única manera de sobrevivir es vendiendo nuestra capacidad de hacer (nuestra fuerza laboral) a cambio de un salario. Entonces, tenemos que pasar nuestros días haciendo lo que nos dice el capitalista. Si nos rebelamos ante el mando de nuestro amo, perdemos nuestro empleo y caemos en la pobreza o el hambre. Estamos controlados a través de nuestro trabajo, obligados a conformarnos.

Pero el trabajo está cambiando. Más y más gente está siendo despedida. Más y más jóvenes saben que es improbable que lleguen a tener la vida de empleo seguro que sus padres "disfrutaron". Una parte cada vez mayor de la población mundial no es tanto un "ejército industrial de reserva", sino que es completamente redundante desde el punto de vista del

capital. No es probable que esto cambie. No es probable que el capital llegue a emplear ni siquiera un pequeño porcentaje de los mil millones, o más, que están actualmente desempleados. Desde la perspectiva del capital, lo más sensato sería, simplemente, destruir a estos millones de personas totalmente superfluas.

El desempleo afecta no sólo las vidas de los desempleados, sino también las de los empleados. La amenaza del desempleo hace mucho más fácil que el capital refuerce su control sobre el trabajo, de modo que la expansión del desempleo está acompañada por el aumento del estrés y la desesperación en el trabajo.

Podemos pensar en el desempleo (y el estrés cada vez mayor del empleo) de dos maneras. Podemos pensar en ello como una desgracia, una catástrofe personal. Es difícil no pensar de esta manera, porque el desempleo significa pobreza y exclusión de la socialidad del hacer, que da sentido a la vida. Pero es más que eso, y esto se hace claro si pensamos en ello de manera colectiva y no individual. El desempleo es una gran grieta en la dominación del capital. Si el empleo es la manera más importante que el capital tiene de controlarnos, entonces, el desempleo significa un aflojamiento en el control capitalista. Nos vemos obligados a buscar otras vías de supervivencia que no signifiquen la venta de nuestra fuerza de trabajo. En muchos casos, esto significa, simplemente, recurrir a la "delincuencia", a los intentos individuales de obtener acceso a la riqueza de los productos del hacer social de manera que no plantee problemas para el capital. Pero también hay muchos casos en los que las personas se reúnen colectivamente y crean una nueva socialidad del hacer, una nueva comunidad de trabajo. Estas personas dicen que lo que quieren no es un empleo, sino la oportunidad de llevar a cabo un "trabajo genuino", un trabajo digno, un trabajo que tenga sentido para ellos y sea controlado por ellos como comunidad, en términos de lo que hacen, cómo lo hacen, cuándo lo hacen. Algunos de los grupos piqueteros en la Argentina dicen esto de manera muy clara, pero, de una manera u otra, la lucha por un trabajo digno desempeña un papel importante en las vidas de casi todos.

¿Qué hacemos? ¿Qué decimos? ¿Le pedimos al gobierno que adopte medidas que disminuyan el desempleo, a sabiendas de que tales medidas tendrán, en el mejor de los casos, un efecto limitado, porque nunca crearán un capitalismo basado en el pleno empleo o algo parecido? Un aumento en la oferta de empleos solucionará, por supuesto, algunos problemas para alguna gente, pero intensificará la dominación. ¿Decimos que las personas que luchan por crear un mundo de trabajo digno no tienen importancia porque sólo son unos cientos de miles y

porque no existe unidad entre los desempleados? ¿O nos lanzamos a la lucha por el trabajo digno? Y decimos: "¡Sí, sí, sí! Aquí hay una luz, aquí hay una esperanza, aquí hay una posible vía de escape del capitalismo, de este cuarto claustrofóbico que nos está gradualmente destrozando". ¿Decimos: "No, ésta no es una situación revolucionaria. Todo lo que podemos hacer es reordenar los muebles hasta que aparezca una situación revolucionaria (posiblemente en el punto bajo de la próxima onda larga de Kondratieff)"? ¿O decimos: "¡Adelante! Ésta es una grieta, una esperanza, hagamos todo lo posible para hacerla más grande, hagamos todo lo posible por repensar este mundo a la luz que brilla a través de esta grieta"? Y cuando vemos que estos grupos tienen enormes dificultades por acceder a la riqueza del hacer social, excluidos por la propiedad privada y la policía, ¿decimos: "Te lo dije"?, o ¿hacemos todo lo posible por encontrar una manera de ir hacia adelante?

Creo que escogemos la segunda opción. Es obvio que los intentos por desarrollar trabajo digno en el seno de un mundo de trabajo alienado se enfrentan a enormes dificultades, pero ésta es una razón por concentrar nuestros esfuerzos sobre cómo superar estas dificultades. Si no empezamos (en la mente y en la práctica) por las fisuras que ya existen en el dominio capitalista, es difícil ver cómo podemos escapar de este cuarto que nos está sofocando.

La segunda grieta y el Estado

El Estado es otra forma fundamental de dominación capitalista. El capital es la separación de las personas de los medios de supervivencia (del carácter social del hacer humano). Esto se hace por la imposición de la propiedad, pero detrás de esta imposición se encuentra el Estado y su amenaza de usar la violencia y proteger a la propiedad (el proceso de separación). Si el capital es entendido como un proceso de separación, entonces, el Estado es una parte integral de esta separación. El Estado nos controla no sólo a través de la violencia, sino, además, separándonos los unos de los otros, separándonos del control social de nuestras vidas (a través de elecciones y burocracia), separando a mexicanos de guatemaltecos, lo público de lo privado. Nos controla encauzando a toda protesta hacia formas sociales compatibles con la apropiación capitalista. Cuando golpeamos nuestras cabezas contra las paredes que están avanzando para aplastarnos, el Estado nos dice: "Si no están felices, vengan y voten en la elección para decidir cómo ordenar los muebles". El Estado es par-

te de la razón claustrofóbica del cuarto en que nos encontramos, imponiéndonos todo el tiempo la idea de que no hay mundo posible fuera de este cuarto de paredes que avanzan.

El Estado es una forma de dominación, pero es una forma de dominación en crisis. En todo el mundo, las personas están diciendo: "No, no vamos a canalizar nuestras luchas a través del Estado. No nos vamos a organizar en partidos. No vamos a intentar tomar control del Estado. No queremos convertirnos en políticos profesionales. Todos están corruptos". Esto se demuestra en todos lados con la disminución de la participación activa en partidos políticos y con el aumento de formas de organización no partidistas (los denominados nuevos movimientos sociales). No se refleja necesariamente en los porcentajes de participación en las elecciones, donde opera otro tipo de consideraciones (la elección del menos malo).

La globalización neoliberal y ahora la agresión del gobierno de los Estados Unidos hacen esta tendencia mucho más obvia, porque están destrozando por completo el viejo mito de la soberanía nacional. Es más obvio que nunca que lo que un Estado hace (y puede hacer) depende de una red global de relaciones sociales capitalistas, sobre las cuales las elecciones tienen poco impacto. Se hace cada vez más obvio que los "líderes nacionales" responden más a los movimientos del capital global (como se transmiten a través de los mercados y, hasta cierto punto, a través de los gobiernos de los Estados Unidos y otros países) que a las opiniones de las personas del país. En todas partes encontramos lo que, a menudo, se denomina "crisis de representación".

Ésta es la segunda mayor grieta en la dominación capitalista hoy en día. De la misma manera que el desempleo es una grieta en la dominación-a-través-del-empleo, así la crisis de representación es una grieta en la dominación-a-través-del-Estado. Esto se refleja no sólo en el aumento en formas de organización no partidistas, sino también en la adopción deliberada de formas de acción y organización (la horizontalidad, por ejemplo) que no se entrelazan con los mecanismos del Estado. Esto se puede ver en el trabajo de las asambleas barriales argentinas como formas de organización comunitaria, que trata específicamente de expresar la dignidad comunitaria en vez del individualismo abstracto encarnado por el Estado. Y, por supuesto, se expresa de manera brillante en el *¡Que se vayan todos!* Un político es igual que otro porque lo que está mal no es este o aquel partido, sino la propia política centrada en el Estado.

¿Qué hacemos? ¿Qué decimos? ¿Qué hacemos con el *¡Que se vayan todos!*? ¿Señalamos que ésta es una consigna ambigua que tiene variados

significados para mucha gente diferente? ¿O nos valemos de él como un grito contra el Estado, una expresión brillantemente acertada de la enorme brecha que separa a las personas y el Estado, y tratamos de abrir esta brecha, desarrollando cuanto podamos las potencialidades revolucionarias, anticapitalistas del grito? ¿Decimos que las asambleas barriales no son realmente tan importantes porque en ellas estaban comprometidos, en su momento de auge, sólo unos cientos de miles de personas? ¿O decimos: "Aquí está una grieta en la pared, aquí hay algo que nos enseña el camino hacia otro tipo de sociedad, prestémosle atención, celebrémosla, discutamos los problemas, hagamos lo que podamos para reforzarla, para abrir la grieta"? ¿Decimos que estas asambleas no son tan importantes, por lo que la izquierda debería concentrarse en formar un partido o coalición para las elecciones? ¿O decimos que estas asambleas son muy, muy importantes, por lo que ellas mismas deben decidir cómo utilizar las elecciones para reforzar su propia existencia? ¿Decimos que lo importante es construir un partido de izquierda para que así un día pueda tomar el control del aparato del Estado y traernos el cambio radical, o decimos: "No, el cambio radical ya está sucediendo, debemos hacer todo lo posible por reforzarlo y extenderlo"?

Una ciencia de la esperanza

El empleo y el Estado están en crisis, y estas crisis probablemente crecerán por todo el mundo. En cada caso tenemos que pensar en cómo reaccionar ante esta crisis. ¿Decir que no es una situación revolucionaria, y que todo lo que podemos hacer es tratar de mejorar el presente, reordenar los muebles, hacer como que las paredes no se están moviendo y que el capitalismo es un sistema estable de dominación? ¿O ver que el capitalismo es un ataque feroz y constante contra la humanidad y concentrar toda nuestra atención en las fisuras existentes?

Debemos, por supuesto, empezar por las fisuras existentes. Debemos tratar de pensar el mundo desde la perspectiva de estas fisuras. Esto significa desafiar de todas las maneras posibles a la razón claustrofóbica que nos dice que no hay mundo por fuera de las paredes, que no hay esperanza. Esto significa pensar de manera crítica, pensar de manera dialéctica, pensar de manera imaginativa, poética, hacer todo lo posible, teórica y prácticamente, por tumbar estas paredes.

No hay nada seguro en todo esto. Cuanto más avancen hacia nosotros las paredes, menos probable parece que la humanidad pueda sobrevivir. Pero existe una probabilidad, y debemos apostar por ella.

Esto significa otro concepto diferente de ciencia. La ciencia no puede ser una descripción desapasionada, objetiva del avance de las paredes hasta el punto donde la humanidad sea destrozada, en el cual podamos exclamar "lo ven, teníamos razón científicamente, no había posibilidad de otro mundo" (pero no quedaría nadie para escucharnos). No, la ciencia, si es entendida como parte de la lucha por la supervivencia de la humanidad (por el comunismo, en otras palabras), sólo puede ser una ciencia de lo potencial. Una ciencia que apuesta por la posibilidad de escapar de este cuarto, una ciencia que busca grietas y, al verlas, hace todo lo posible por agrandarlas. Es cuestión de mirar las situaciones, no de manera objetiva (como si nos encontráramos en otro planeta), sino de observarlas y encontrar su potencial, y ver cómo podemos desarrollar este potencial de manera crítica y práctica. Siempre hay potencial porque somos humanos, porque siempre estamos luchando en contra de la opresión y porque la opresión siempre está llena de las grietas que nuestras luchas crean. Una ciencia de lo potencial es una ciencia de la esperanza, y siempre hay esperanza; hasta que un día, quizás, ya no habrá más esperanza, pero tampoco habrá quien desespere.

Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos*

Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos.
William Blake, *Proverbios del infierno*.

Ésta es es mi respuesta a aquellos que critican *Cambiar el mundo sin tomar el poder* por ser anti-histórico. Este artículo no es una defensa de mi libro: no puedo pensar en nada más aburrido. Necesitamos llevar los argumentos hacia adelante, no hacia atrás. Los libros, como las revoluciones, no pueden ser defendidos: avanzan o mueren.

Conduce tu carro

Escupe sobre la historia. La historia es la historia de la opresión narrada por los opresores, una historia de la cual desaparece convenientemente la opresión, una historia de "héroes", de "grandes hombres".

Escupe sobre la historia. La historia, incluso nuestra historia, es una historia en la que la lucha contra la opresión es invadida por las categorías de los opresores, y ella también se convierte en una historia de "héroes", de "grandes hombres", de Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Stalin, Mao.

Escupe sobre la historia, porque es la gran coartada de la izquierda, la gran excusa para no pensar. Si construyes cualquier argumento teórico o político sobre la revolución, la respuesta de la izquierda revolucionaria será llevarte de vuelta a 1902, a 1905, a 1917, a 1921. La historia se convierte en un remolino, succionándote hacia detalles de vidas ya muertas hace muchos años. Las diferencias políticas del presente se traducen en

* Publicado en *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 24, págs. 172-180, 2003. Traducción: Anna-Maeve Holloway.

disputas sobre detalles de lo que ocurrió en Kronstadt hace más de ochenta años. Cualquier cosa con tal de evitar pensar sobre el presente, cualquier cosa con tal de evitar asumir la terrible responsabilidad de que el futuro del mundo depende de nosotros y no de Lenin o de Trotsky.

Escupe sobre la historia, escupe sobre Stalin (esto es fácil), pero también escupe sobre el concepto de estalinismo. El estalinismo es la mayor coartada, la mayor excusa de una parte importante de la izquierda revolucionaria para no pensar. "Miren lo que pasó en la Unión Soviética, cómo la gran revolución bolchevique condujo a la tiranía y la miseria." "Sí –responden– el estalinismo". La historia se convierte en sustituto para el pensamiento crítico y autocrítico. Entre la revolución bolchevique y la tiranía soviética se introduce una figura para que nosotros, los revolucionarios, quedemos exentos de responsabilidad. Si podemos culpar a Stalin, entonces, no tenemos por qué culparnos a nosotros, no tenemos por qué ser críticos o autocríticos, no tenemos por qué pensar. Sobre todo, no tenemos por qué pensar que quizás algo no iba bien con el proyecto leninista de tomar el poder. Stalin se convierte en una hoja de parra, protegiendo nuestra culpabilidad.

Escupe, pues, sobre el estalinismo. Cuando *Cambiar el mundo sin tomar el poder* es criticado por ser anti-histórico, a lo que esta crítica alude, en muchos casos (no en todos), es al hecho de que, al no mencionar a Stalin, retira esta hoja de parra, expone nuestra complicidad. Sostengo que las revoluciones concentradas en la toma del poder han conducido al desastre; debemos, pues, repensar el significado de la revolución. "No –responden–, es cierto que estas revoluciones han conducido al desastre, pero fue así por la historia, por el estalinismo; no necesitamos repensar nada". Esta historia, por supuesto, es una historia peculiar. Borra del escenario a los que dijeron desde el principio que el concepto de revolución centrado en el Estado era equivocado: ni uno de los críticos menciona el nombre de Pannekoek.

Escupe sobre la historia porque no hay nada más reaccionario que el culto al pasado (cf. Vaneigem, 1998: 122)[1]. "La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos", dice Marx (1974). El pensamiento revolucionario significa deshacerse de esta pesadilla, despertar y descubrir nuestras responsabilidades. La autodeterminación –el comunismo en otras palabras, como movimiento y co-

1. "Tanto en la historia colectiva como en la individual, el culto del pasado y el culto del futuro son igualmente reaccionarios. Todo lo que debe construirse se construye en el presente."

mo objetivo– es la emancipación respecto de la pesadilla de la tradición.

Escupe sobre la historia porque "la única razón de una ideología histórica estriba en impedir que los hombres construyan su historia" (Vaneigem, 1998: 243).

Contra el tiempo

La revolución significa disparar a los relojes, romper el tiempo[2].

El dominio del valor es el dominio de la duración. La ruptura de esta duración es el eje del pensamiento revolucionario.

En el capitalismo, lo que hacemos se vuelve en contra de nosotros. Como la criatura de Frankenstein, se sitúa fuera de nosotros y niega el hacer creativo que le otorgó existencia. "La mercancía es, en primer término, un objeto externo", como dice Marx (1987: vol. I, 3). Como un objeto que se encuentra fuera de nosotros, se enfrenta a nosotros, se presenta a sí mismo como algo que tiene existencia propia, una duración independiente de nuestro hacer. El capitalismo es el dominio de las cosas que hemos hecho y que niegan su origen y continua dependencia de nuestro hacer.

Vivimos en un mundo de monstruos de nuestra propia creación que se han vuelto en contra de nosotros. Se encuentran allí, aparentemente independientes de nosotros, oprimiéndonos: mercancía, dinero, capital, Estado, etcétera. Allí estaban ayer, allí estaban hace cien o doscientos años. Parece seguro que allí estarán mañana. Nos están oprimiendo, deshumanizando, matando. ¿Cómo podemos liberarnos, cómo podemos deshacernos de ellos? Llevan allí tanto tiempo que su existencia parece eterna. ¿Cómo es posible escapar?

"Despiértense –dice *papá* Marx–, sólo es una pesadilla. Estos monstruos son una ilusión." Nos despertamos, y los monstruos ya no están: vemos que no eran eternos, su duración está disuelta.

Pero no. No es tan simple como esto. Quizás nuestra visión de Marx haya sido sólo un sueño, porque cuando abrimos los ojos los monstruos todavía están aquí, y más agresivos que nunca, atacando al Iraq, cerrando industrias, reformando universidades a su propia imagen, subordinando

2. Benjamin (1982: 112), en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia* (tesis XV), relata que en la revolución de julio "cuando cayó la noche de la primera jornada de batalla aconteció que en muchos lugares de París, independientemente y al mismo tiempo, se disparó contra los relojes de las torres".

cada aspecto de nuestra vida a su dominación, convirtiéndonos también a nosotros en pequeños monstruos, pequeños monstruos que veneran la Mercancía, el Dinero, el Capital y el Estado.

La pesadilla continúa. Sin embargo, Marx tenía razón, *sí es* una pesadilla y los monstruos son ilusiones. Pero no son *meras* ilusiones, son ilusiones *reales*. Son lo que Marx llama "fetiches". ¿Pero qué es una ilusión real? De eso depende el significado de revolución.

Los monstruos parecen eternos. ¿Cómo romper su duración?

Si tomamos a los monstruos como lo que parecen ser, como criaturas independientes de nosotros, entonces, la única posibilidad de vencerlos es comparando nuestra fuerza con la suya, nuestro poder con el suyo.

Éste no es el enfoque de Marx. Marx dice: "Los monstruos no son lo que parecen ser. Debemos criticarlos. Los monstruos existen porque nosotros los hemos creado". "Perdón –decimos–, ¿podría repetir eso por favor?" Y Marx responde: "Los monstruos no son lo que parecen ser. Debemos criticarlos. Los monstruos existen porque nosotros los creamos". "Pero eso no es lo que dijo la primera vez –replicamos–, la primera vez dijiste 'los hemos creado', la segunda vez dijiste 'los creamos'. ¿Cuál de los dos es acertado?" Pero Marx no responde, lleva muerto más de cien años. Nos vemos obligados a asumir nuestra responsabilidad.

Mercancía, dinero, capital, Estado: todos ellos son creaciones nuestras. Éste es el núcleo del método de Marx, el centro de su argumento en *El capital*[3]. Nosotros creamos los monstruos que nos oprimen. Pero, incluso si tomamos esto como punto de partida, todavía queda una pregunta enorme. Cuando creamos estos fetiches (estas relaciones sociales que existen como cosas), ¿somos como el doctor Frankenstein que crea un monstruo que adquiere una existencia independiente de nosotros? ¿O estamos creando fetiches que sólo parecen adquirir una existencia independiente, pero que dependen de nosotros para su continua recreación? El capital, ¿existe porque lo hemos creado, o existe porque lo recreamos constantemente? En el primer caso, la revolución significa destrozar el monstruo que hemos creado. En el segundo caso, significa dejar de crear el monstruo. Las consecuencias de esta distinción en la forma en cómo concebimos la revolución y la organización revolucionaria son, probablemente, enormes.

El capital existe porque nosotros lo creamos. Lo creamos ayer (y todos los días a lo largo de los últimos doscientos años más o menos). Si

3. Gran parte de la discusión "marxista" es, de hecho, precrítica, y en este sentido premarxista.

dejamos de crearlo mañana, cesará de existir. Su existencia depende de la constante repetición del proceso de explotación (y de todos los procesos sociales que hacen posible la explotación). No es como la criatura de Frankenstein. No tiene una existencia independiente de nuestro hacer. No tiene duración, una existencia independiente duradera. Sólo parece tener duración. Lo mismo sucede con todas las formas derivadas del capital (Estado, dinero, etcétera). La continuidad de estos monstruos (estas formas de relaciones sociales) no es algo que exista de manera independiente de nosotros: su continuidad es una continuidad constantemente generada y regenerada por nuestro hacer. El hecho de que tengamos razones para generar el capital no cambia la situación de que el capital depende, para su existencia cotidiana, de un momento al otro, de nuestro acto de creación. El capital depende de nosotros: éste es el rayo de esperanza en un mundo que se muestra tan negro.

Con esto, el reloj explota. Si la existencia del capital depende de nuestra creación, se hace obvio que la revolución es la ruptura de este acto repetido de creación. La revolución es la ruptura de la continuidad, la ruptura de la duración, la transformación del tiempo. El reloj ha hecho tic-tac durante doscientos años, narrando la mentira monstruosa de la cual depende el capitalismo, la mentira que dice que un momento es igual al último y al próximo: ya no debe hacer más tic-tac. El capitalismo es el establecimiento de la continuidad, de la duración, de la tradición, la proyección del momento presente en el siguiente, y el siguiente, y el siguiente. La revolución no es progreso, planeamiento o cumplimiento de la tradición o culminación de la historia: es lo opuesto de todo esto. Es la ruptura de la tradición, el rechazo de la historia (su exclusión al reino de la prehistoria), el aplastamiento del reloj y la concentración del tiempo en un momento de intensidad inaguantable. El comunismo no equivale a planes de cinco años, sino a autodeterminación, y la autodeterminación es un presente absoluto en el que ninguna pesadilla de tradición pesa sobre nosotros, en el que no hay monstruos. Es por eso que Benjamin (1982, tesis XIV y XVIII) insiste en el *Jetztzeit* (el ahora-tiempo) como la clave para la revolución, Bloch (1964 y 1980) considera el comunismo como la persecución del *nunc stans*, el momento de intensidad perfecta, y Vaneigem (1998: 123) dice que la tarea es derrocar a la historia con la consigna: "Actúa como si jamás tuviera que existir el futuro".

Quizás hayan existido continuidades en el pasado: una vez que las proyectamos hacia el futuro, convertimos la revolución en algo conceptualmente imposible, nos vencemos a nosotros mismos. La periodización

del presente es siempre reaccionaria, ya sea que lo caractericemos en términos de una onda larga, de un modo de regulación o de un paradigma. La revolución depende de que *abramos* cada momento, para que la continua producción de nuestra parte, de nuestra propia represión (si esto fuera a suceder) sea una cuestión de asombro que nunca, nunca, nunca, se dará por sentada.

Entender que el capital depende de nosotros para su existencia de un momento al otro nos lleva a todo un nuevo mundo de percepciones, a toda una nueva gramática[4], un nuevo ritmo[5]. Parece que estuviésemos locos, que entráramos en un mundo encantado, invertido, puesto de cabeza. Pero, por supuesto, esto no es así: el mundo que criticamos, el mundo del capital, el mundo de la duración, el mundo de la identidad, es el "mundo encantado, invertido y puesto de cabeza" (Marx 1987: vol. III, 768). Estamos tan acostumbrados a este mundo pervertido que tratar de pensar en él desde el punto de partida de nuestro propio hacer parece ser una locura. Pero debemos zambullirnos en esta locura, colocar nuestro hacer en su lugar merecido como el sol verdadero (Marx, 1982: 492)*; ésta es nuestra lucha.

Cuando digo que el capital depende para su existencia en todo momento de nuestra creación, no quiero decir que deshacerse del capitalismo sea un simple acto de voluntad o elección. El capital es una ilusión real, no una ilusión simple: su independencia de nosotros es una ilusión, pero es una ilusión, de hecho, generada por nuestro trabajo alienado, por la fractura de nuestro hacer social. Comprender que el capital es producido por nosotros y depende de nuestra reproducción de él para su existencia de un día al otro, no significa que dejamos de reproducirlo. Sí nos

4. Éste es el punto de encuentro del autonomismo y la teoría crítica. La "inversión copernicana" del autonomismo u *operaismo* depende, para alcanzar toda su fuerza, de la comprensión de que su teoría nos lleva a un modo diferente de razonar (explorado más plenamente en la tradición de la teoría crítica). Igualmente, para que la teoría crítica pueda escapar de su pesimismo crónico, debe ver que desmitificación del mundo encantado, puesto de cabeza, del capitalismo significa ver al hacer como la fuerza motriz de la sociedad. Véase la interesante discusión acerca del tema realizada por *Wildcat* (2002).
5. Hardt y Negri (2000) no ven en absoluto este punto. Todo lo contrario: insisten en arrastrar esta teoría sobre la dependencia del capital al trabajo a un viejo mundo de paradigmas.

* En la edición española de la *Introducción a "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel"* dice: "La religión es, simplemente, el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no se decide a girar en torno a sí mismo". Considero que esta traducción no corresponde al significado que el autor desea transmitir, por lo que incluyo mi propia traducción [NdT].

hace, sin embargo, reformular la cuestión de la revolución, preguntar *cómo* podemos dejar de producir la dominación que nos está destrozando. ¿Cómo rompemos la continuidad, no sólo la continuidad de *su* dominación, sino también la continuidad de nuestra reproducción de su dominación? ¿Cómo rompemos, no sólo *su* tradición, sino también *nuestra* tradición?

Rompamos la historia. "Del pasado hay que hacer añicos"[6].

Conduce tu arado

Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos. Sí, primero tu carro: no tengas respeto por los muertos, porque nos han legado un mundo indigno de la humanidad, un mundo de explotación y asesinatos en serie en nombre de la democracia.

Y luego tu arado: ara los huesos de los muertos en la tierra de la revuelta. Ara su legado de lucha en la tierra para hacerla fértil. Honra a los muertos demostrándoles falta de respeto.

No construyas mausoleos o monumentos, ni siquiera pongas lápidas mortuorias, nada más usa los huesos como fertilizante. Los desaparecidos son los grandes héroes del comunismo: no sólo los que la represión estatal ha hecho desaparecer[7], sino también todos aquellos que no fueron vistos, escuchados, personas que lucharon por vivir con dignidad en un mundo que niega la dignidad, los tejedores de la humanidad. La historia que necesitamos no es la de los grandes revolucionarios, sino la de aquellos que limpiaban por ellos y jugaban con sus hijos.

La historia de lo invisible es una historia negativa, el movimiento del grito de (y por) lo que todavía no es (el comunismo que todavía no es, que puede o puede no ser algún día, pero que existe ahora como movimiento, como deseo, como todavía-no, como negatividad). La historia del grito no es la historia de un movimiento, o de una institución, o de un Marx-Engels-Lenin-Trotsky. Y no es una historia continua, sino una

6. "La Internacional" (Eugène Potter).
7. Véase la declaración de HIJOS (la organización creada por los hijos de los desaparecidos durante la dictadura de los años setenta en la Argentina): "Nosotros debemos crear y reinventar un camino propio, que retome la senda que ellos marcaron y que se desvíe cuando sea necesario. Como hicieron ellos, con las generaciones que los precedieron, para superarlos, para ser mejores, para aportar en serio y concretamente al cambio con el que soñaron y soñamos. Para que no se nos vaya la vida repitiendo esquemas que suenan muy contundentes, pero que no les mueven un pelo a los dueños del poder." (*Hijos*, Buenos Aires, año 5 núm. 8, 2000, pág. 4, citado en Zibechi, 2003: 56).

historia de saltos y brincos y la búsqueda continua de la ruptura. Es, como lo plantea Bloch (1964: vol. 2, 29), un

> viaje duro, peligroso, un sufrimiento, un vagar, un extraviarse, una búsqueda por la tierra natal escondida, lleno de interrupciones trágicas, en ebullición […], erupciones, promesas solitarias, cargada de manera discontinua por la conciencia de la luz.

Una historia en la que las personas se rompen las cabezas contra la duración, una historia en la que el propio tiempo siempre está cuestionado.

Una historia de conexiones rotas, de deseos sin resolver, de preguntas sin responder. Cuando interpelamos a la historia, no es para encontrar respuestas, sino para recoger las preguntas que heredamos de los muertos. Para responder estas preguntas el único recurso que tenemos somos nosotros mismos, nuestro pensamiento y nuestra práctica, ahora, en el presente. La historia plantea preguntas que nos conducen a la reflexión teórica.

Criticando a los críticos

El objetivo de este artículo ha sido desarrollar algunas ideas provocadas por aquellos que han criticado *Cambiar el mundo sin tomar el poder* por no desarrollar un enfoque más histórico sobre la cuestión de la revolución. No tengo especial interés en defender mi libro. Quizás los críticos tengan razón, aunque yo creo que están equivocados.

Se equivocan porque la historia que reclaman es presentada como algo no problemático. Argumentar que "no hay suficiente historia" es más bien como decir "no hay suficiente ciencia social": es carente de sentido, porque da por sentado que las categorías de la discusión histórica son claras. Da por sentada la "historia", como si fuera una historia categorialmente neutral que nos absolviera a todos de la necesidad de reflexión teórica. Vega Cantor (2003) se queja por la ausencia de "historia real": ¿pero qué es esta "historia real"? ¿Una historia de reyes y reinas, de héroes de la clase obrera? Probablemente, una historia de la lucha de clases, pero ¿cómo entendemos la lucha de clases? ¿Como el movimiento de la dependencia del capital respecto del trabajo y de la conversión del hacer en trabajo? Esto es lo que trato de hacer en el capítulo 10 de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, pero es difícil siquiera intentar hacerlo sin una discusión teórica previa.

La cuestión básica es, quizá, la relación entre el análisis histórico y la reflexión teórica. Para mí, el análisis histórico plantea preguntas, nos obliga a pensar sobre estas preguntas. De ese modo, la historia de las revoluciones del siglo XX no *demuestra* que las revoluciones enfocadas en la toma del poder están condenadas al fracaso: *sugiere* que hay algo fundamentalmente erróneo en el concepto de la revolución centrado en el poder y que, por ello, debemos repensar el concepto de revolución. El núcleo del argumento no es histórico, sino teórico: la reflexión sobre el pasado nos empuja hacia nuestra propia responsabilidad de pensar.

Para los críticos, sin embargo, la historia es un mundo, no de preguntas sin responder, sino de explicaciones. Como resultado, interpretan mi argumento como si dijera que la historia *demuestra* que la revolución centrada en el poder no puede tener éxito, y responden que la historia no *demuestra* eso. En vez de considerar el análisis histórico como algo que conduce a la reflexión teórica, dejan de lado a la teoría y buscan las respuestas en la historia. La reflexión teórica no es importante: las respuestas pueden ser encontradas en la historia, sostienen. De allí que Bensaïd escribiera: "estaría bien atreverse a ir más allá de la ideología, zambullirnos en las profundidades de la experiencia histórica, para retomar los hilos de un debate estratégico, enterrado por el peso de las derrotas acumuladas".

La acusación de "antihistoricismo" (Almeyra, 2002) por estos autores va de la mano de un rechazo de la reflexión teórica. Sobre todo, no nos pidas que pensemos: las respuestas se pueden encontrar en el pasado. "Holloway –pues–, porque mira las cosas desde el cielo de la abstracción teórica, no ve la concreción política e histórica de la lucha de clases" (Almeyra, 2002). Y no nos pidan que pensemos sobre lo que dijo Marx, esto es demasiado extremo: "Holloway adopta una forma extrema de la teoría de Marx del fetichismo de la mercancía" (Callinicos, 2003). Marx no es del todo rechazado (después de todo, todos somos marxistas, ¿no es así?), sólo apartado en una esquina irrelevante. El concepto de fetichismo es reconocido (después de todo, Marx sí habló de ello), pero luego rechazado como carente de importancia; de todos modos, tantas personas han hablado de él, ya no hay nada nuevo allí (Bensaïd, 2003). Y sobre todo, ¿por qué trato a la cuestión de la revolución desde el punto de vista teórico, cuando la teoría no tiene nada que ver con la política? Ésta sería mi gran equivocación, según Ernesto Manzana (2003), quien sostiene haber tomado de Callinicos la comprensión de que es un "error fundamental… mezclar cuestiones de política con asuntos epistemológicos". Un coro entero de voces diciendo: "No, por favor,

por favor no nos pidas que pensemos. Tenemos todas las respuestas, las respuestas están en la historia, el estalinismo es la explicación del fracaso de las revoluciones anteriores. Pero, sobre todo, ¡por favor, no nos pidas que pensemos sobre el significado de la revolución!".

Asimismo hay algo más detrás de la insistencia de los críticos en la importancia de la historia. La historia, dice Vega Cantor (2003: 193): "debe ser un punto esencial en la reconstrucción de cualquier proyecto anticapitalista que no puede, ni debe, partir de cero, pues hay toda una experiencia y una memoria histórica acumuladas". Éste es, quizás, el núcleo de los argumentos de los críticos: hay una acumulación de experiencia de lucha, de lecciones aprendidas, de sabiduría adquirida, de formas de organización desarrolladas.

Pero no, creo que no es así. El capital se acumula. Amontona plusvalía sobre plusvalía, aumentando en cantidad, haciéndose cada vez mayor. La lucha contra el capital no se acumula. O quizás sí se acumula, pero, entonces, deja de ser lucha. La acumulación de la lucha es la postura de los partidos comunistas en 1968, quienes dijeron: "Ésta no es la manera de hacer revolución, aprendan de nuestra experiencia". La acumulación de la lucha son los barba-blancas (ahora) de 1968 diciendo a los que protestan hoy "ésta no es la manera de hacer la revolución, aprendan de nuestra experiencia". La acumulación de la lucha es un enfoque incrementalista de la revolución: "Ganamos el 1,6 por ciento de los votos en las últimas elecciones, después de las siguientes puede que tengamos algunos diputados y en veinte años podríamos hasta tener un treinta por ciento".

El movimiento de acumulación es un movimiento positivo. Pero nuestro movimiento, el movimiento en contra del capitalismo es, y debe ser, un movimiento negativo: un movimiento no sólo en contra del capitalismo, sino, además, en contra de todas nuestras propias prácticas y rutinas y tradiciones que reproducen el capital. La acumulación de la lucha es la acumulación de la tradición, de la continuidad, pero no es a través de la tradición y la continuidad que nos desharemos del capitalismo. Piensa en el grito, piensa en la ruptura, piensa en la fractura. "Sí, claro –dicen las cabezas sabias de la tradición–, llevamos muchos años pensando en estas cuestiones, deja que te explique lo que pasó en 1905, y en 1917, y en 1921, y…". Pero ya nos quedamos dormidos. "¡Revolución, ahora!", decimos. "Ah, sí –responden–, pero primero debemos construir al partido, y después estar preparados para el punto adecuado de la próxima onda larga". Pero ya estamos muertos. Nosotros y toda la humanidad.

No, no hay acumulación de la lucha. De memorias y autojustificaciones e identidades, quizás. El comunismo no es un movimiento de acumulación, sino de negación, de saltos y brincos y rupturas. La ruptura, no la continuidad, es el centro del pensamiento revolucionario. La ruptura, no la continuidad, es el centro de la práctica revolucionaria.

La nueva ola de lucha crea nueva música, un nuevo ritmo, una nueva gramática. Usando la historia como pretexto, ustedes verterían nuevas luchas en métodos viejos. No lo hagan. Estos métodos han fracasado. Cualquier excusa que puedan encontrar para su fracaso, su tiempo ya pasó. No nos froten las caras en el lodo del pasado. Dejen que las nuevas formas de lucha florezcan. Conduzcamos nuestro carro y nuestro arado sobre los huesos de los muertos.

Referencias bibliográficas

ALMEYRA, Guillermo (2002) "El dificultoso no-asalto al no-cielo", *El Viejo Topo* (Barcelona, España), núm. 178, pág. 46-49. También disponible en la página web de *Herramienta* (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05. En el presente volumen, págs. 148-154.

BARTRA, Armando (2003) "El significado de la revolución según John Holloway. Notas de lectura", *Chiapas* (México), núm. 15.

BENJAMIN, Walter (1982) "Tesis de filosofía de la historia", en *Para una crítica de la violencia*. México, Premià editora.

BENSAÏD, Daniel (2003) "La Révolution sans prendre le pouvoir? À propos d'un récent livre de John Holloway", *Contre Temps* (París), núm. 6, febrero, págs. 45-59. También disponible en la página web de *Herramienta* (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05. En el presente volumen, págs. 155-171.

BLAKE, William (2000) *El matrimonio del cielo y del infierno*. Coyoacán, México.

BLOCH, Ernst (1980) *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar.

—— (1964) *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp.

CALLINICOS, Alex (2003) "How do we Deal with the State?", *Socialist Review* (Londres), núm. 272, marzo, págs. 11-13.

CRUZ BERNAL, Isidoro (2002) "Elegante manera de hacerse el distraído", *Socialismo o Barbarie* (Buenos Aires), núm. 11, mayo.

MANZANA, Ernesto (2003) "Un buen intento con un magro resultado", disponible en la página web de *Herramienta* (www.herramienta.com.ar), consultada el 12/07/05.

MARX, Karl (1987) [1864] *El capital. Crítica de la economía política*, trad. de W. Roces. México, Fondo de Cultura Económica.

—— (1982) *Escritos de juventud*. México, Fondo de Cultura Económica.

—— y Friedrich ENGELS (2005) [1845-1846] "La ideología alemana (I)", en MARX y ENGELS, *La ideología alemana y otros escritos filosóficos de Karl Marx*, trad. J. Vergara. Madrid, Editorial Losada.

—— (1974) [1851-1852] "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", en MARX y ENGELS, *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, tomo I, págs. 404-498.

ROMERO, Aldo (2003) "La renovada actualidad de la Revolución (y del poder para hacerla)", *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 22, págs. 173-176.

VANEIGEM, Raoul (1983) *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*; Barcelona, Anagrama.

VEGA CANTOR, Renán (2003) "La historia brilla por su ausencia", *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 22, págs. 191-196.

WILDCAT (2003) "Der Schrei und die Arbeiterklasse", *Wildcat-Zirkular* (Berlín), núm. 65, págs. 48-54.

ZIBECHI, Raúl (2003) *Genealogía de la revuelta. Argentina: la sociedad en movimiento*. La Plata (Argentina) y Montevideo, Letra Libre y Nordan Comunidad.

Anexos: críticas y aportes

Cartas sobre el poder*

Correspondencia con Michael Löwy**

Estimado John:
Perdóname por el retraso, pero por fin tuve el tiempo –y el placer– de leer *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Es un ensayo excepcional, que provoca al pensamiento y realmente radical, en el sentido original de la palabra, "ir a la raíz de los problemas". Pone en primera plana, de manera impresionante, al poder crítico y subversivo de la negatividad.

Antes de intentar trazar un mapa de las áreas en las que estoy en acuerdo o en desacuerdo contigo, permíteme que exponga brevemente mi propio punto de vista, mis propias opciones políticas y filosóficas, que son la "posición", el *Sitz-im-Leben*, desde la cual intento evaluar a tu contribución.

Soy, y he sido durante los últimos treinta años, un miembro –militante– de la Cuarta Internacional. No me defino como trotskista porque, a pesar de mi admiración por Lev Davidovitch Bronstein, extraigo mi inspiración política sobre todo de Rosa Luxemburg. En un momento intentaré explicar mis desacuerdos con tu lectura de Rosa.

Me considero marxista, pero estoy muy interesado en la tradición anarquista, y algunos de mis libros son celebraciones de socialismo libertario. Y también soy un gran admirador del movimiento zapatista, esto casi no es necesario decirlo. Desde el punto de vista filosófico, mis referencias básicas son György Lukács y la Escuela de Frankfurt (sobre todo Walter Benjamin).

Como correctamente adivinaste durante la breve conversación que tuvimos en la ciudad de México, tenemos muchas afinidades filosóficas, y

---

* Publicado en *Bajo el Volcán* (Puebla, México), núm. 6, págs. 13-26, 2003. También en *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 23, págs. 191-200, 2003. Traducción: Anna-Maeve Holloway.

** Sociólogo brasileño, director de investigaciones del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de París, y autor de numerosos libros y ensayos.

algunos desacuerdos políticos. Estoy de acuerdo, en términos generales, con el objetivo de tu libro tal y como lo defines en la página 24: "hacer más aguda la crítica marxista del capitalismo". ¡Sí!

La parte que más me gustó de tu libro fue la primera, "El grito". Estas pocas páginas se encuentran entre las expresiones más poderosas y emocionantes del pensamiento revolucionario que he leído en muchos años. Quiero recomendarlas a todos los activistas, jóvenes y viejos, de todo el mundo, como una fuente maravillosa de inspiración. ¡Son simplemente magníficas!

También me gustaron tus capítulos sobre fetichismo y fetichización. Tus desarrollos sobre "hacer" y "hecho", empezando por Marx y Lukács, son muy esclarecedores. No estoy seguro, no obstante, de haber entendido cabalmente tu concepto del "flujo del hacer". Como un ejemplo de la ruptura de este flujo por el capitalismo comentas (pág. 97) que no existe "relación directa entre el hacer del usuario y el hacer del hacedor". En una sociedad socialista, ¿tendría necesariamente el usuario de una silla una "relación directa" con los trabajadores que la fabricaron? Te quejas de que, en el capitalismo, "el objeto constituido adquiere una identidad duradera". ¿No se convertiría una buena silla producida en el socialismo en "un objeto con una identidad duradera"? Tu negativa a distinguir entre alienación y objetivación (véase nota 25 del capítulo 3) –un error que el joven Lukács no cometió (a pesar de su autocrítica tardía en 1967)– conduce a una negativa de la materialidad objetiva de los productos humanos.

Estoy muy de acuerdo con tu crítica del "marxismo científico", en general, y del *¿Qué hacer?* de Lenin en particular, una línea de pensamiento cuyos orígenes sitúas correctamente en Karl Kautsky. El punto más importante de tus planteamientos aquí es que la "lucha es […] incierta" (pág. 203): me gusta mucho lo que escribes al respecto, en contra del positivismo de las denominadas "leyes de movimiento". Incluyes a Rosa Luxemburg en esta crítica, de manera justificada en lo que respecta a sus primeros libros, como *¿Reforma o revolución?* Sin embargo, en su folleto sobre "La crisis de la socialdemocracia" (1915) hay un cambio metodológico radical, con la célebre fórmula de "socialismo o barbarie". Éste es realmente un punto crucial en la historia del marxismo e introduce el "principio de la incertidumbre" en la política socialista.

Ahora llego a la verdadera manzana de la discordia que da título a tu libro: "cambiar el mundo sin tomar el poder". Sugieres que todos los intentos de cambio revolucionario han fallado hasta ahora porque estaban basados en el paradigma del cambio a través de ganar el poder del Estado. Sin embargo, como reconoces en la nota 10 del capítulo 2 –como

puedes ver, leí tus notas con mucho cuidado–, la evidencia histórica no es suficiente ya que todos los intentos que se han hecho hasta ahora por cambiar el mundo sin tomar el poder también han fallado. Necesitamos, pues, discutir los argumentos teóricos.

Tu primer argumento es que el Estado existente es parte de las relaciones sociales capitalistas. Sin embargo, como tú mismo escribes, el marxismo revolucionario es consciente de tales conexiones, y no quiere utilizar al Estado existente sino destruirlo y crear uno nuevo (págs. 32-33). Con esto llegamos a tu segundo argumento: el Estado como tal, cualquiera que sea su contenido, es una forma fetichizada. Éste es, de alguna forma, el argumento anarquista que Marx compartió hasta cierto punto, sobre todo en sus escritos sobre la Comuna de París donde aparece la propuesta de una forma no estatal de poder político. Pero aquí viene tu tercer argumento, la distinción entre el "poder-hacer" y el "poder-sobre". Debo confesar que no estoy convencido por esta distinción. Creo que no puede haber ninguna forma de vida colectiva y acción de seres humanos sin alguna forma de "poder-sobre".

Déjame tratar de explicar mis objeciones. Tienen que ver con la idea de la *democracia*, un concepto que apenas aparece en *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, o que es rechazado como un "proceso, definido por el Estado, de toma de decisiones influidas electoralmente" (pág. 149). Creo que la democracia debería ser un aspecto central en todo proceso social y político de toma de decisiones, y sobre todo en un proceso revolucionario, un argumento presentado de manera notable por Rosa Luxemburg en su crítica (fraternal) de los bolcheviques (*La revolución rusa*, 1918).

Empecemos con un ejemplo muy simple: un grupo de diez personas se encuentran en un cuarto pequeño con una ventana pequeña para hablar sobre el libro de John Holloway. Algunos de ellos no son fumadores y otros sí lo son. Hay una discusión sobre si se debería permitir o no fumar, y hay desacuerdos. ¿Cómo resolverlos? Sólo existen tres soluciones: *a)* La ley del más fuerte: algunas personas, que son más grandes o tienen un palo grande, imponen su poder sobre los demás. Por supuesto, esto no es lo que queremos… *b)* Consenso: continuar con la discusión hasta que todos se pongan de acuerdo sobre la misma solución. Ésta es la situación ideal, pero no siempre funciona; *c)* Todos se ponen de acuerdo en tener una votación y la mayoría decide si se permite o no fumar. La mayoría tiene poder sobre la minoría. No un poder absoluto: tiene límites y tiene que respetar a la dignidad de los demás. Pero, aun así, tiene poder-sobre. Desde luego, la minoría puede siempre dejar el cuarto, pero ésta también será una forma de reconocer el poder de la mayoría. Puedes aplicar la

misma lógica a todo tipo de comunidades humanas, incluidos los pueblos zapatistas.

Por ejemplo, en 1994, después de algunas semanas, los zapatistas decidieron dejar de disparar y negociar una tregua. ¿Quién tomó la decisión? Los pueblos zapatistas tuvieron una reunión, y una mayoría –quizás incluso hubo consenso general– decidió que se debería parar la lucha armada. La minoría –si la hubo, no sé– debe aceptar esta decisión o separarse del movimiento zapatista. La mayoría tiene poder sobre la minoría. Los pueblos dieron entonces la orden de alto el fuego a los comandantes del EZLN. Tenían poder sobre los comandantes. Y finalmente, los propios comandantes, según la lógica de "mandar obedeciendo", obedecieron a las órdenes de los pueblos y ordenaron a los combatientes zapatistas que dejaran de disparar: tenían poder sobre ellos. No pretendo que ésta sea una descripción precisa de lo que sucedió, pero es un ejemplo de cómo la democracia requiere algunas formas de "poder-sobre".

Una de mis objeciones básicas respecto a tu discusión sobre la cuestión del poder, el antipoder y el contrapoder es su carácter extremadamente *abstracto*. Haces referencia a la importancia que tiene la memoria para la resistencia, pero hay muy poca memoria, muy poca historia en tus argumentos, muy poca discusión sobre los méritos o los límites de los movimientos revolucionarios históricos reales, sean marxistas, anarquistas o zapatistas, desde 1917. Puede que sostengas que eres un filósofo y no un historiador, pero demostraste de una manera muy persuasiva que el pensamiento crítico no puede aceptar la distinción entre las disciplinas académicas…

En uno de los pocos pasajes en los que haces referencia a algún ejemplo histórico positivo de antifetichismo y autodeterminación, mencionas "la Comuna de París analizada por Marx, los consejos obreros teorizados por Pannekoek, los consejos comunales de los zapatistas" (pág. 159). Creo que se puede demostrar que en cada uno de estos ejemplos hay formas de poder democrático que requieren alguna forma de "poder-sobre". Ya he comentado la práctica de los consejos comunales de los zapatistas. ¿Qué sucede con las propuestas zapatistas sobre México? Tu libro es, hasta cierto punto, un comentario brillante sobre el conocido principio zapatista de acción revolucionaria: "¡No queremos tomar el poder!". Me gusta esta declaración, pero yo la interpreto de una manera diferente que tú. La vinculo con esta otra declaración: "¡Todo para todos, nada para nosotros!". Y si relacionas a ambas declaraciones con la lucha por la democracia en México, que tiene un lugar prominente en todas las intervenciones de los zapatistas, surge el siguiente argumento: "nosotros,

el Ejército Zapatista, no queremos tomar el poder en nuestras manos; queremos el poder para el pueblo, es decir, una democracia real".

En la Comuna de París había una nueva forma de poder, que ya no era el Estado en su sentido acostumbrado; sin embargo, todavía era un poder, elegido democráticamente por el pueblo de París –una combinación de democracia directa y representativa– y tenía poder sobre la población a través de sus decretos y decisiones. Tenía poder sobre la Guardia Nacional, y los comandantes de la Guardia tenían poder sobre los soldados ("¡vayamos a construir una barricada en Boulevard de Clichy!"). Y este poder, el poder democrático de la Comuna de París, fue literalmente "tomado", empezando por el acto de tomar los instrumentos materiales del poder, los cañones de la Guardia Nacional. Y en lo que respecta a Pannekoek, quería "todo el poder para los consejos de trabajadores", vio a los consejos como un medio para que los trabajadores "tomaran el poder y establecieran su dominación sobre la sociedad" (estoy citando un ensayo de Pannekoek de 1938).

Lo que también echo en falta en tu análisis es el concepto de *praxis revolucionaria* –formulado por primera vez por Marx en las "Tesis sobre Feuerbach"– que es para mí la respuesta real a lo que tú llamas la "tragedia del fetichismo" y todos sus dilemas: ¿cómo pueden personas tan envueltas en el fetichismo liberarse del sistema? La respuesta de Marx es que, a través de su propia praxis emancipadora, las personas cambian a la sociedad y cambian a su propia conciencia a la vez. Es a través de su experiencia práctica de lucha que las personas se liberan a sí mismas del fetichismo. Es también la razón por la que la única emancipación verdadera es la autoemancipación y no la liberación "desde arriba". (Intenté desarrollar estos argumentos en un libro sobre la teoría del joven Marx sobre la revolución que pronto saldrá en inglés; te enviaré un ejemplar.) Cualquier acción autoemancipadora, sea individual o colectiva, por muy modesta que pueda ser, podría ser un primer paso hacia la "expropiación de los expropiadores". Pero no creo que cualquier *no*, por muy brutal que sea, pueda ser una "fuerza" conductora como sugieres en la página 295: no creo que el suicidio, el enloquecimiento, el terrorismo y todo tipo de respuestas antihumanas al sistema puedan ser "puntos de partida" para la emancipación. Sólo para dar el ejemplo obvio: Bin Laden no es un punto de partida, es un callejón sin salida.

Me gusta tu conclusión sin final. Todos estamos buscando a nuestra manera, ninguno puede decir que ha encontrado la estrategia real y única. Y todos debemos aprender de la experiencia viviente de las luchas, como las de nuestros amigos zapatistas…

Ésta se ha convertido en una carta muy larga, pero es todo por tu culpa, es por culpa de tu libro que plantea tantos retos y tantas preguntas interesantes.

Atentamente,
"Tuyo para la revolución" (en memoria del viejo IWW americano)
Michael
París, 26 de noviembre de 2002

Hola Michael:
Aquí unas respuestas a tus comentarios.

> También me gustaron tus capítulos sobre fetichismo y fetichización. Tus desarrollos sobre "hacer" y "hecho", empezando por Marx y Lukács, son muy esclarecedores. No estoy seguro, no obstante, de haber entendido cabalmente tu concepto del "flujo del hacer". Como un ejemplo de la ruptura de este flujo por el capitalismo comentas (pág. 97) que no existe "relación directa entre el hacer del usuario y el hacer del hacedor". En una sociedad socialista, ¿tendría necesariamente el usuario de una silla una "relación directa" con los trabajadores que la fabricaron? Te quejas de que, en el capitalismo, "el objeto constituido adquiere una identidad duradera". ¿No se convertiría una buena silla producida en el socialismo en "un objeto con una identidad durable"? Tu negativa a distinguir entre alienación y objetivación (véase nota 25 del capítulo 3) –un error que el joven Lukács no cometió (a pesar de su autocrítica tardía en 1967)– conduce a una negativa de la materialidad objetiva de los productos humanos.

Me alegro mucho de que te dieras cuenta de esto, porque siento que la distinción entre objetivación y alienación es una manera de poner freno a la teoría revolucionaria.

Si el comunismo es la emancipación del hacer social, entonces la teoría revolucionaria es parte de la lucha por la emancipación de este hacer de su negación actual. La teoría revolucionaria es el intento de concebir al mundo desde la perspectiva del hacer social.

Para hacer eso, debemos adoptar nuestra postura en la imprenta del infierno, "imprimiendo con el método infernal, usando corrosivos que en el infierno son saludables y medicinales, haciendo desaparecer las superficies aparentes y descubriendo el infinito que tenían oculto" (William Blake, *El matrimonio del cielo y del infierno*). Descubrir al infinito que se encontraba escondido significa, en este caso, emancipar al poder so-

cial del hacer humano. El marxismo, siendo la teoría del hacer social, es infinitamente corrosivo.

Esto significa crítica, crítica de todo lo que parece ser independiente del hacer, a toda la objetividad *(Gegenständlichkeit)* que se opone al hacer. La crítica es crítica *ad hominem*: toma a lo que parece ser, lo que parece tener una identidad independiente del hacer humano y demuestra que es el resultado del hacer. La crítica ataca a la objetividad y demuestra que es una proyección de la subjetividad. La crítica es un ataque, no sólo a la alienación, sino también a la objetivación. La crítica sitúa a los humanos en el centro del universo, nos establece como nuestro "único sol verdadero". Esto no es antropomanía, pero sí seguramente algo esencial para una teoría de la revolución, para decir que "a pesar de todo aquello que nos dice que no lo podemos hacer, sí, *podemos* cambiar el mundo".

Dos críticos miran a una silla y dicen: "Silla, tú nos niegas, pero sabemos que eres el producto de nuestro hacer". A lo que la silla responde: "Sí, puede ser que sea producto de su hacer, pero ahora (como Frankenstein) tengo una identidad duradera". A lo que uno de los críticos (tú, Michael) dice: "Sí, así es", mientras que el otro (yo, John) dice: "No, no tienes una identidad duradera, porque en el momento que los humanos dejen de integrarte en tu hacer-sentarse, dejas de existir como una silla, aunque sigues siendo un trozo de madera. Tu existencia como silla depende no sólo de una constitución previa, sino también de su continua reconstitución presente. El hacer nunca existe de manera independiente de su rehacer. Mary Shelley no lo entendió bien. Frankenstein no es sólo una crítica del capitalismo, sino también una crítica capitalista del capitalismo, porque asume como real a la separación entre el hecho y el hacer a la que critica de manera implícita, en vez de concebirla como una ilusión real" (véase págs. 152-153).

¿Tiene importancia esta diferencia entre los dos críticos? Sí la tiene, si reemplazamos "silla" por "capital". Insistir en que lo hecho nunca existe independientemente de su rehacer es insistir sobre la fragilidad absoluta del hecho, en este caso del capitalismo. El capitalismo no es algo que es y que deseamos destrozar. El capitalismo es algo que creamos todos los días y que dejará de existir si dejamos de crearlo. Creo que esto implica un concepto diferente de política.

Preguntas:

> En una sociedad socialista, ¿tendría necesariamente el usuario de una silla una "relación directa" con los trabajadores que la fabricaron? […] ¿No se convertiría una buena silla producida en el socialismo en "un objeto con una identidad duradera"?

Sí, el usuario concebiría a la silla como un producto humano y no, la silla no sería un objeto con identidad duradera. Piensa en una computadora en vez de una silla y el argumento se hace aún más claro.

En pocas palabras: el proyecto revolucionario significa ver al mundo en términos del poder del hacer humano. Hay límites con relación a hasta qué punto se puede hacer esta afirmación (las estrellas no son productos humanos, excepto en el sentido de que son conceptuadas y nombradas como estrellas), pero cualquier limitación debe ser justificada, no tomada por sentado. La teoría revolucionaria no puede detenerse a mitad del camino, como creo que sucede en el caso del marxismo ortodoxo.

En cuanto a lo que dices sobre la democracia: creo que aquí hay un desacuerdo, pero no estoy seguro de hasta qué punto llega.

Claro que estoy de acuerdo sobre la importancia de las estructuras "democráticas", pero no estoy de acuerdo en que el término "democracia" puede ser utilizado sin ánimo de crítica. Creo que Pannekoek dijo en alguna parte que "la democracia, dicen, es el gobierno por el pueblo, pero el pueblo no existe; lo que existe son las clases". La democracia, como se entiende normalmente, se refiere a las personas como individuos abstractos, como seres. Nuestro problema (desde el punto de vista teórico y práctico) es referirnos a las personas no como seres sino como hacedores, y de allí como hacedores sociales. De eso se trata en el comunismo consejista: las personas se reúnen como hacedores y se toman decisiones colectivas sobre la base del hacer (que es, de hecho, la dictadura del proletariado, si uno quiere mantener la frase). No creo que exista ninguna receta: las formas de organización de la revuelta se desarrollan históricamente, pero sí creo que los zapatistas tienen razón al insistir en que la Dignidad es el principio central. Cuando hablo de dignidad quiero decir concebir a las personas no como individuos pasivos sino como hacedores, y de allí, necesariamente, como hacedores sociales; pero cuando hablo de hacer social no me refiero al hacer homogéneo, masivo, sino al reconocimiento de que el carácter social del hacer está construido por la articulación de actos de hacer particulares, de tal manera que el reconocimiento de las personas como hacedores sociales no significa que todos los *yo* estén sumergidos en el *nosotros*, sino más bien que la organización es concebida como un movimiento del Yo-al-Nosotros y el reconocimiento por parte del Nosotros de los Yo que lo componen.

La democracia es siempre poder-sobre, en la medida en que se refiere a las personas como seres. Pero de lo que se trata en la organización revolucionaria es de la formación de un Nosotros-Hacedor mutualmente reconocedor, en otras palabras la articulación del poder-hacer. En los

ejemplos que mencionas, el grupo de lectura y los zapatistas, hay un proyecto común, un hacer común, y la cuestión está en cómo formar un Nosotros-Hacedor mutualmente reconocedor. Ésta no es la problemática de la democracia (burguesa).

> Una de mis objeciones básicas respecto a tu discusión sobre la cuestión del poder, el antipoder y el contrapoder es su carácter extremadamente *abstracto*. Haces referencia a la importancia que tiene la memoria para la resistencia, pero hay muy poca memoria, muy poca historia en tus argumentos, muy poca discusión sobre los méritos o los límites de los movimientos revolucionarios históricos reales, sean marxistas, anarquistas o zapatistas, desde 1917. Puede que sostengas que eres un filósofo y no un historiador, pero demostraste de una manera muy persuasiva que el pensamiento crítico no puede aceptar la distinción entre las disciplinas académicas…

No soy filósofo ni historiador, pero, en general, estoy de acuerdo contigo en que el argumento podría ser enriquecido con más base histórica. Pero existen dos problemas. Primero, creo que, posiblemente, no sería capaz de hacerlo muy bien. Y segundo y más importante, quiero apartarme de las discusiones interminables y muy aburridas de la izquierda sobre Stalin, Trotsky, Rosa Luxemburg, Kronstadt, etcétera. Si me hubiera centrado en los movimientos históricos reales, las respuestas también se habrían centrado en la interpretación histórica de cada uno de estos movimientos. No niego la importancia de estas discusiones, pero la historia se convierte tan a menudo en una coartada para no pensar y por no admitir que somos sólo nosotros (los vivientes) los que tenemos la responsabilidad de asegurar que el capitalismo no destruya a la humanidad.

> En uno de los pocos pasajes en los que haces referencia a algún ejemplo histórico positivo de antifetichismo y autodeterminación, mencionas "la Comuna de París analizada por Marx, los consejos obreros teorizados por Pannekoek, los consejos comunales de los zapatistas" (pág. 159). Creo que se puede demostrar que en cada uno de estos ejemplos hay formas de poder democrático que requieren alguna forma de "poder-sobre". Ya he comentado la práctica de los consejos comunales de los zapatistas. ¿Qué sucede con las propuestas zapatistas sobre México? Tu libro es, hasta cierto punto, un comentario brillante sobre el conocido principio zapatista de acción revolucionaria: "¡No queremos tomar el poder!". Me gusta esta declaración, pero yo la interpreto de una manera diferente que tú. La vinculo con esta otra declaración: "¡Todo para todos, nada para nosotros!". Y si relacionas a ambas declaraciones con la lucha por la democracia en México, que tiene un lugar prominente en todas las intervenciones de los zapatistas, surge el siguiente argumento: "nosotros, el

> Ejército Zapatista, no queremos tomar el poder en nuestras manos; queremos el poder para el pueblo, es decir, una democracia real".

El poder para el pueblo significa la destrucción del capitalismo y el desarrollo de una forma de hacer radicalmente diferente. Eso no es democracia, sino revolución. Si quieres entender a la "democracia real" en este sentido, estoy de acuerdo; pero entonces, obviamente, "la democracia real en México" no tiene sentido, no puede haber socialismo en un país.

> En la Comuna de París había una nueva forma de poder, que ya no era el Estado en su sentido acostumbrado; sin embargo, todavía era un poder, elegido democráticamente por el pueblo de París –una combinación de democracia directa y representativa– y tenía poder sobre la población a través de sus decretos y decisiones. Tenía poder sobre la Guardia Nacional, y los comandantes de la Guardia tenían poder sobre los soldados ("¡vayamos a construir una barricada en Boulevard de Clichy!"). Y este poder, el poder democrático de la Comuna de París, fue literalmente "tomado", empezando por el acto de tomar los instrumentos materiales del poder, los cañones de la Guardia Nacional. Y en lo que respecta a Pannekoek, quería "todo el poder para los consejos de trabajadores", vio a los consejos como un medio para que los trabajadores "tomaran el poder y establecieran su dominación sobre la sociedad" (estoy citando un ensayo de Pannekoek de 1938).

De alguna manera estoy de acuerdo con "todo el poder para los consejos obreros", pero sólo si lo entendemos en el sentido que indiqué anteriormente, en cuyo caso no creo que tenga mucho sentido "tomar el poder y establecer su dominación sobre la sociedad". Y si pensamos en las armas como los instrumentos materiales del poder, ¿realmente crees que podríamos alguna vez ser capaces de enfrentarnos al capital y ganar? Tal vez debería preguntarte cómo visualizas a la revolución y si piensas realmente que es posible. Creo que hay muchos marxistas que, por razones muy buenas (aunque quizás equivocadas), no creen realmente que la revolución sea todavía posible, o prefieren no pensar sobre ello.

Aparte de eso, sigue en vigencia mi postura anterior. Mientras el poder sea poder-sobre, mientras se refiera a las personas como seres pasivos, como objetos antes que como sujetos del proceso, no puede ser parte del proceso revolucionario.

> Lo que también echo en falta en tu análisis es el concepto de *praxis revolucionaria* –formulado por primera vez por Marx en las "Tesis sobre

> Feuerbach"– que es para mí la respuesta real a lo que tú llamas la "tragedia del fetichismo" y todos sus dilemas: ¿cómo pueden personas tan envueltas en el fetichismo liberarse del sistema? La respuesta de Marx es que, a través de su propia praxis emancipadora, las personas cambian a la sociedad y cambian a su propia conciencia a la vez. Es a través de su experiencia práctica de lucha que las personas se liberan a sí mismas del fetichismo. Es también la razón por la que la única emancipación verdadera es la autoemancipación y no la liberación "desde arriba". Cualquier acción autoemancipadora, sea individual o colectiva, por muy modesta que pueda ser, podría ser un primer paso hacia la "expropiación de los expropiadores". Pero no creo que cualquier *no*, por muy brutal que sea, pueda ser una "fuerza conductora" […] no creo que el suicidio, el enloquecimiento, el terrorismo y todo tipo de respuestas antihumanas al sistema puedan ser "puntos de partida" para la emancipación. Sólo para dar el ejemplo obvio: Bin Laden no es un punto de partida, es un callejón sin salida.

Pero la praxis emancipadora presupone que el propio fetichismo sea un proceso contradictorio, creo que estamos de acuerdo en eso. Claro que Bin Laden es un callejón sin salida, como lo son el IRA y la ETA, pero, seguramente, nuestro problema es tratar de encontrar aquello que Sergio Tischler denomina el "núcleo utópico" incluso en actos como el ataque a las Torres Gemelas. No creo que dijera que el suicidio, la locura y el terrorismo sean puntos de partida de la emancipación: al contrario, la cuestión es empezar por el *no*, la negación de la dominación, de la cual aquéllas son formas pervertidas, y articular a este *no* de tal manera que luche contra su perversión. El problema es que nos encontramos en un laberinto en que podemos reconocer los callejones sin salida (la Cuarta Internacional, ¿quizás otro de ellos?), pero no sabemos cuál es la salida.

Un abrazo,
John
Puebla, 3 enero de 2003

Querido John:

La respuesta a mis comentarios es muy interesante y revela muy bien nuestras áreas de convergencia y de desacuerdo. Creo que es un debate muy esclarecedor.

Michael
París, 2003

Poder y antipoder*

Joachim Hirsch**

Quien espera un consejo práctico de cómo hacer para cambiar el mundo de una vez por todas quedará decepcionado con este libro. Porque, antes que nada, afirma que si los objetivos son la emancipación y la liberación, la manera como quizá el mundo *no* podrá cambiar es mediante la toma del poder (estatal). *Cambiar el mundo sin tomar el poder* busca demostrar que el desafío está en desarrollar antipoder, poder creativo; que cambiar el mundo debe entenderse como negación de lo que comúnmente se llama política y que se agota en la reproducción permanente de relaciones de poder y sumisión. Una "sociedad sin relaciones de poder" es la meta a alcanzar.

Tres ejes conceptuales sostienen la argumentación: el grito, el poder instrumental versus el poder creativo, y la fetichización. Por "grito" se entiende la furia frente al *statu quo*, la rebeldía y la negación a seguir siendo partícipe que se encuentran en el comienzo de toda reflexión crítica. Es la furia, no la razón, la que impulsa la idea. En un retorno a la subjetividad inmediata que tiene algo de existencialista, "la resistencia a aceptar lo inaceptable" y la conciencia de la posibilidad de un "ser diferente radical" se constituyen en punto de partida del pensamiento y de la acción. En las condiciones sociales existentes, el poder genuino y creativo de los seres humanos, su capacidad para configurar de manera autónoma la vida social, es negado por la "interrupción del flujo social de la acción", heteronomía que resulta, en esencia, de la separación de las condiciones de su actividad. De ahí surge el poder instrumental que inte-

* Publicado en alemán: "Macht und Anti-Macht: Zu John Holloways Buch Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen", en *Das Argument* (Berlín), núm. 249, vol. 45, págs. 34-40, 2003. En español en *Cuadernos del Sur* (Buenos Aires), núm. 35, mayo 2003. Traducción: Katrin Zinsmeister.

** Economista y profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Frankfurt (Alemania), y autor de numerosos libros y ensayos.

rrumpe el flujo de la acción y encuentra su culminación histórica en la relación capitalista y la racionalización de las relaciones sociales que ella conlleva. Esta racionalización se evidencia en el proceso de fetichización, en la cosificación de las relaciones sociales por la cual lo producido por los hombres se transforma en poder objetivo sobre ellos, tal como lo describen Marx y Engels en *La ideología alemana*. La fetichización encadena a los hombres con el *statu quo*, tanto en su pensamiento como en su acción, completando su "deshumanización". La reproducción de dominación y explotación por el propio pensamiento y la propia acción, la penetración del poder instrumental en todos los sujetos, constituye el problema central de una teoría de la revolución.

A partir de ahí, los intentos –fracasados– comunistas y socialdemócratas de transformar el mundo mediante la toma del poder estatal deben criticarse en general. El juego de poder y contrapoder termina reproduciendo las relaciones instrumentales de poder de diferentes formas. El Estado es, de la misma manera que la mercancía y el dinero, expresión de la fetichización de las relaciones sociales. No es el espacio de poder, sino la manifestación de las divisiones que caracterizan la sociedad capitalista. Para decirlo en términos de la teoría materialista, el Estado es parte de las relaciones de producción capitalistas, y no externo a ellas; por lo tanto, no puede ser un instrumento neutral. Cristaliza las divisiones e identificaciones que forman parte del poder instrumental. Entonces, hay que deshacerse del fetiche del Estado en vez de adoptarlo. De esta manera, se llega al cuestionamiento de la tradición del marxismo "científico" que, al positivizar la teoría marxista, cae en el fetichismo de la sociedad burguesa. Al quedar atrapado en el concepto instrumental de poder, lo reproduce en la teoría y la práctica: la liberación se trasforma en acción de vanguardias, no a través, sino "para" los oprimidos, como espectáculo de un partido que lleva la etiqueta de "revolucionario" sin merecerlo en lo más mínimo.

Sin embargo, la sociedad capitalista tampoco es una caja cerrada de obediencia ciega. La fetichización no es un estado, sino un proceso en lucha permanente. Esto es así porque el poder instrumental sigue dependiendo de los potenciales de poder creativo, su utilización y explotación, lo cual brinda posibilidades para una acción liberadora. Se dirige contra todas las identificaciones y clasificaciones, sea como clase, sexo o nación, que representan la antítesis del reconocimiento mutuo. "Para la teoría burguesa la subjetividad es identidad, mientras que en nuestro argumento, la subjetividad es la negación de la identidad" (pág. 112). El desafío está, entonces, en "buscar la esperanza en la naturaleza del poder

capitalista mismo. Un poder ubicuo implica una resistencia ubicua" (pág. 120). Esta resistencia descansa en que los hombres mismos son quienes reproducen el *statu quo*, crean y reproducen su opresión. La dependencia del poder instrumental –del capital– del poder creativo es la causa de su fragilidad y vulnerabilidad. Es a partir de ahí que se vislumbra la esperanza para otro estado de cosas. La crisis permanente del capitalismo, que sólo adopta distintas formas históricas, resulta que el capital está forzado a liberarse del poder creativo del productor y, al mismo tiempo, a someterlo de maneras siempre nuevas. Así, resistencia y lucha forman parte intrínseca de la relación de dominación y explotación existente.

Holloway desarrolla en su libro un esbozo de teoría crítico-materialista que ya tiene tradición. Parte de una interpretación de Marx orientada en sus escritos tempranos y trabaja con la misma intensidad y mirada crítica los escritos de György Lukács y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Eximido de toda crítica queda, sin embargo, el propio Marx. Las problemáticas y contradicciones contenidas en su obra no son sometidas a análisis. Holloway toma como referencia y radicaliza los hallazgos de una teoría del Estado que retoma la definición de las formas sociales en un lenguaje atractivo y comprensible[1]. No obstante, reproduce de esta manera la problemática ya muchas veces discutida del marxismo "hegeliano". Aunque admite que los sujetos son marcados, formados, "dañados" por las relaciones sociales existentes, su argumentación se basa en el supuesto de una subjetividad esencial y una "humanidad" –más allá de todas las condiciones sociales– que se enajena a sí misma en una relación de separación y fetichización que atraviesa la historia y encuentra su culminación en la sociedad capitalista; el sujeto se "desubjetiviza" y la humanidad se "deshumaniza" a causa del despliegue del poder instrumental. Así, Holloway formula una posición contraria a las actuales teorías posestructuralistas y deconstructivistas, pero también deja de lado algunas críticas desarrolladas en ese contexto. El retorno existencialista, por llamarlo de alguna manera, a la subjetividad inmediata en la categoría del "grito" no sólo cae simpático, quizá sea necesario como punto de partida de toda teoría crítica, pero es insuficiente para lograr deshacer el nudo gordiano definido por la dimensión y el sujeto de la crítica. El concepto de sujeto en Holloway transforma la liberación en la recuperación de algo originario, existente en la esencia del ser humano, es decir, en *des*enajenación. Ante esta concepción, la frase de Marx de que

1. Probablemente, éste sea un mérito también de la traducción al alemán de Lars Stubbe que, dicho sea de paso, es excelente y cuenta con una serie de comentarios apropiados.

el hombre es un "conjunto de relaciones sociales" debería reconsiderarse seriamente. De otra manera, ni siquiera es necesario plantear la pregunta de cuáles son los sujetos que luchan, por cuál libertad y forma de existencia social están luchando, y se cae en el peligro de que la "dignidad" –el parámetro normativo enunciado una y otra vez– se transforme en una metáfora vacía. También hubiera sido valioso en este contexto discutir con más detalle el "antihumanismo teórico" de Althusser, quien se opuso a las derivaciones totalitarias de una interpretación hegeliana de Marx.

Holloway presenta argumentos importantes y extraordinariamente considerables para una crítica de las teorías de izquierda; entre otros, su positivismo como siempre soslayado, su funcionalismo, su familiaridad, en última instancia, con el poder dominante. Al mismo tiempo demuestra una falta de rigor a la hora de tratarlos con mayor profundidad. Así, Foucault es reconocido como teórico de las relaciones de poder complejas, pero pasa por alto el hecho de que su concepto de poder es diametralmente opuesto al del autor, pues, para el primero la relación entre poder instrumental y poder creativo no es sólo "antagónica". Por otra parte, Holloway mismo es bastante impreciso respecto de esta relación cuando, por ejemplo, llama la atención al hecho de que nosotros formamos parte, "profunda e inevitable", del antagonismo entre poder instrumental y poder creativo (pág. 73). No aclara si es así por principio o tan sólo en la sociedad capitalista. En el primer caso, Foucault podría haber argumentado de una manera similar; sin embargo, le reprocha haber quedado atrapado en las categorías burguesas, algo poco sostenible en esta simpleza. Tomar más en serio a Foucault hubiera significado problematizar el principio de oposición entre "poder" y "antipoder" sobre el cual descansa todo su argumento.

Se trata a Gramsci aún mucho peor, quedando prácticamente descalificado en unas cuantas palabras como otro más que se dejó engañar por el fetiche, en concreto, la política de vanguardia centrada en el Estado. Quizá podemos criticar a Gramsci en este contexto, pero la afirmación de que habría pasado por alto la importancia de las luchas permanentes (de clase) resulta insostenible. Mete en la misma bolsa a la teoría de la regulación, criticándola por su "visión del capitalismo como una sociedad relativamente plácida que se autorreproduce, en la que cualquier cosa necesaria para la reproducción capitalista automáticamente sucede" (pág. 201). El funcionalismo se discute de manera extensa en el seno de esta teoría, pero con una diferenciación mucho mayor. Aquí hubiera sido útil una crítica más concisa en vez de una descalificación genérica. No

hay que olvidar que la teoría de la regulación plantea, justamente, cómo el capitalismo, en cuanto sociedad antagónica atravesada por luchas de clase, es capaz de lograr una relativa estabilidad y formula condiciones para que ello ocurra, las que de ninguna manera son garantizadas "funcionalmente", sino expuestas a estas luchas. La reproducción plantea, además, un problema. Holloway vincula, por lo general, toda teoría de la reproducción con la imposibilidad de comprender la fetichización, pero queda debiendo una explicación de por qué lo ve así. Hay que recordar que Marx había señalado –y algunos de los pasajes citados en el texto lo demuestran– que la relación capitalista de producción y dominación sólo puede ser comprendida desde su reproducción, y que lo importante es comprender en detalle este proceso. Toda teoría crítica materialista es consciente de que la reproducción es lucha de clases. La "regulación" de la reproducción sólo se logra mientras las luchas no hacen estallar las formas capitalistas (o el "fetiche" en el lenguaje del autor). Sería fácil rescatar todos estos puntos de textos ampliamente conocidos y Holloway encontraría en ellos algunos puntos de partida interesantes para su propio argumento, por ejemplo en relación con los conflictos y contradicciones que forman parte del proceso de fetichización y del surgimiento de las formas sociales. En general, llama la atención que la crítica teórica de Holloway en su conjunto se caracteriza por una notable estrategia de inmunización.

Sin embargo, el texto se destaca por el intento de aplicar de manera coherente el pensamiento dialéctico de Marx y continuar su desarrollo. Holloway comprueba muy bien que la teoría crítica malogra su objetivo cuando se niega a adoptarlo. El problema surge cuando interrumpe esta dialéctica en puntos decisivos e invierte la negación en positivización. Al ser el poder creativo la negación del poder instrumental, el primero se encuentra –como él mismo dice–, en una relación contradictoria, ergo "inevitable", con el segundo. Al mismo tiempo, Holloway positiviza el poder creativo como esencial y libre de toda contradicción. La identificación se define como "antítesis" de reconocimiento mutuo para el desarrollo del poder creativo, omitiéndose que el reconocimiento requiere de identificación, una contradicción que se desarrolla de manera mucho más concluyente en algunos debates actuales sobre "política de identidad". Una aproximación por igual "no dialéctica" caracteriza en cierto sentido el tratamiento que Holloway da a los conceptos de fetiche y fetichización. Enuncia brevemente que se halla también un elemento de libertad y autodeterminación en la imposición de las formas capitalistas, de la forma mercancía y de las relaciones de dinero, en la centralización del poder y

en la separación entre Estado y sociedad, pero sin que esta mención tuviera consecuencias para la argumentación. La Ilustración llega a quedar reducida a un "complemento filosófico del establecimiento de las relaciones sociales capitalistas" (pág. 106). No se plantea la pregunta de si y cómo una sociedad libre y diferenciada necesitaría formas objetivas, es decir, en efecto, una objetivación específica, que podría ser una cuestión no simplemente de abolir éstas, sino de manejar estas formas objetivas conscientemente, de subsumir la fetichización en un sentido hegeliano, para decirlo así, no está planteada. No es casual, entonces, que Holloway denomine "comunidad" y no "sociedad" a las relaciones sociales a alcanzar. El ideal de una comunidad simple, del tipo de un comunismo primitivo, es el parámetro. Tal vez hubiera sido fructífero un análisis de la "dialéctica del iluminismo" de Horkheimer y Adorno, y profundizar el tema más allá de ellos. Holloway ni menciona las relaciones sociales de la naturaleza, un elemento central de la teoría crítica.

Sorprende que tampoco aparezca la política. "Política" y "antipolítica" se tratan en una oposición abstracta. El concepto de "antipolítica" es importante en cuanto señala que aquella acción política que se limita al terreno de las formas políticas dominantes, al Estado, a la separación entre "política" y "economía", entre "Estado" y "sociedad", no es capaz de lograr un elemento apto para transformar de manera radical la sociedad. Es un hecho que el desafío está en redefinir el concepto de política. La denominación "anti" adquiere, sin embargo, de nuevo el carácter de una oposición abstracta. El desarrollo del poder creativo no puede limitarse a la simple negación del poder dominante; requiere de su análisis concreto. El Estado no es sólo un fetiche abstracto, sino también un campo de luchas sociales. Quizá haya sido Poulantzas –cuya teoría del Estado ni siquiera se menciona– quien caracterizara con mayor acierto este hecho, señalando, al menos en sus escritos tardíos, la necesaria y, al mismo tiempo, conflictiva relación entre política institucional y extrainstitucional, entre "poder" y "antipoder". El mismo Holloway escribió hace tiempo un texto llamado "*In and against the State*"*. Ese concepto también aparece en su libro (pág. 149), pero sin desarrollar. En el prefacio cita con empatía el lema de los rebeldes argentinos: *¡Que se vayan todos!* Suena bonito. Pero mientras tanto, la experiencia demostró que eso solo

* Publicado en inglés en 1980. Existe una versión resumida en español con el título "El Estado y la lucha cotidiana", en Holloway, *Marxismo, Estado y capital. La crisis como expresión del poder del trabajo*, Buenos Aires, Cuadernos del Sur, Fichas temáticas núm. 5, Editorial Tierra del Fuego, 1994 [NdT].

no implica una transformación social si no se logran desarrollar concepciones sociales alternativas que superen las luchas fragmentadas. De ahí surge la cuestión de la hegemonía, descalificada por Holloway como expresión del poder instrumental, como concepto que consolida y legitima el *statu quo* (pág. 200). La lucha contra las relaciones sociales dominantes, contra el poder, requiere de un acuerdo sobre objetivos, concepciones sociales, sobre aquello que hace a la vida digna y positiva. El desarrollo de poder creativo sería en sí mismo un proceso conflictivo. Lo que esto significa no se encuentra simplemente en la "esencia" de los seres humanos para ser liberado en el proceso de las luchas. Su realización sería siempre objeto de disputas, compromisos y negociaciones –y con ellos– también de poder.

Cuando Holloway se refiere a luchas concretas lo hace en forma de una rara enumeración sumatoria que va desde los zapatistas mexicanos, pasando por los estibadores de Liverpool, hasta las "demostraciones internacionales contra el poder del capital dinero" críticas de la globalización (pág. 226). Admite que estas luchas están atravesadas por contradicciones, ya que son llevadas adelante por sujetos "enajenados", dañados, sometidos a la fetichización. Sin embargo, apenas las analiza; este tema aparece más bien como un problema secundario que, de alguna manera, se superará. Quizá sea correcto liberarse de la proyección de un sujeto revolucionario preestablecido –como "la clase obrera"– y de una unidad predeterminada de las luchas. No obstante, Holloway reintroduce de hecho esa unidad, de alguna manera, por la puerta trasera, cuando proclama como lema la "lucha" como tal, definida en forma abstracta por completo. No se plantea la cuestión de qué significa en la práctica luchar contra la fetichización, aunque sabe muy bien que existen también luchas que confirman y consolidan el fetiche social: la forma de dinero o de Estado, las identificaciones. Habría que preguntarse, entonces, ¿hasta qué punto se logra traspasar las formas fetichizadas de la vida social en el despliegue de las luchas y desarrollar formas distintas, más libres, de socialización? Es decir, ¿hasta qué punto es posible abandonar el terreno de conflicto establecido por el poder dominante? En el transcurso de la historia mucho se ha escrito y también se realizaron experiencias, pero no parecen merecer ni siquiera ser discutidas. Los parámetros planteados por Holloway al respecto son "amor", "comunidad", "solidaridad"; conceptos éstos apenas superables en su generalidad abstracta, sin decir que resulta difícil imaginar una sociedad libre basada tan sólo en estos principios.

En consecuencia, el concepto de revolución queda tan difuso como abstracto. Cierto es que la revolución debe ser llevada adelante por suje-

tos formados por el poder dominante, y que la contradicción que este hecho acarrea recién podrá superarse en luchas y conflictos en los cuales la transformación de las personas mismas es esencial. Pero ¿quién lucha, entonces, quién se rebela, quién se decide por la negación? La repuesta de Holloway es: todos nosotros, o al menos "la mayoría de las personas" (pág. 230). Al final, casi todos somos víctimas de la fetichización y del poder instrumental; mirándolo bien, tampoco están excluidos los propios capitalistas. A pesar de su acertada crítica a Hardt y Negri por los equívocos teóricos que contiene *Imperio* (págs. 242 y sgtes.) y de no compartir su afirmación implícita del neoliberalismo, recae en un modo argumentativo sorprendentemente similar. También él postula que la crisis del capital es una expresión de "nuestra" fortaleza, es decir, de la capacidad de sustraerse a la fetichización y al poder instrumental. Ése es un sobrentendido en tanto la lucha de clases y la crisis están implícitas en el concepto del capital. La cuestión es ahora en qué condiciones y en qué formas las luchas son aptas para trascender la reproducción del capital y cuestionarlo de manera efectiva, con lo cual la política vuelve a estar a la orden del día.

Es ilustrativo que Holloway desarrolle una concepción que se asimila demasiado, a pesar de todas las críticas, a la *multitude* de Hardt y Negri. La pregunta es: ¿qué pasó para que esta figura argumental –la construcción de una "multitud" no especificada, rebelde, luchadora– termine por constituirse en algo así como el *mainstream* de la teoría de izquierda? Podría pensarse que este hecho se relaciona no sólo con la pérdida de viejas certezas revolucionarias y con los problemas para una reorientación teórica luego de esta pérdida, sino también con la percepción de una estructura de poder en apariencia cerrada e ineludible, a la cual sólo se puede oponer la negación abstracta. La reacción ante la pérdida del sujeto revolucionario concreto consiste en su generalización difusa. El llamamiento a la negación, a la ruptura con lo que existe, a no-participar-más es, sin dudas, importante, pero eso nos hace avanzar políticamente sólo si está combinado teóricamente con un análisis preciso de las cambiantes formas de la reproducción capitalista y sus transformaciones históricas concretas; en resumen, de todo aquello que Holloway denuncia genéricamente como teoría que legitima las relaciones existentes.

En estas condiciones, la teoría asume como finalidad esencial despertar esperanzas y éste es el objetivo principal del libro de Holloway. No obstante, la esperanza sólo puede lograr un efecto transformador en el contexto de una utopía concreta que tome en cuenta el *statu quo* con

todas sus contradicciones. El mensaje de Holloway –el tipo de lenguaje que utiliza no es casual– tiene un dejo pastoral que resulta extraño. Se trata de una filosofía social con sorprendentes rasgos teológicos y una estrategia de inmunización teórica. En varias oportunidades se impone la sensación de que se trataría tan sólo de la interpretación correcta de los escritos correctos. Como las condiciones materiales concretas, las formas de socialización, el manejo del poder o una especificación del concepto de política no aparecen, Holloway incurre en el peligro de quedarse en un llamamiento idealista al cambio de conciencia.

Sin embargo, es de destacar que la lectura del libro es extraordinariamente recomendable e importante. Holloway recupera elementos muchas veces olvidados de una teoría crítica materialista, y sigue su desarrollo. Ante el hecho de que los mismos elementos ya no parecen ser considerados ni discutidos en el contexto de una *Realpolitik* de la izquierda autodenominada como pragmática, su intervención es tan necesaria como saludable. Para dar sólo un ejemplo, su exposición sobre el significado y el valor teórico de la teoría del valor de Marx es brillante. Y por supuesto, hay que tomar en serio su crítica de la construcción teórica actual de la izquierda, aun cuando no la desarrolle integralmente. Aporta una crítica acertada de todas las concepciones político-teóricas que culminan en querer combatir el *statu quo* con sus propias armas, sea por la conquista o la influencia sobre el poder estatal. De esta manera, toma posición frente a los principales debates en el seno del movimiento antiglobalización, por ejemplo: "Éste es un libro que no tiene un final" –escribe Holloway al terminar–, "es una pregunta, una invitación a discutir." (pág. 309). Habría que responder afirmativamente a esta invitación, y aprovecharla para la crítica no sólo de sus lagunas, sino también algunos de sus fundamentos teóricos. De esta manera, se favorecería la posibilidad de inscribir una teoría radical de la liberación en el orden del día. Lo cual, ciertamente, responderá a la intención del autor.

Poder, "contra-poder" y "antipoder". Notas sobre un extravío teórico político en el pensamiento crítico contemporáneo*

Atilio A. Boron**

Uno de los rasgos más categóricos de la victoria ideológica del neoliberalismo ha sido su capacidad para influenciar decisivamente la agenda teórica y práctica de las fuerzas sociales, las organizaciones de masas y los intelectuales opuestos a su hegemonía. Si bien este atributo parecería haber comenzado ahora a recorrer el camino de su declinación, reflejando de este modo la creciente intensidad de las resistencias que a lo largo y a lo ancho del planeta se erigen en contra de su predominio, las secuelas de su triunfo en la batalla de las ideas están llamadas a sentirse todavía por bastante tiempo. Es bien sabido que no existe una relación lineal, mucho menos mecánica, entre el mundo de las ideas y los demás aspectos que constituyen la realidad histórico-social de una época. Esto explica, por ejemplo, que las concepciones medievales sobre la unidad del "organismo social" –justificatorias del carácter cerrado del estamentalismo feudal y de la primacía del papado sobre los poderes temporales– sobrevivieran por siglos al advenimiento de la sociedad burguesa y a una de sus instituciones básicas, el contrato. No debiera sorprendernos, por lo tanto, si teorizaciones surgidas durante el apogeo del neoliberalismo y coincidentes con el mayor reflujo histórico experimentado por los ideales socialistas y comunistas desde la Revolución Francesa hasta hoy perduren tal vez por decenios, aun cuando las condiciones que les dieron origen hayan desaparecido por completo.

Un ejemplo de esa pertinaz colonización ideológica lo ofrece en la actualidad la obra de algunos de los más conocidos intelectuales críticos

* Ponencia presentada al V Encuentro Internacional de Economistas sobre Globalización y Problemas del Desarrollo, La Habana, 10 al 14 de febrero de 2003. Publicada en *Chiapas* (México), núm. 15, págs. 143-162, 2003.

** Sociólogo argentino, doctor en Ciencias Políticas, profesor de Teoría Política y Social, Facultad de Ciencias Sociales, en la Universidad de Buenos Aires (UBA), investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), secretario ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), y autor de numerosos libros y ensayos.

de la izquierda. Si se examina con detenimiento el pensamiento de autores tales como Michael Hardt y Antonio Negri o la más reciente contribución de John Holloway, puede comprobarse sin mayor esfuerzo cuán vigorosa ha sido la penetración de la agenda, las premisas y los argumentos del neoliberalismo aun en los discursos de sofisticados intelectuales seriamente comprometidos con una crítica radical a la mundialización neoliberal. Porque ninguno de los tres autores arriba mencionados "se ha pasado de bando", peregrinando a las filas de la burguesía y el imperialismo en busca de reconocimiento u otro tipo de recompensas. Ninguno de los tres abjuró de la necesidad de avanzar hacia la construcción de una sociedad comunista, o por lo menos decididamente "poscapitalista". Todo lo contrario: el sentido de su obra es justamente el de fundamentar, en las nuevas condiciones del capitalismo de inicios del siglo XXI, las formas de lucha y las estrategias que podrían ser más conducentes al logro de tales fines. En ese sentido es preciso establecer, antes de plantear nuestra divergencia con sus teorizaciones, una clara línea de demarcación entre Hardt, Negri y Holloway, y autores tales como Manuel Castells, Regis Debray, Ernesto Laclau, Maria Antonieta Macchiochi, Chantal Mouffe, Ludolfo Paramio y toda una pléyade de ex-marxistas europeos y latinoamericanos que al iniciar una necesaria renovación teórica del marxismo para rescatarlo de la ciénaga del estalinismo culminaron su arrepentimiento con una capitulación teórica tan grosera como imperdonable. En este descenso, y so pretexto de la supuesta superioridad civilizacional del capitalismo, muchos abandonaron el marxismo dogmático que habían cultivado con especial celo durante largo tiempo para convertirse en furiosos profetas que ahora pretenden persuadirnos de la imposible superioridad ética de un modo de producción basado en la explotación del hombre por el hombre y la destrucción de la naturaleza. Pocos casos, no obstante, igualan la denigrante trayectoria de María Antonieta Macchiochi, quien transitó desde el más irresponsable ultraizquierdismo hasta el neofascismo, culminando con ignonimia su trayectoria política e intelectual en el Parlamento italiano representando nada menos que a Forza Italia y su capo, Silvio Berlusconi.

Queremos dejar claramente sentado que Hardt, Negri y Holloway de ninguna manera entran en esta lamentable categoría de aquellos que bajaron los brazos, se resignaron y se pasaron a las filas del enemigo de clase. Son, en buenas cuentas, camaradas que proponen un análisis equivocado de la situación actual. Su integridad moral, totalmente fuera de cuestión, no les ahorra, sin embargo, caer en la trampa ideológica de la burguesía al hacer suyas, de manera inconsciente, algunas tesis consis-

tentes con su hegemonía y con sus prácticas cotidianas de dominio y que de ninguna manera pueden ser aceptadas desde posiciones de izquierda. Expliquémonos. Para la burguesía y sus aliados, para el imperialismo en su conjunto es imprescindible potenciar el carácter fetichista de la sociedad capitalista y ocultar lo más que se pueda su naturaleza explotadora, injusta e inhumana. Parafraseando a Bertolt Brecht podemos decir que el capitalismo es un caballero que no desea que se lo llame por su nombre. La mistificación que produce una sociedad productora de mercancías y que todo lo mercantiliza requiere, de todos modos, un reforzamiento generado desde el ámbito de aquello que Gramsci denominara "las superestructuras complejas" del capitalismo, y fundamentalmente de la esfera ideológica. Así, no basta con que la sociedad capitalista sea "opaca" y la esclavitud del trabajo asalariado aparezca en realidad como un universo de trabajadores "libres" que concurren a vender su fuerza de trabajo en el mercado. Es preciso, además, silenciar el tratamiento de ciertos temas, deformar la visión de otros, impedir que se visualicen unos terceros y que alguno de ellos se instale en la agenda del debate público. De ahí la importancia que asume para la derecha cualquier teorización (sobre todo si es producida por críticos del sistema) que empañe la visión sobre el imperialismo, el poder y el Estado, o que desaliente o impida una discusión realista sobre estos temas. Ésa es, precisamente, la misión ideológica del saber económico convencional, donde la politicidad y eticidad de toda la vida económica se diluyen en los meandros del formalismo, la modelística y la pseudo-rigurosidad de la matematización.

Si lo anterior no fuera posible, la "segunda mejor" alternativa es hacer que las teorizaciones predominantes sobre estos asuntos sean lo más inocuas posibles. La extraordinaria acogida que tuvo la obra de Hardt y Negri en la prensa capitalista y la "opinión seria" de los países desarrollados es de una contundencia aleccionadora al respecto (véase Boron, 2002a: 149-153). Por su parte, el libro de Manuel Castells *La edad de la información*, que produce una visión conformista y complaciente del "capitalismo informacional", cosechó extraordinarios elogios en esos mismos ambientes, sobresaliendo en dicha empresa Anthony Giddens, el principal teórico de la malograda "tercera vía" y el ex-presidente del Brasil, Fernando H. Cardoso, cuya gestión en el área económica se caracterizó por su estricta adhesión a las políticas neoliberales (Castells, 1996; 1997; 1998)[1].

1. No es un dato menor que haya sido precisamente Cardoso quien redactara el prólogo de la edición brasileña de la obra de Castells.

En síntesis: la tesis fundamental que quisiéramos probar en las páginas que siguen sostiene que la concepción general y las orientaciones heurísticas que se desprenden de los planteamientos que encontramos en la obra de Hardt y Negri y de Holloway, lejos de instalarse en el terreno político del pensamiento contestatario, son plenamente compatibles con el discurso neoliberal dominante. Reflejan la derrota ideológica sufrida por aquél, y la lamentable vigencia del diagnóstico al que arribara, a finales del siglo XIX, José Martí cuando decía que "de pensamiento es la guerra mayor que se nos hace" y convocara a los patriotas latinoamericanos a ganar la batalla de las ideas. Tarea que, por cierto, constituye una de las más importantes asignaturas pendientes de la izquierda.

Hardt y Negri

En un libro publicado poco después de la aparición en lengua española de *Imperio*, la aclamada obra de Michael Hardt y Antonio Negri, sometimos a crítica las tesis centrales de dichos autores, razón por la cual no reiteraremos, siquiera mínimamente, lo dicho en esa oportunidad[2]. En este texto nos limitaremos, en cambio, a exponer, sucintamente, nuestra disidencia con relación a la noción de contra-poder que proponen esos autores.

El concepto de contra-poder surge como consecuencia de la crisis terminal que enfrenta, según Hardt y Negri, el Estado nación y, a raíz de esto, las clásicas instituciones de la democracia representativa que le acompañaron desde el advenimiento de la Revolución Francesa. El contra-poder alude así a tres componentes específicos: resistencia, insurrección y poder constituyente. Hardt y Negri analizan en su obra sus cambios experimentados a consecuencia del tránsito desde la modernidad a la posmodernidad, y concluyen que en las más variadas experiencias insurgentes habidas en la época moderna –ese vasto e indefinido arco histórico que comienza con el amanecer del capitalismo y culmina con el advenimiento de la sociedad "posmoderna"– la noción de contra-

2. Véase nuestro *Imperio & imperialismo*, obra en la cual exponemos detalladamente algunos de los más graves errores de interpretación de contenidos en dicho libro y que, lamentablemente, exceden con creces el ámbito más restringido de la teoría del Estado capitalista. Una reflexión sobre este tema se desarrolla ampliamente en Boron, 2000. Una versión más acotada de la crítica a la obra de Hardt y Negri se encuentra en Boron, 2002b. El presente trabajo retoma libremente algunos de los elementos contenidos en este último trabajo y los reelabora en función de los objetivos que aquí han sido propuestos.

poder se reducía a uno solo de sus componentes: la insurrección. Pero, afirman nuestros autores, la "insurrección nacional era en realidad ilusoria" habida cuenta de la presencia de un denso sistema internacional de Estados nacionales que hacía que, en esa época histórica, toda insurrección, incluyendo la comunista, estuviese condenada a desembocar en una guerra internacional crónica, la que acabaría por tender "una trampa a la insurrección victoriosa y la transforma en régimen militar permanente".

Pero si el papel sumamente relevante del sistema internacional es indiscutible –como lo atestigua la obsesiva preocupación que manifestaran por este asunto los grandes revolucionarios del siglo XX– no es menos cierto que, tal como ocurre reiteradamente en *Imperio*, Hardt y Negri incurren en graves errores de apreciación histórica cuando hablan del carácter "ilusorio" de las tentativas revolucionarias que jalonaron el siglo XX. En efecto: ¿qué significa exactamente la palabra "ilusorio"? El hecho de que una insurrección popular precipite una impresionante contraofensiva internacional llamada a asegurar el sometimiento y control de los rebeldes, con un abanico de políticas que van desde el aislamiento diplomático hasta el genocidio de los insurrectos demuestra precisamente que en tal situación no hay nada de "ilusorio" y sí mucho de real, y que las fuerzas imperialistas reaccionan con su reconocida ferocidad ante lo que consideran como una inadmisible amenaza a sus intereses. Si atendemos a las enseñanzas de la historia latinoamericana, por ejemplo, comprobaríamos que ni siquiera hizo falta una insurrección popular para que la parafernalia represiva del imperialismo se pusiera en juego. Recordemos lo acontecido con João Goulart en el Brasil de 1962, Juan Bosch en la República Dominicana en 1965, Salvador Allende y la Unidad Popular en el Chile de comienzos de los años setenta, para no citar sino los casos más conocidos que demuestran cómo un simple resultado electoral que proyecte al gobierno nacional a un partido o coalición progresista es suficiente para que comience un juego de presiones desestabilizadoras tendientes a corregir los "errores" del electorado. Algo semejante ya está ocurriendo en el Brasil con el nuevo gobierno del PT. En todo caso, cualquiera sea la experiencia insurreccional que se analice a lo largo de los siglos XIX y XX, resulta evidente que la guerra internacional es mucho menos atribuible a la intransigencia o al apetito expansionista de los revolucionarios que a la furia represora que desata la insubordinación de las masas y sus anhelos emancipatorios.

Por otra parte, afirmar como lo hacen nuestros autores que las revoluciones triunfantes asediadas por los ejércitos y las instituciones imperialistas (entre las que sobresalen el Fondo Monetario Internacional, el

Banco Mundial, la Organización Mundial del Comercio y otras afines) y que deben enfrentarse para sobrevivir a un repertorio de agresiones de todo tipo –que incluye sabotajes, atentados, bloqueos comerciales, boicots, guerras "de baja intensidad", invasiones militares, bombardeos "humanitarios", genocidios, etcétera– se convierten en "regímenes militares permanentes" implica un monumental error de interpretación del significado histórico de dichas experiencias. Equívoco que, dicho sea al pasar, es típico de la ciencia política norteamericana que procede de igual manera cuando, por ejemplo, coloca en una misma categoría –los famosos "sistemas de partido único"– a regímenes políticos tan diversos como la Italia de Mussolini, la Alemania nazi, la Rusia de Stalin y la China de Mao. Nuestros autores subestiman los factores históricos que a lo largo del último siglo obligaron a las jóvenes revoluciones a armarse hasta los dientes para defenderse de las brutales agresiones del imperialismo, a años luz de las sutilezas del imperio imaginado por Hardt y Negri, esa misteriosa red sin centro ni periferia, adentro ni afuera, y que supuestamente nadie controla para su beneficio. Si la revolución cubana sobrevive en estos días de un supuesto "imperio sin imperialismo", ello se explica tanto por la inmensa legitimidad popular del gobierno revolucionario como por la probada eficacia de sus fuerzas armadas, que después de Playa Girón disuadieron a Washington de intentar nuevamente una aventura militar en la isla.

Por otra parte, la interpretación de Hardt y Negri revela asimismo el grave yerro en que incurren a la hora de caracterizar a las emergentes formaciones estatales de las revoluciones. Una cosa es lamentarse por la degeneración burocrática de la revolución rusa y otra bien distinta afirmar que lo que allí se constituyó fue un "régimen militar". El hecho de que Cuba haya tenido que invertir cuantiosos recursos, materiales y humanos, para defenderse de la agresión imperialista no la convierte en un "régimen militar". Sólo una visión de una imperdonable ingenuidad e irreparablemente insensible ante el significado histórico de los procesos sociales y políticos puede caracterizar de ese modo a las formaciones sociales resultantes de las grandes revoluciones del siglo XX. Por último, y haciéndonos cargo de todas sus limitaciones y deformaciones, ¿puede efectivamente decirse que las revoluciones en Rusia, China, Viet Nam y Cuba fueron apenas una ilusión? Una cosa es la crítica a los errores de esos procesos y otra bien distinta decir que se trató de meros espejismos o de torpes ilusiones. ¿Habrá sido un simulacro baudrillardiano la paliza sufrida por el colonialismo francés en Dien Bien Phu? Y la bochornosa derrota de los Estados Unidos a manos del Viet Cong, ¿habrá sido tan só-

lo una visión alucinada de sesentistas trasnochados o se produjo de verdad? Esa huída desesperada desde los techos de la embajada norteamericana en Saigón, donde espías, agentes secretos, asesores militares y torturadores policiales destacados en el Viet Nam del Sur se mataban entre sí para subir al último helicóptero que los conduciría sin escalas del infierno vietnamita al *American dream*, ¿habrá sido verdadera o fue una mera ilusión? Los cuarenta y tres años de hostigamiento norteamericano a Cuba, ¿son producto del fastidio que provoca en Washington el carácter ilusorio de la revolución cubana? Y, para acercarnos a nuestra realidad actual: el abierto compromiso del gobierno norteamericano –con la ayuda de su correveidile español, José M. Aznar– en el frustrado golpe de Estado de Venezuela, en abril del 2002, ¿habrá sido propiciado por el carácter ilusorio de las políticas del presidente Hugo Chávez?

Curiosamente, nuestros autores nos advierten que se trata de preguntas que, en realidad, ya son anacrónicas porque según ellos en la posmodernidad las condiciones que tornaban posible la insurrección moderna, con todo su ilusionismo, han desaparecido, "de tal forma que inclusive hasta parece imposible pensar en términos de insurrección" (Hardt y Negri, 2002: 164). Afortunadamente, los insurrectos que pusieron fin a la tiranía de Suharto en Indonesia en 1999 no tuvieron ocasión de leer los borradores de *Imperio* porque de lo contrario seguramente habrían desistido de su empeño. Los argentinos que, ganando las calles a finales de 2001, pusieron punto final a un gobierno reaccionario e incapaz tampoco parecerían haber tomado nota de las elucubraciones de Hardt y Negri, y lo mismo parece haber ocurrido hace unas pocas semanas con los trabajadores bolivianos que pusieron en jaque al gobierno de Sánchez de Lozada. Pero el pesimismo que se desprende de esta afirmación se atenúa ante la constatación del crepúsculo de la soberanía nacional y la laxitud del imperio en su fantasmagórica fase actual, todo lo cual alteró las condiciones que sometían la insurrección a las restricciones impuestas por las guerras nacionales e internacionales.

Posterguemos por un momento la crítica a este segundo supuesto, el que anuncia la "emancipación" de los procesos insurreccionales de las guerras nacionales e internacionales, y veamos lo que significa la insurrección en el capitalismo posmoderno. Si en la sociedad moderna aquélla era "una guerra de los dominados contra los dominadores", en la supuesta posmodernidad la sociedad "tiende a ser la sociedad global ilimitada, la sociedad imperial como totalidad" en donde explotadores y explotados se desvanecen en la nebulosa de una sociedad sin estructuras, asimetrías y exclusiones (Hardt y Negri, 2002: 165). Bajo estos supuestos, falsos en la

medida en que llevan hasta el límite ciertas tendencias reales pero parciales de la globalización (como por ejemplo, el debilitamiento aunque no la desaparición de los espacios "nacionales"), Hardt y Negri concluyen, sin ninguna clase de apoyatura empírica o argumentativa, que la resistencia, la insurrección y el poder constituyente se funden ahora en la noción de contra-poder que, presumiblemente, sería la prefiguración y el núcleo de una formación social alternativa. Todo esto es sumamente discutible a la luz de la experiencia histórica concreta, pero aun así el argumento es comprensible. Forzando un poco el mismo podría llegar a decirse que no es novedoso ni tan distinto, en su abstracción conceptual, al que desarrollaran los bolcheviques en el período comprendido entre abril y octubre de 1917. La resistencia y la insurrección, dos de los tres elementos claves de nuestros autores, se expresaban en el famoso apotegma leninista referido a la situación que se producía cuando "los de abajo" no aceptaban seguir viviendo como antes y "los de arriba" no podían hacerlo tal como acostumbraban; o en los análisis de Gramsci sobre la crisis orgánica y la situación revolucionaria. El tercer elemento, el poder constituyente, estaba formado por los soviets y los consejos, en la visión de Lenin y Gramsci.

Pero, si existiese la posibilidad de retraducir, insistimos, en el plano de la conceptualización más abstracta, los tres componentes del contra-poder al lenguaje de la tradición revolucionaria comunista, no ocurriría lo mismo cuando llegara la hora de identificar los agentes sociales concretos llamados a encarnar el proyecto emancipador y las formas políticas específicas mediante las cuales éste será llevado a cabo. Si en la tradición de comienzos del siglo XX el proletariado en conjunto con las clases aliadas (campesinos, pequeña burguesía, intelectuales radicalizados, etcétera) era el soporte estructural del proceso revolucionario y los soviets y los consejos, más que el partido, el vehículo de su jornada emancipadora, el contra-poder de Hardt y Negri no reposa en ningún sujeto, en ninguna nueva construcción social o política o en ningún otro producto de la acción colectiva de las masas, sino en la carne, "la sustancia viva común en la cual coinciden lo corporal y lo espiritual" (Hardt y Negri, 2002: 165). Es esta sustancia vital la que constituye, en una argumentación de tono inocultablemente metafísico, el fundamento último del contra-poder, su materia prima. Según esta interpretación los tres elementos que constituyen el contra-poder "brotan en forma conjunta de cada singularidad y de cada uno de los movimientos de los cuerpos que componen la multitud." Se consuma, de este modo, una completa volatilización de los sujetos del cambio, quedando la sociedad reducida a un inconmensurable agregado de cuerpos hipotéticamente unificados en el

momento fundante y a la vez disolvente de la multitud. Esta visión reproduce en el plano del intelecto y de modo profundamente distorsionado ciertas transformaciones ocurridas en la anatomía de la sociedad burguesa y, más específicamente, de su estructura de clases: la atomización de los grandes colectivos, la fragmentación de las clases sociales, sobre todo de las clases y capas subalternas, la desintegración y desmembramiento social producido por el auge del mercado y la mercantilización de la vida social. Pero, la lectura que Hardt y Negri (2002: 165) hacen de las mismas los arrastra insensiblemente a proponer una visión entre metafísica y poética que poco, muy poco, tiene que ver con la realidad. En sus propias palabras:

> Los actos de resistencia, los actos de revuelta colectiva y la invención común de una nueva constitución social y política atraviesan en forma conjunta innumerables microcircuitos políticos. De esta forma se inscribe en la carne de la multitud un nuevo poder, un "contra-poder", algo viviente que se levanta contra el Imperio. Es aquí donde nacen los nuevos bárbaros, los monstruos y los gigantes magníficos que emergen sin cesar en los intersticios del poder imperial y contra ese poder.

Es evidente que el planteamiento de nuestros autores adquiere, a estas alturas, un tono inequívocamente vitalista que los aproxima mucho más a los embriagantes vahos metafísicos de Henry Bergson que a las enseñanzas de Spinoza, al paso que los sitúa en un terreno sin retorno con relación al materialismo histórico. No habría que esforzarse demasiado para descubrir los inquietantes paralelos existentes entre la doctrina del *ímpetus vital* del filósofo francés y la exaltación de la carne hecha por Hardt y Negri. En todo caso, y para resumir, digamos que una impostación de esta naturaleza del problema del contra-poder disuelve por completo el carácter histórico-estructural de los procesos sociales y políticos en la singularidad de los cuerpos que conforman la multitud. De este modo se arriba a una conclusión desoladoramente conservadora toda vez que, en su vertiginoso ascenso hacia el *topos uranos* platónico –ese lugar tan excelso donde según Platón reposan las ideas en su pureza conceptual– Hardt y Negri desdibujan por completo la especificidad del capitalismo como modo de producción y las relaciones de explotación y de opresión política que le son propias. Desaparecidas las clases sociales –en efecto, ¿quiénes explotan y quiénes son los explotados?– y diluidos también por completo los fundamentos estructurales del conflicto social, lo que nos queda es una rudimentaria poética de la rebelión ante un orden abstractamente injusto que nada tiene que ver con los procesos reales que

sacuden al capitalismo contemporáneo. En la formulación de Hardt y Negri el fenómeno del contra-poder se diluye por completo en la formalidad de una gramática que, por razones inescrutables, opone la multitud al imperio, sin que se sepa, a ciencia cierta, que es lo uno y que es lo otro y, sobre todo, qué es lo que hay que hacer, y con qué instrumentos, para poner fin a esta situación.

Holloway

La obra de Holloway plantea una tesis que, si bien es afín a la de Hardt y Negri, radicaliza aún más el movimiento auspiciado por éstos (cf. Boron, 2001). En efecto, si los autores de *Imperio* rehúyen el tratamiento del tema del poder en su especificidad histórica –el poder de la burguesía y sus efectos, en esta fase del capitalismo mundializado– y caen embelesados ante la contemplación del contra-poder, en Holloway la huida es mucho más pronunciada. Ya no se trata de postular la existencia de una nebulosa fórmula que, supuestamente, se enfrenta al poder real ejercido por las clases dominantes, sino de abogar a favor de la total erradicación del poder de la faz de la tierra. De lo que se trata, nos dice este autor, es de disolver para siempre las relaciones de poder. Nada se gana con intentar "tomar el poder", o "conquistar el poder del Estado", porque tal estrategia ha fracasado rotundamente[3]. Lo que se requiere es, entonces, la construcción de un antipoder, es decir, de un nuevo entramado social en donde las relaciones de poder sean un doloroso recuerdo del pasado.

El poder es así satanizado en la obra de Holloway, convertido en un fetiche horrendo que contamina a todo aquel que osa tomarlo en sus manos. Los movimientos y los agentes sociales que en el pasado intentaron transformar a la sociedad a partir de la toma del poder y la utilización de los recursos que éste brindaba para dar a luz una nueva sociedad fracasaron completamente[4]. Pero, en lugar de examinar desde la perspectiva del

3. En este sentido, el análisis de Holloway es extremadamente general y no introduce ningún tipo de matices. Para él la experiencia de la URSS y la de la revolución cubana son exactamente lo mismo, y ambas han fracasado. No existe en su obra la menor tentativa de distinguir situaciones, contextos internacionales, problemas específicos, momentos históricos y logros, aunque sean parciales, de los procesos revolucionarios. Su visión del "fracaso" de las revoluciones es similar a las que, desde la derecha, se formula en la ciencia política de inspiración anglosajona, y en nada ayuda a comprender las durísimas condiciones en las cuales aquellas tienen lugar y se desenvuelven.
4. De ahí el título del libro de Holloway (2002), en el cual plantea *in extenso* toda su teorización: *Cambiar el mundo sin tomar el poder.*

materialismo histórico las circunstancias bajo las cuales se ensayaron estos proyectos, lo que hallamos en Holloway es una exhortación a alejarnos de algo considerado como pecaminoso y hasta mortífero. El antipoder sería, en esta conceptualización, la manifestación del triunfo de la sociedad civil sobre el Estado; la liberación del género humano de toda forma de opresión, concentrada y sublimada en la visión de este teórico en la figura omnipotente y terrible de lo que Octavio Paz llamara "el ogro filantrópico" y que no es otra cosa que el Estado.

La génesis de esta crítica absoluta al Estado y a la "ilusión estatal", y de esta intransigente –e injusta, por sesgada y parcial– condena a las revoluciones del siglo XX se encuentra en las enseñanzas que para la estrategia revolucionaria de las masas se desprenden de la experiencia zapatista. Ya no se trataría de conquistar el mundo, sino en un proceso asombrosamente más simple, de "hacerlo de nuevo", dejando de lado la rémora doctrinaria de carácter estadocéntrica en la cual la revolución era asimilada "a la conquista del poder estatal y la transformación de la sociedad a través del Estado" (Holloway, 2001a: 174). En opinión de Holloway el debate que conmovió las filas de la Segunda Internacional a comienzos del siglo XX y que contraponía reforma y revolución –Bernstein versus Lenin, Trotsky y Rosa Luxemburg– ocultaba, pese a las aparentes diferencias, un acuerdo fundamental: la construcción de la nueva sociedad pasaba por la conquista del poder del Estado. De ahí el carácter estadocéntrico del proceso revolucionario. Precisamente por eso, para Holloway "la gran aportación de los zapatistas [ha] sido romper el vínculo entre revolución y control del Estado" (*ibíd*.: 174).

Sin decirlo, el programa que nos propone Holloway es, nada menos, que la serena e indolora instauración de la sociedad comunista. No otra cosa significaría poner fin a la separación entre Estado y sociedad, instituir el autogobierno de los productores y, de ese modo, lograr la tan anhelada extinción del Estado (Holloway, 1997: 24). Hasta aquí la propuesta no es para nada novedosa para la tradición comunista, salvo que, en el caso de este autor, todo este programa debería realizarse absteniéndose las fuerzas populares de tomar el poder del Estado. Haciéndose eco del discurso zapatista, Holloway (2001a: 174) asegura que no se trata de "un proyecto de hacernos poderosos, sino de disolver las relaciones de poder". El tema de la disolución de las relaciones de poder merece múltiples consideraciones. En primer lugar, es algo que no se puede discutir en abstracto porque pierde todo significado. ¿Quién podría estar en contra de una propuesta de ese tipo, que evoca visiones de una comunidad en la cual se han suprimido definitivamente y en todos sus órdenes

las relaciones de dominación? Es como proponer la erradicación del dolor y la enfermedad, la miseria y el sufrimiento: nadie podría disentir de tan nobles propuestas. Pero, por más que nos disgusten, la realidad es que las relaciones de poder aparecieron sobre la faz de la tierra junto con las formas más primitivas de la vida animal, como lo ha comprobado hasta el cansancio la sociobiología, y no parece que vayan a desaparecer a fuerza de lamentos y plegarias. Si las jerarquías y las dominaciones, con todas sus secuelas degradantes y opresivas, acompañaron la especie humana desde los albores de su existencia nada autoriza a pensar que la disolución de las relaciones de poder pueda plantearse, programáticamente, como un objetivo inmediato de una fuerza revolucionaria, especialmente si ésta renuncia a la conquista del poder político.

Quisiéramos que no se nos malinterpretara en este punto. No estamos diciendo que el objetivo de disolver todas las relaciones de poder deba ser descartado. Al fin y al cabo ese es el programa de máxima del proyecto comunista. Lo que estamos afirmando, en cambio, es que la formulación de esta propuesta en el pensamiento de Holloway tiene un cariz indudablemente quimérico o quijotesco, algo radicalmente distinto a lo utópico. Decimos quimérico porque se plantea un objetivo grandioso sin reparar en sus necesarias mediaciones históricas y en el hecho de que antes de lograrlo es imprescindible pasar por el purgatorio de un largo, complejo y turbulento proceso de transición, en el cual las fuerzas del viejo orden librarán una batalla desesperada, y apelando a todos los medios disponibles, violentos y "pacíficos" por igual, para impedir la realización de la utopía. Y aquí cabe recordar lo que Marx y Engels dijeran en el *Manifiesto comunista* y en tantos otros pasajes de su obra: que el problema con el comunismo utópico no radicaba en los bellos mundos imaginados por sus pensadores, sino en el hecho de que aquéllos no brotaban de un análisis científico de las contradicciones de la sociedad capitalista, ni de la identificación de los actores concretos que habrían de asumir la tarea de construirlos, así como tampoco planteaban el itinerario histórico que sería preciso recorrer antes de llegar a destino. La propuesta de disolver todas las relaciones de poder formulada por Holloway conserva todo el encanto de las bellas iluminaciones del comunismo utópico, pero también adolece de sus insalvables limitaciones.

Un segundo campo de problemas tiene que ver con la operatividad de tal propuesta –el cómo de la disolución del poder– y los resultados prácticos que podrían desprenderse de la aceptación de ese programa por parte de las fuerzas sociales insurgentes. Porque abogar por la disolución del poder puede ser muy romántico y conmovedor, pero condena a los

agentes sociales y, en especial a las clases y capas subordinadas, a una empresa inexorablemente destinada al fracaso, al menos mientras subsista la sociedad capitalista. Y como ésta no va a pasar a la historia como producto de los ruegos e invocaciones a nobilísimos ideales comunitarios, sino como resultado de encarnizadas luchas sociales, y en las cuales la cuestión del poder asume una centralidad excluyente en el tránsito de la vieja a la nueva forma social, la asunción de una propuesta insanablemente equivocada cómo ésta no hace sino servir de prólogo a una nueva y más duradera derrota del campo popular.

En realidad, y ésta es la tercera consideración que quisiéramos hacer en torno a este tema, el abandono del proyecto de conquistar el poder refleja no sólo una capitulación política ante la burguesía sino también los errores de una concepción teórica que no alcanza a comprender lo que significa el fenómeno del poder social. Holloway es tributario de una concepción metafísica del poder que, curiosamente, tiene más de un punto de contacto con las visiones características de la derecha. En efecto, si para ésta el poder es equivalente al gobierno y, por lo tanto, a una herramienta de dirección y control social, para la izquierda posmoderna el poder aparece también como un instrumento, sólo que inútil, improductivo y patológico, que destruye la fibra misma de la vida social y que contamina insanablemente la integridad de un proyecto de transformación socialista de la sociedad. Más allá de sus diferencias, ambas versiones adhieren, en el fondo, a una concepción teleológica e instrumentalista del poder: éste es concebido como un punto de llegada, un objeto que hay que alcanzar y, a la vez, un seguro instrumento de gestión de lo social. Lo que el pragmatismo de la derecha defiende a ultranza es objeto de crítica radical por parte de Holloway, pero en ambos casos estamos en presencia de un equívoco porque el poder no es una cosa o un instrumento que puede empuñarse con la mano derecha o con la izquierda, sino una construcción social que, en ciertas ocasiones, se cristaliza en lo que Gramsci llamaba "las superestructuras complejas" de la sociedad capitalista. Una de tales cristalizaciones institucionales es el Estado y su gobierno, pero la cristalización remite, como la punta de un iceberg, a una construcción subyacente que la sostiene y le otorga un sentido. Es ésta quien, en una coyuntura determinada, establece una nueva correlación de fuerzas que luego se expresa en el plano del Estado. Sin ese sustento social profundo, invisible a veces pero siempre imprescindible, el control de las "alturas del Estado" que pueda tener una fuerza revolucionaria o reformista se desvanece como la neblina ante la salida del sol.

En este sentido convendría recordar que Lenin, que fue un gran teórico y a la vez un gran práctico de la revolución y de la cuestión del poder, subrayó la importancia de distinguir entre *a)* la "toma del poder", que era un acto eminentemente político por el cual las clases explotadas se apoderaban del Estado y se convertían en nueva clase dominante, y *b)* la concreción de la revolución, concebida como una empresa fundamentalmente civilizatoria, en donde la nueva correlación de fuerzas favorable a los agentes sociales de la nueva sociedad era ratificada por el control que ellos ejercían sobre el Estado, el entramado institucional y el orden legal. Por eso, al comparar las perspectivas de la revolución en Oriente y Occidente decía, en un pasaje luminoso de su obra, que "la revolución socialista en los países avanzados no puede comenzar tan fácilmente como en Rusia, país de Nicolás y Rasputín… En un país de esta naturaleza, comenzar la revolución era tan fácil como levantar una pluma". Y continuaba afirmando que es "evidente que en Europa es inconmensurablemente más difícil comenzar la revolución, mientras que en Rusia es inconmensurablemente más fácil comenzarla, pero será más difícil continuarla" (Lenin). Fue precisamente a partir de estas lecciones que brindaba la historia comparativa de las luchas obreras y socialistas en los albores del siglo XX que Lenin insistió en la necesidad de distinguir entre los "comienzos de la revolución" y el desarrollo del proceso revolucionario. Si en el primer caso la conquista del poder político y la conversión del proletariado en una clase dominante era condición indispensable –más no suficiente– para el lanzamiento del proceso revolucionario, su efectivo avance exigía una serie de políticas e iniciativas que trascendían largamente lo primero y que hundían sus raíces en el suelo de la sociedad.

Antonio Gramsci, por su parte, dejó un legado de significativas aportaciones para el estudio del poder. En múltiples escritos argumentó persuasivamente que la creación de un nuevo bloque histórico que desplazara a la burguesía del poder suponía una doble capacidad de las fuerzas contra-hegemónicas: éstas debían ser dirigentes y dominantes a la vez. Es más, en realidad las fuerzas insurgentes debían primero ser dirigentes, es decir, ser capaces de ejercer una "dirección intelectual y moral" sobre grandes sectores de la sociedad –esto es, establecer su hegemonía– antes de que pudieran plantearse con alguna posibilidad de éxito la conquista del poder político y la instauración de su dominio. Pero dirección intelectual y moral y dominación política eran dos caras inseparables de una misma y única moneda revolucionaria. En el análisis de Holloway el poder aparece como una cuestión que se refiere exclusivamente al dominio político, desoyendo la necesidad de concebirlo antes

que nada como una cuestión que se arraiga en el suelo de la sociedad civil y que desde allí se proyecta sobre el plano de las superestructuras políticas.

No se construye un mundo nuevo, como quiere el zapatismo, si no se modifican radicalmente las correlaciones de fuerzas y se derrota a poderosísimos enemigos. Contrariamente a lo que proponen Hardt, Negri y Holloway –¡que en esto coinciden con Castells!– el poder social, en tren de imaginar metáforas, se asemeja mucho más a una tela de araña que a una red amorfa y difusa, carente de un foco central y el Estado es precisamente ese foco, el lugar donde se condensan las correlaciones de fuerzas y desde el cual, por ejemplo, los vencedores pueden transformar sus intereses en leyes y construir un marco normativo e institucional que garantice la estabilidad y eventual irreversibilidad de sus conquistas. No se trata, por cierto, del único lugar desde el cual se ejerce el poder social, pero es sin duda alguna, el espacio privilegiado de su ejercicio en una sociedad de clases. De ahí que un "triunfo" político o ideológico en el plano de la sociedad civil sea importantísimo, pero el mismo carece de efectos imperativos: ¿o alguien duda de la arrasadora victoria que los zapatistas cosecharon con la Marcha de la Dignidad? Sin embargo, poco después el Congreso mexicano produciría una vergonzosa legislación que retrotrajo la crisis chiapaneca a sus peores momentos, con total prescindencia del "clima de opinión" prevaleciente en la sociedad civil. Conclusión: por más que algunos teóricos hablen de la "desestatización" o el "descentramiento" del Estado, éste seguirá siendo por bastante tiempo un componente fundamental de cualquier sociedad de clases. Y más nos vale contar con diagnósticos precisos acerca de su estructura y funcionamiento, y con estrategias adecuadas para enfrentarlo porque la realidad del poder no se disuelve en el aire diáfano de la mañana gracias a una apasionada invocación a las bondades del antipoder o del contra-poder.

Una última consideración. Holloway guarda silencio en relación a varios temas cruciales de su propuesta de cambiar el mundo. Es más, el último capítulo de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* en el cual, supuestamente, fundamenta teórica e históricamente su argumento, termina con un decepcionante "no sabemos cómo se cambia el mundo sin tomar el poder". Es decir, luego de unas trescientas páginas de elaboración la respuesta que se prometía desde el mismo título del libro cae en el más profundo vacío. Podríamos decir, a favor de Holloway, que Marx y Engels tampoco sabían cómo sería la dictadura del proletariado y que fue la experiencia histórica concreta de la Comuna de París la que les permitió "descubrir" en la práctica emancipatoria del proletariado parisino los contornos

de la nueva forma política. Pero, hasta ese momento, por lo menos existían de parte de los padres fundadores del materialismo histórico una serie de elementos teóricos que permitían prefigurar, aunque sea en sus trazos más gruesos, la fisonomía del nuevo poder político basado en la clase obrera. En el caso de Holloway esos elementos están ausentes, y ni siquiera se plantean algunas preguntas cruciales que, a los efectos de iluminar su propio argumento, deberían haber sido puestas sobre la mesa. Por ejemplo, ¿cómo se construyen esas "formas alternativas" de organización social y el "antipoder antiestatal" del que tanto nos habla? ¿Cómo hacer para obligar a los despóticos detentadores del poder burgués para que, de ahora en más, "manden obedeciendo"? ¿Se resuelven estos candentes problemas prácticos apelando a la nobleza de las metas propuestas? ¿No son esas "formas alternativas" de organización social, de poder y de Estado, sino otros nombres para referirse a una revolución social en ciernes que destruye el orden capitalista e instaura otro nuevo? ¿No son éstos los problemas con que se han topado todas las experiencias revolucionarias desde la Comuna de París hasta nuestros días? Holloway argumenta que las fuerzas transformadoras no pueden "adoptar primero métodos capitalistas (luchar por el poder) para luego ir en el sentido contrario (disolver el poder)" (Holloway, 2001b). Nos parece que la lucha por el poder, sobre todo si la situamos en el terreno más prosaico de la política y no en el de las abstracciones filosóficas, mal podría ser concebida como un "método capitalista" a partir de la afirmación de que "la existencia de lo político es un momento constitutivo de la relación del capital". En realidad, el poder y la lucha que se origina con relación a él son tan antiguos como el género humano, y antecede en miles de años a la aparición del capital. Suponer que la lucha por el poder es una derivación política del reinado del capital equivale a arrojar por la borda toda la historia de la humanidad.

Para concluir: si bien es cierto que, en línea con las observaciones de Lenin y Gramsci, no basta con la toma del poder para producir los formidables cambios que requiere una revolución, también es cierto que sin la toma del poder por parte de las fuerzas sociales insurgentes los cambios tan ansiados no se producirán. Y esto es tanto más verdadero en nuestros días, cuando asistimos a la "estatificación" de un número creciente de actividades y funciones íntimamente ligadas al proceso de acumulación y reproducción del capital que otrora eran resueltas en el plano del mercado o la sociedad civil. Independientemente de lo pregonado por los ideólogos del neoliberalismo en los últimos decenios, el papel del Estado ha asumido una importancia cada vez mayor para asegurar la perpetuación de las relaciones capitalistas de producción: su papel como

organizador de la dominación de los capitalistas y como astuto desorganizador de las clases subordinadas no ha hecho sino acentuarse en los últimos tiempos. Y si bien en los países de la periferia el Estado se ha debilitado en gran medida, aun en estos casos ha seguido cumpliendo fielmente la doble tarea señalada más arriba. Una fuerza insurgente y anticapitalista no puede darse el lujo de ignorar, o subestimar, un aspecto tan esencial como éste. El capitalismo contemporáneo promueve una cruzada teórica en contra del Estado, mientras en el plano práctico no cesa de fortalecerlo y asignarle nuevas tareas y funciones. En realidad, la "ilusión estatal" parecería más bien anidar en aquellas concepciones que, pese a las evidencias en contrario, no alcanzan a distinguir la retórica antiestatista de la práctica estatizante del capitalismo "realmente existente", ni a percibir el carácter cada vez más estratégico que el Estado ha asumido para garantizar la continuidad de la dominación burguesa.

Breve digresión final sobre la dualidad de poderes

Quisiéramos cerrar este análisis trayendo a colación el debate surgido a partir de la experiencia revolucionaria rusa entre 1905 y 1917. En esa ocasión la necesidad práctica dictada por la inminencia de la ruptura revolucionaria dio origen a un encendido debate en torno a la cuestión del Estado y la dualidad de poderes. Sin embargo, ninguno de los grandes protagonistas de ese debate, nos referimos principalmente a Lenin, Trotsky y Rosa Luxemburg, llegó a proponer fórmulas abstractas del estilo del contra-poder o el antipoder para resolver las contradicciones de la coyuntura a favor de las fuerzas insurgentes. Más allá de la aspereza que por momentos caracterizó a esta controversia, todos quienes tomaban parte en ella coincidían en un hecho: que la dualidad de poderes era una situación eminentemente transitoria, producto de aquello que, años más tarde y siguiendo las huellas de los análisis clásicos del bonapartismo efectuados por Marx y Engels, Gramsci denominara "empate catastrófico" de clases. Había dos poderes contrapuestos y excluyentes porque, en la Rusia de comienzos de siglo, la alianza entre la aristocracia y la burguesía ya no podía prevalecer sobre el conjunto de las clases populares. La correlación de fuerzas que la había favorecido durante decenios se había esfumado como consecuencia de una crisis catastrófica como la provocada por la guerra ruso-japonesa primero y, después, por la carnicería de la Primera Guerra Mundial, todo ello montado sobre el

cambiante escenario de un desarrollo capitalista que estaba pulverizando las arcaicas estructuras sociales de la Rusia feudal.

Pero, por su misma transitoriedad la dualidad de poderes estaba condenada a resolverse en plazos perentorios, sea con el triunfo de la coalición dominante o bien con el de las clases subordinadas. La dualidad de poderes era pues la expresión de una crisis general revolucionaria, situación ésta que no puede perdurar: o se define a favor de las clases y grupos sociales ascendentes, interesados en la creación de un nuevo orden social, o lo hace en beneficio de las fuerzas de la contrarrevolución, y los insurrectos son ahogados en sangre. El carácter efímero de una coyuntura de ese tipo hace que conceptos como el contra-poder o el antipoder tengan, en el mejor de los casos, una validez limitada, en el tiempo tanto como en el terreno de la lucha política. Ambos expresan la fragilidad del "momento hobbesiano" cuando el orden social se desintegra ante el surgimiento de un bloque contrahegemónico dotado de la fuerza suficiente como para plantear una resolución de la crisis en la forma más favorable a sus intereses. De este modo, el debate clásico en torno a la dualidad de poderes reposaba sobre la convicción de que frente al poder oficial de las clases dominantes, sus instituciones, leyes y agencias, existía un embrión, suficientemente vigoroso ya, del poder "de los de abajo", llámese éste el proletariado, la alianza obrero-campesina, comuneros o partido revolucionario. Nada más lejano pues a un contra-poder que remitiera a una amorfa multitud, o a la inconmensurable multiplicidad de los cuerpos, o a un antipoder que, en la práctica, es apenas una amable ilusión. En la tradición clásica se trataba, en cambio de un poder emergente que luchaba contra el orden establecido, que se apoyaba en actores concretos, clases y grupos sociales, que se expresaba en formatos políticos diversos –partidos, soviets, consejos obreros, etcétera–, que proponía un programa específico de gobierno (nacionalizaciones, reforma agraria, expropiación de los capitalistas, etcétera) y que, como no podía ser de otra manera, proyectaba su creciente ascendiente también sobre el plano militar. Porque, en las coyunturas de disolución del orden social la lucha de clases no se resuelve en los serenos ámbitos del debate parlamentario, o en negociaciones a puertas cerradas en las oficinas del gobierno, sino en las calles y, casi invariablemente, con las armas en la mano. Ésta es al menos la lección que enseña la historia de las revoluciones en los tres últimos siglos, desde la Revolución Gloriosa en Inglaterra en 1688 hasta la Revolución Cubana en 1959, pasando por las grandes revoluciones sociales que conmovieron el mundo en Francia en 1789, en Rusia en 1917, y en China en 1949, para no mencionar sino algunas de las más conocidas.

Esta breve referencia al célebre debate sobre la dualidad de poderes en Rusia –tema que merecería ser estudiado rigurosamente por los agentes sociales involucrados en la construcción de una sociedad socialista en América Latina y muy especialmente por los intelectuales que no abjuran de su vocación crítica– es suficiente para poner de relieve el abismo que separa el escolasticismo abstracto de los análisis contemporáneos sobre el tema del poder de la reflexión teórico-práctica imperante en el pasado. Una pista para entender esta discrepancia proviene de la coyuntura histórica en la cual se produce la reflexión teórica: en efecto, el auge revolucionario de masas, a comienzos del siglo XX en Rusia, contrasta visiblemente con el reflujo que se observa, a escala mundial, desde el decenio de los años ochenta, marcada por el auge de la mundialización neoliberal y la primacía doctrinaria del Consenso de Washington. Mientras que a comienzos del siglo XX la reflexión teórica se instalaba a la sombra de la inmediatez del estallido revolucionario, la coyuntura actual se constituye a partir de una derrota, transitoria pero derrota al fin, de las fuerzas populares una vez agotado el impulso ascendente que con tanta fuerza surgiera en la segunda posguerra. El hecho de que, a partir de finales del siglo pasado se observe en muchos países una vigorosa recomposición del campo popular y una renovada militancia anticapitalista –cuyos inicios emblemáticos fueron la rebelión zapatista del 1° de enero de 1994 y la así llamada "batalla de Seattle", en noviembre de 1999– que habrían de articularse globalmente a partir de la realización del primer Foro Social Mundial de Porto Alegre, en enero del 2001, no desmiente la caracterización precedente, sino que pone de relieve los signos inequívocos que hablan del agotamiento del modelo neoliberal tanto en el centro del sistema como en la periferia del mismo.

No está de más aclarar que es imposible establecer una relación mecánica entre la coyuntura política nacional y/o internacional y las características de la producción teórica de la izquierda. La dolorosa fórmula gramsciana de "pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad" sintetiza acabadamente la complejidad del vínculo entre la razón crítica y el marco histórico-social en el cual aquélla se despliega. Si un brillante ejemplo demuestra precisamente el carácter no-lineal de esta ligazón es la obra del fundador del Partido Comunista Italiano. Pese a ser testigo y protagonista a la vez de la derrota del auge de masas de la primera posguerra Gramsci jamás hizo suyas las categorías intelectuales y prioridades temáticas del dominante pensamiento de los vencedores. Ergo, el reflujo de las luchas populares no necesariamente conduce a la indefensión o capitulación teórica. Un ejemplo antitético al de Gramsci lo pro-

vee la obra de Karl Kautsky, quien en el contexto prerrevolucionario que ocasionara el colapso del imperio alemán asumió posturas doctrinarias tibiamente reformistas que para nada se correspondían con la correlación de fuerzas de la época. Para abreviar una discusión que no podemos dar aquí: hay una sociología de los intelectuales revolucionarios que está reclamando investigaciones concretas que nos ayuden a iluminar la relación arriba mencionada (véase el capítulo 7 de Boron, 2002a).

Retomando el hilo de nuestra argumentación concluimos, entonces, que las propuestas de Hardt, Negri y Holloway son la proyección sobre el plano de la producción intelectual –como dijimos, mediatizada y nunca lineal– del reflujo experimentado por las fuerzas populares a partir de finales de los años setenta. Un revés que, en el caso de estos autores, no se manifiesta, como ocurriera con los "renegados" de nuestro tiempo, por una vergonzosa adhesión al capitalismo y la sociedad burguesa, sino por la radical indefensión de su pensamiento contestatario ante las premisas fundamentales de las ideas dominantes en nuestra época. De este modo, teóricos declaradamente contrarios al capitalismo hacen suyas, inadvertidamente, tesis centrales del pensamiento neoliberal, por ejemplo, removiendo de la agenda de los pueblos oprimidos una temática crucial como la del poder y canalizando las energías de los descontentos y las víctimas del sistema hacia regiones ideológicamente etéreas y políticamente irrelevantes. No sorprende comprobar, en cambio, cómo mientras desde el campo intelectual de la izquierda se desvía la vista hacia estas construcciones ilusorias o quiméricas con relación al "poder realmente existente", las clases dominantes prosiguen sin pausa su tarea de acrecentar la eficacia del poder que ya disponen, diseñando nuevas modalidades de su ejercicio que le aseguren una renovada capacidad para controlar a las clases y capas subalternas y seguir, de este modo, siendo dueñas de la historia.

Referencias bibliográficas

BORON, Atilio (2002a) *Imperio & imperialismo*. Buenos Aires, CLACSO.

—— (2002b) "Imperio: dos tesis equivocadas", *OSAL, Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires), núm. 6, junio.

—— (2001) "La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo", *Chiapas* (México), núm. 12.

—— (2000) *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

CASTELLS, Manuel (1996, 1997, 1998) *The Information Age. Economy, Society and Culture*. Oxford, Blackwell Publishers, tres tomos.

HARDT, Michael y Antonio NEGRI (2002) *Imperio*. Buenos Aires, Paidós.

—— y —— (2002) "La multitud contra el imperio", *OSAL, Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires), núm. 7, junio.

HOLLOWAY, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires, Universidad Autónoma de Puebla (México) y Ediciones Herramienta.

—— (2001a) "El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina", *OSAL, Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires), núm. 4, junio.

—— (2001b) "La asimetría de la lucha de clases. Una respuesta a Atilio Boron", *OSAL, Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires), núm. 4, junio.

—— (1997) "La revuelta de la dignidad", en *Chiapas* (México), núm. 5.

El dificultoso no-asalto al no-cielo*

Guillermo Almeyra**

No sabía que era imposible. Fue y lo hizo.
Graffiti en Buenos Aires, 2002

El libro de John Holloway tiene el raro mérito de ser, como dice el autor, "una pregunta, una invitación a discutir" y no el mapa de la carretera hacia el Paraíso Prometido. Además, incita a discutir teoría y, por lo tanto, el mérito es doble dada la chatura de la vida académica donde, por lo general, lo único que se discute con pasión son las calificaciones de las comisiones dictaminadoras. Para colmo de ventura, Holloway recuerda, desempolva y da vigor al verdadero Marx, enterrado por el *establishment* toda vez que había sido tratado siempre como perro muerto por los dogmáticos que lo traicionaron adornándose con su nombre, y eso le da un mérito triple. Por último, es crítico también con relación a su gran maestro y eso para mí, que huyo de las iglesias y siento atracción por las herejías, me parece particularmente meritorio y saludable.

Por esta razón no hablaré –contrariamente a la costumbre– sobre el contenido del libro (que creo que es indispensable leer en vez de guiarse por críticas, resúmenes y reseñas) ni sobre lo mucho bueno que tiene esta obra, a pesar de que estoy de acuerdo aproximadamente con el 90 por ciento de su contenido. Por razones de tiempo, pero también porque creo que la amistad y el respeto intelectual requieren –es más, exigen– una discusión franca y honesta me concentraré sobre el 10 por ciento restante, que es muy importante porque, como decía Lenin, "una cucharada de alquitrán puede arruinar un barril de miel".

---

* Presentación de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, en la sala del consejo académico de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México, el 28 de noviembre de 2002.

** Doctor en Ciencias Políticas (Universidad de París VIII), profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, de México, profesor de Política Contemporánea de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, y autor de numerosos libros y ensayos.

Dicho sea de paso, creo que *Cambiar el mundo sin tomar el poder* comparte los avatares de *Imperio*, el reciente libro de Toni Negri y Michael Hardt, que Holloway critica muy acertadamente en algunos de sus aspectos principales como el carácter antidialéctico o el rechazo de la ley del valor (aunque, curiosamente, deja de lado la afirmación peregrina de que puede haber un Estado-mundo sin territorialidad o de que los Estados Unidos actúan en nombre colectivo del imperio y no de su propio imperialismo). Ambos libros, en efecto, tienen muchas páginas correctas, incluso brillantes, pero se mueven en el terreno de la abstracción y sin confrontación alguna con la vida real donde se aplica la teoría, donde actúa la lucha de clases y se enfrentan y condicionan mutuamente los antagonistas. En ambos libros no aparece la política (o lo hace sólo en un sentido limitado, mutilado), y las conclusiones políticas, por lo tanto, son lamentablemente erróneas e idealistas. Ambos libros intentan pensar la totalidad-mundo y por eso tienen tantos lectores después del derrumbe de los catecismos, los grandes relatos y las certezas. Sin embargo, desgraciadamente, por sus límites mismos y no sólo por sus virtudes, proporcionan nuevas certezas, nuevos catecismos a los que jamás asimilaron el marxismo por el cual juraban, pues esa gente necesita siempre "modelos" que imitar, sobre todo si éstos, de una u otra forma, justifican y teorizan su propia confusión.

Quiero aclarar de antemano que no comparto nada con las viejas monjas rancias de las iglesias "marxistas-leninistas" que se horrorizan por la heterodoxia de Holloway y lo acusan de haber abandonado el camino de la revolución. Con él, comparto en cambio la idea de que la revolución es una urgente necesidad y no una certeza sino una pregunta, una investigación. Comparto también la idea ya formulada por Gramsci, de que para liberar a los trabajadores y a la humanidad hay que combatir y destruir la identidad de la clase obrera (el sindicalismo, el corporativismo, el chauvinismo, el antiintelectualismo y tantos otros etcéteras forjados por el capital en su oponente) y lo mismo vale para los indígenas y sus comunidades[1].

Mi crítica es de diversa índole: creo que Holloway, porque mira las cosas desde el cielo de la abstracción teórica, no ve la concreción política e histórica de la lucha de clases, que está llena de impurezas y mediaciones. Pienso que no comprende en su plenitud ni el zapatismo ni el

1. Los que idealizan la clase obrera y sus valores, en cuyo nombre hablan, mandan a los sacerdotes de ese culto que cometen un error al Infierno del trabajo fabril y de la condición obrera, Infierno del cual los obreros luchan por escapar.

desarrollo tortuoso –con fuertísimas influencias del capitalismo del cual intentan desprenderse– de las mejores expresiones del antipoder en la Argentina. Que no responde a su pregunta, casi al final del libro, sobre "¿cómo se defiende uno de un asalto a mano armada?" o, menos metafóricamente, sobre qué se hace frente a la policía que sigue asesinando y torturando, frente al capital que sigue haciendo guerras, frente a elecciones donde la abstención es la peor de las actitudes políticas porque es un voto indirecto por quien tiene el poder (véase, si no, las elecciones chiapanecas donde el EZLN se abstuvo, ayudando así al PRI y a las guardias blancas, o la abstención francesa que abrió camino a Le Pen, o la estadounidense que dio el gobierno de los tres poderes al más siniestro y obtuso de todos los gobernantes de ese país). A mi juicio Holloway idealiza al EZLN y sobreestima las conquistas teóricas del mismo que ni historiza ni coloca en su contexto. Creo, igualmente, que en el terreno de la teoría olvida significativamente a los precursores marxistas de lo que quiere demostrar, pero contra el marxismo, como al Christian Rakovsky, que hace ochenta años escribió *Los peligros profesionales del poder* o al mejor Trotsky –no al empeñado en disputar la ortodoxia leninista con Stalin– a quienes ni siquiera cita en su vasta bibliografía. Pienso que cae muchas veces en el idealismo ("la disolución del poder", por ejemplo, pero en pleno régimen capitalista, o sea, el no-asalto al no-cielo) o en el mecanicismo al no ver que lo que todavía es compatible con la dominación del capital tiene un momento de tránsito desde lo que todavía no es a lo que ya es, pero en germen y con formas impuras. Estimo que lo que Holloway combate como errores de Marx y del marxismo en cuanto al papel del Estado, en efecto, está dirigido contra el jacobinismo leninista-estalinista y no contra el pobre Marx que entre sus poquísimas frases sobre el tema escribió que el socialismo sería una federación de libres comunas asociadas.

Por otra parte, aunque discute bien la pasividad del pensamiento de Michel Foucault, sin embargo, tan rico en la discusión del poder, en la concepción del poder y de cómo romper lo que llama el poder-sobre, a mi juicio no hay claridad.

Pasaré ahora a tratar de demostrar, aunque brevemente, lo que hasta ahora afirmo. En primer lugar, considero falso su argumento de que la burocratización o el fracaso de las revoluciones demuestran que ellas son imposibles bajo la forma de la toma del poder. Eso equivale a decir que porque todos los niños enferman, envejecen y mueren no hay que intentar reproducir la vida. Pero, contra el criterio del costo-beneficio que Holloway aplica, él mismo cita, en contradicción con su tesis, a Ernst Bloch,

quien escribe que el movimiento del comunismo no es un progreso lineal "sino un duro y peligroso viaje, un sufrir, un vagabundear, un salirse del camino, un buscar la tierra natal oculta, un movimiento repleto de interrupciones trágicas […] abrumado de manera discontinua por la conciencia de la luz"[2]. En una palabra, según Rosa Luxemburg, "el camino de la victoria está empedrado de derrotas" y, desde la Comuna, ese asalto al cielo, esa tarea ciclópea y utópica de los aislados obreros de París, hasta la Revolución Rusa ya degenerada en 1923 y que había perdido la democracia, los sóviets y su espíritu libertario original, cada piedra mal tallada, cada derrota que prepara una nueva lucha no es más que un momento en el largo plazo braudeliano. En cuanto a la Revolución Francesa, me parece justa la observación de Mao poco antes de su muerte según la cual es demasiado temprano para juzgarla. Creo, por consiguiente, que en el pensamiento de Holloway sobre las revoluciones hay un fuerte antihistoricismo…

Cambiar el mundo sin tomar el poder, en su prólogo mismo, contiene a mi juicio una grave incomprensión de lo que pasa en la Argentina, la cual, curiosamente, acerca al autor a sus peores críticos ultras de ese país. Habla en efecto de levantamiento popular –éstos dicen "insurrección ciudadana"– al referirse a un importante movimiento de protesta esencialmente defensiva, en el que se mezcló la mano negra del poder real. Dice, además, que el grito *¡Que se vayan todos!* "apunta más allá del poder y nos enseña otra gramática, otra forma de pensar, otro concepto de la realidad". Lamentablemente, no es así: ese grito, sin duda alguna, refleja el enorme repudio al *establishment* de gente que hasta poco antes había creído en el mismo y lo había votado y descubría de golpe haber sido defraudada y humillada. Pero es un grito pasivo, que deja la decisión en manos de los que deberían irse si fuesen decentes, no es un grito de unión por sino de unión contra, pero en la sola protesta. Y no pone en cuestión el poder ya que a continuación se pide a ese mismo poder, pero en abstracto, que haga tal o cual cosa, incluso romper con el FMI, que los que gritan no saben cómo hacer ni cómo imponer.

En la Argentina, por razones históricas, el apoliticismo obrero (los sorelianos) o de la pequeño burguesía urbana pasó siempre por el apoyo a una u otra fracción de las clases en el poder y el rechazo de la política es, en realidad, el rechazo de la politiquería y de la política institucional, formal, que enmascara una dictadura oligárquica. Cuando la mundialización reduce el campo de la política institucional, la antipolítica institucional, que es una política pasiva y conservadora, ayuda al capital

2. Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1964.

transnacional e impide dar solución aunque parcial a los problemas. Mientras que la política que se hace cortando rutas, poniendo en funcionamiento escuelas y hospitales, creando solidaridad, para Holloway corre el riesgo de ser un contrapoder, o sea de reproducir el poder. Porque dice "la lucha por liberar el poder no es una lucha por construir un contrapoder sino más bien un antipoder" cuando es posible llegar a éste (reduciendo brutalmente la enajenación) sin pasar primeramente por su subproducto, su etapa inicial, el contrapoder que, a la vez, combate el poder de "los de arriba", le opone el de "los de abajo", pero cambia también la subjetividad y las relaciones sociales, debilitando el poder mismo, llevando al antipoder mediante la autoorganización, la autoemancipación, la autogestión.

¿Habría, en cambio, que esperar simplemente que madure el antipoder en la conciencia de los indios bolivianos o ecuatorianos o de los campesinos sin tierra brasileños?

Lo mismo pasa con el EZLN, tan idealizado por tantos. El "mandar obedeciendo" es propio de las comunidades agrarias, pero en ellas siempre hay poder (los ancianos, los jefes militares). Por otra parte, el EZLN, en los primeros meses de su lucha, quería tomar el poder en México y destruir al ejército y es imposible que esa visión *putschista* haya desaparecido mágicamente dejando atrás una formación política decenal. Por último, el EZLN no desdeña la política: la mejor prueba es que realizó una marcha nacional que culminó en el parlamento para lograr la aprobación de una ley que reconocía como limitada. Aunque rechace a los partidos es un movimiento-partido militarizado, es decir, verticalista, y su justa exaltación de la rebeldía tiene como límite la exaltación del deber y por lo tanto, de conservación y la condena a quienes, en su seno mismo, critican a la dirección.

En la rebelde y roja Cataluña, los dirigentes de la Federación Anarquista Ibérica (FAI), que era mayoritaria en la región, rechazaron el poder, por principio, para dárselo a Companys, el partido de los pequeños campesinos *(rabassaires)* y no fueron capaces, salvo Buenaventura Durruti, de crear ni siquiera las bases de un poder alternativo. Así les fue. Porque el rechazo del poder es una antipolítica y es política pasiva. Giulio Andreotti, varias veces primer ministro y jefe mafioso italiano, decía que "el poder desgasta a quien no lo tiene".

Esto nos lleva al qué hacer para desarmar y poner en fuga al asaltante a mano armada. Es necesario, en primer lugar, organizar los vecinos y, si es necesario, hacer rondas armadas de tipo preventivo-defensivo. Sobre todo hacer conciencia sobre la relación entre robo y propiedad, entre

asaltante y "justicia". Desarrollar la confianza en la autoorganización y en la fuerza colectiva, combatir el temor excluyente "a los de afuera" y, si se captura al delincuente, hacer como la policía comunitaria de Guerrero que lo juzga y castiga a hacer trabajos comunitarios. En una palabra, desarrollar un poder paralelo al oficial y crear antipoder mediante la educación práctica de amplias masas. Pasar por el contrapoder, enseñan todas las luchas –el EZLN mantiene regiones autónomas porque tiene las armas y la organización popular– es obligatorio si se desea la liberación y la emancipación, que exige como *conditio sine qua non*, la abolición del poder capitalista aunque aún no se haya sino comenzado el proceso de abolición del poder. Las personas mutiladas, alienadas, deshumanizadas por su inserción y participación en el mundo capitalista, en efecto, no pueden crear una sociedad liberada, humana. Pero sí pueden comenzar a hacerlo, en medio de múltiples ensayos y errores. En este proceso, la enajenación y la deshumanización podrían reducirse. No es seguro, pero vale la pena intentarlo so pena de caer en el fatalismo y la pasividad. Estamos, en efecto, condenados a luchar por la liberación del potencial de humanidad.

La política, maltrecha, con sus ropas desgarradas, se ha refugiado hoy en el territorio, en las relaciones sociales más estrechas, en las comunidades, en las asambleas barriales. Sufre las limitaciones de un espacio reducido para su acción, de su posible aislamiento de otras partes del territorio, de la posibilidad de no afectar, en lo fundamental, a un sistema que supera todos los límites –locales y del ex Estado nación– porque abarca todo el globo. Pero la política tiene a su favor que el capital, para realizarse, necesita también hacer política, necesita el territorio, necesita el Estado (las leyes favorables, los jueces corruptos, los policías represores, etcétera). La lucha de clases es así no sólo una lucha política en abstracto, sino una lucha política cotidiana: un ceder y conceder por parte del gobierno para mantener en lo posible la dominación, un arrancar y ganar posiciones por parte de los oprimidos. Es una lucha que se libra en cada cosa en el terreno y, a la vez, en las cabezas de la población. Hay que aclararlo todo, criticar todo, analizar todo si se quiere reducir la alienación, ponerla al descubierto, cambiar la relación de fuerzas. El "apolítico" silencio zapatista, como el abstencionismo de Luis Zamora en la Argentina, sin dar una solución superior incluso para no concurrir a las urnas, refuerzan la pasividad y con ella al capital y a la alienación. ¿Cómo se puede decir, al presentar una revista que se llama nada menos que *Rebeldía* y es zapatista, que la misma es una herramienta de "una izquierda que no está dispuesta a seguir perdiendo el tiempo en la disputa por el

poder nacional que no existe ya"? ¿No hay nadie, entonces, que cerque las zonas zapatistas, no hay nadie que destruya a los campesinos mediante el mecanismo de los precios, nadie que aumente cada año brutalmente con su política el número de gente en extrema pobreza, nadie que siga alegremente el camino que llevó al derrumbe argentino? ¿El poder no existe ya? ¿O sea, que la malhadada frase quiere decir que nadie disputa ya el poder, que todos los partidos son iguales, todos los gatos son pardos, lo cual es obviamente falso? El retorno a Marx, en lo teórico, es fundamental, pero ¿por qué no retornar también al estudio de la historia de las revoluciones que nos llevaría a ver que las mismas no son fruto de las previsiones, ni de las teorías, ni de la voluntad de los revolucionarios, sino, sobre todo, de la acción del capital mismo, o sea de la brutalidad de la lucha de clases que impone relaciones cambiantes y saltos bruscos en las conciencias de las clases respectivas? Trotsky decía que las revoluciones se hacen necesarias porque la gente es conservadora y no avanza teóricamente de modo lineal: ¿las revoluciones no son, acaso, resultado de la alienación, de la lucha contra ella y de la búsqueda de su superación?

El tema del libro es muy importante y nadie, por supuesto, posee la Verdad con mayúscula (que, por otra parte, no existe). La discusión puede ayudar a aproximarse a análisis y posiciones que sean útiles en la lucha contra la dominación capitalista. Por lo tanto, reitero mi bienvenida a este aporte de Holloway en el campo de la teoría marxista y a la posibilidad misma de volver a discutir sobre una perspectiva, a mi juicio siempre real, pero que parecía relegada al campo de la sola utopía.

¿La Revolución sin tomar el poder?*

Daniel Bensaïd**

¿Podemos hablar de una corriente libertaria, como si un hilo atravesara la historia contemporánea y fuera posible encontrar suficientes afinidades para que lo que lo une se imponga sobre las diferencias? Tal corriente, en la medida en que exista, está efectivamente marcada por un fuerte eclecticismo teórico y atravesada por orientaciones estratégicas no sólo divergentes, sino a menudo contradictorias. Sin embargo, convenimos en la hipótesis de que existe realmente un "tono" o "sensibilidad" libertaria más amplia que el anarquismo en tanto que posición política específicamente definida. Así, se puede hablar de un comunismo libertario (ilustrado principalmente por Daniel Guérin), de un mesianismo libertario (Walter Benjamin), de un marxismo libertario (Michael Löwy, Miguel Abensour), incluso de un "leninismo libertario", que hallaría su origen especialmente en *El Estado y la revolución*. Este "aire de familia" (a menudo roto y vuelto a recomponer) no basta para establecer una genealogía coherente. Más bien se pueden señalar "momentos libertarios", que se inscriben en situaciones muy diferentes y se nutren de referencias teóricas muy distintas. A grandes rasgos, podemos distinguir tres momentos netamente diferenciados:

- Un momento constitutivo (o clásico), ilustrado por la trilogía Stirner-Proudhon-Bakunin. *El único y su propiedad* (Stirner) y *La filosofía de la miseria* (Proudhon) fueron publicadas a mediados del decenio de 1840. Durante esos mismos años, Bakunin se formó a

* Publicado en francés: "La Révolution sans prendre le pouvoir? À propos d'un récent livre de John Holloway", *ContreTemps* (París), núm. 6, febrero de 2003, págs. 45-59. Traducción: José Martín.

** Profesor de Filosofía en la Universidad de París VIII-Saint Denis, director de la revista *ContreTemps*, fundador de la Liga Comunista Revolucionaria (LCR) francesa y miembro del secretariado unificado de la Cuarta Internacional. Autor de numerosos libros y ensayos; entre los publicados en español, cabe mencionar *Marx intempestivo*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2003.

través de un periplo que lo llevó de Berlín a Bruselas pasando por París. Se trata del momento decisivo en el que se acaba el periodo de reacción posrevolucionaria y en el que se preparan los levantamientos de 1848. El Estado moderno toma forma. Una nueva conciencia de la individualidad descubre en el dolor romántico las cadenas de la modernidad. Un movimiento social inédito trabaja las profundidades de un pueblo que se fractura y se divide bajo el impulso de la lucha de clases. En esta transición entre el "ya no" y el "todavía no", los pensamientos libertarios flirtean con las florecientes utopías y con las ambivalencias románticas. Se perfilaba un doble movimiento de ruptura y de atracción hacia la tradición liberal. La reivindicación de Daniel Cohn-Bendit de una orientación "liberal-libertaria" se inscribe en esta ambigüedad constitutiva.

- Un momento antiinstitucional o antiburocrático, a caballo de los siglos XIX y XX. La experiencia del parlamentarismo y del sindicalismo de masas revela en ese momento los "peligros profesionales del poder" y la burocratización que amenaza al movimiento obrero. Su diagnóstico lo encontramos tanto en Rosa Luxemburg como en el clásico libro de Roberto Michels (1910) sobre los partidos políticos, en el sindicalismo revolucionario de Georges Sorel y de Fernand Pelloutier, así como en las fulgurantes críticas de Gustav Landauer. También encontramos su eco en los *Cahiers de la Quinzaine* de Péguy o en el marxismo italiano de pensadores como Labriola.
- Un tercer momento, posestalinista, que responde a las grandes desilusiones del trágico siglo de los extremos. Emerge una corriente neolibertaria confusamente, más difusa, pero más influyente que los herederos directos del anarquismo clásico. Constituye un estado de ánimo, "algo que flota en el ambiente" *(a mood)*, más que una orientación definida. Conecta con las aspiraciones (y las debilidades) de los movimientos sociales que resurgen. De tal forma que las temáticas de autores tales como Toni Negri o John Holloway se inspiran en Foucault y en Deleuze más que en fuentes históricas del siglo XIX, sobre las que el propio anarquismo clásico casi no ejerce su derecho de inventario crítico.

Entre todos estos "momentos" podemos encontrar a quienes facilitaron el tránsito para iniciar la transición y la transmisión crítica de la herencia revolucionaria "a contrapelo" de la glaciación estalinista, como Walter Benjamin, Ernst Bloch, Karl Korsch.

El resurgimiento y la metamorfosis actuales de las corrientes libertarias se explican fácilmente:

- Por la profundidad de las derrotas y de las decepciones sufridas desde los años treinta y por la toma de conciencia de los peligros que amenazan desde el seno de las propias políticas de emancipación.
- Por la profundización del proceso de individualización y la aparición de un "individualismo sin individualidad", cuya llegada preanunciaba la controversia entre Stirner y Marx.
- Por la resistencia cada vez mayor a los dispositivos disciplinarios y a los procedimientos de control biopolítico, interiorizados por sujetos con una subjetividad mutilada por la reificación mercantil.

En este contexto, a pesar de los profundos desacuerdos que vamos a explicar, con mucho gusto reconoceremos en las contribuciones de Negri o de Holloway el mérito de relanzar un debate estratégico necesario en los movimientos de resistencia a la mundialización imperial, después de un cuarto de siglo siniestro en el que este tipo de debate había caído a cero: el rechazo a rendirse a las (sin)razones del triunfante mercado oscilaba entre una retórica de la resistencia sin horizonte y la espera fetichista de un acontecimiento milagroso. Hemos abordado en otro lugar la crítica de Negri y de su evolución. Iniciamos aquí la discusión con John Holloway, cuyo reciente libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder* lleva por título un programa y suscita ya vivos debates, tanto en el espacio anglosajón como en América Latina.

El pecado original del estatismo

En el principio es el grito. El enfoque de John Holloway parte de un imperativo de resistencia incondicional: ¡gritamos! No sólo de rabia, sino de esperanza. Lanzamos un grito, un grito contra, un grito negativo, el de los zapatistas de Chiapas: *¡Ya basta!* Un grito de insumisión y de disidencia. "El propósito de este libro –anuncia de entrada– es fortalecer la negatividad, tomar partido por la mosca atrapada, hacer el grito más estridente" (pág. 23). Lo que aglutina a los zapatistas (cuya experiencia recorre de una punta a otra las palabras de Holloway) "no es una composición de clase común, sino más bien la comunidad negativa de su lucha contra el capitalismo". Se trataría, pues, de una lucha que aspira a negar la inhumanidad

que nos es impuesta, para recobrar una subjetividad inmanente en la propia negatividad. Sin necesidad de una promesa de final feliz para justificar nuestro rechazo del mundo tal cual es. Como Foucault, Holloway quiere quedar a la misma altura del millón de resistencias múltiples, irreductibles a la relación binaria entre capital y trabajo.

Sin embargo, esta idea preconcebida del grito no basta. Hay también que dar cuenta de la gran desilusión del siglo pasado. ¿Por qué todos esos gritos, esos millones de gritos, millones de veces repetidos, han dejado en pie, más arrogante que nunca, el orden despótico del capital? Holloway cree tener la respuesta. El gusano estaba en el fruto, el vicio (teórico) anidaba originalmente en la virtud emancipadora, el estatismo ha corroído desde su origen el movimiento obrero en la mayoría de sus variantes: cambiar el mundo a través del Estado habría constituido, así, el paradigma dominante del pensamiento revolucionario, sometido desde el siglo XIX a una visión instrumental y funcional del Estado.

La ilusión de cambiar la sociedad por medio del Estado derivaría de una determinada idea de la soberanía estatal. Pero habríamos acabado por aprender que "no se puede cambiar el mundo por medio del Estado" (pág. 39), que constituye sólo "uno nodo en una red de relaciones de poder" (pág. 40). Ese Estado no se confunde, efectivamente, con el poder. Sólo definiría la división entre ciudadanos y no ciudadanos (el extranjero, el excluido, el "rechazado por todo el mundo", según Gabriel Tarde, o el paria, según Arendt). El Estado es, pues, precisamente lo que sugiere la palabra: "un bastión contra el cambio, contra el flujo del hacer", o aun "la encarnación de la identidad" (pág. 116). No es algo que uno pueda apoderarse para volverlo contra los poseedores de la víspera, sino una forma social, o, mejor, un proceso de formación de las relaciones sociales: "un proceso de estatización del conflicto social" (pág. 145). Pretender luchar por medio del Estado llevaría, pues, inevitablemente a derrotarse a sí mismo. Así pues, la "estrategia estatal" de Stalin no representaría en absoluto una traición del espíritu revolucionario del bolchevismo, sino, aunque parezca imposible, su cumplimiento: "El resultado lógico de un concepto de cambio social centrado en el Estado" (pág. 147).

El desafío zapatista consistiría, por el contrario, en salvar a la revolución tanto del derrumbe de la ilusión estatal como de la del poder. Antes de seguir más lejos en la lectura de su libro, desde ya, se deja ver que Holloway reduce la fecunda historia del movimiento obrero, de sus experiencias y controversias a una única marcha del estatismo a través de los siglos, como si no se hubieran enfrentado permanentemente concepciones teóricas y estratégicas muy diferentes; de esta manera, presenta a

un imaginario zapatismo como algo absolutamente innovador, ignorando regiamente que el discurso real del zapatismo vehicula, aunque sea sin saberlo, algunas temáticas antiguas.

El paradigma dominante del pensamiento revolucionario residiría, según él, en un estatismo funcional. O sea, con la muy discutible condición de enrolar la ideología mayoritaria de la socialdemocracia (simbolizada por los Noske y otros Ebert) y la ortodoxia burocrática estalinista bajo el elástico título de "pensamiento revolucionario". Es hacer poco caso de una abundante literatura crítica sobre la cuestión del Estado, que va desde Lenin y Gramsci hasta las actuales polémicas, pasando por contribuciones insoslayables (que se las suscriba o no), como las de Poulantzas o Altvater.

En fin, reducir toda la historia del movimiento revolucionario a la genealogía de una "desviación teórica" permite sobrevolar la historia real bajo el manto de una ala angelical, a riesgo de respaldar la tesis reaccionaria (de François Furet hasta Gérard Courtois) de la estricta continuidad –¡el desenlace!– entre la Revolución de Octubre y la contrarrevolución estalinista. Por otra parte, esta última no es objeto de ningún análisis serio. David Rousset, Pierre Naville, Moshe Lewin, Mikaïl Guefter (sin hablar de Trotsky o de Hannah Arendt, incluso de Lefort o de Castoriadis) son bastante más serios en este tema.

El círculo vicioso del fetichismo o cómo escapar de él

La otra fuente de extravíos estratégicos del movimiento revolucionario se debería al abandono (o al olvido) de la crítica del fetichismo, introducida por Marx en el primer libro de *El capital*. A este respecto, Holloway hace un llamamiento útil, aunque a veces impreciso. El capital no es más que la actividad pasada (el trabajo muerto), congelada en la propiedad. Sin embargo, pensar en términos de propiedad tendría como resultado el pensar otra vez la propiedad como una cosa, en los propios términos del fetichismo, y sería aceptar en realidad los términos de la dominación. El problema no residiría en el hecho de que los medios de producción fueran propiedad de los capitalistas: "Nuestra lucha no busca –insiste Holloway– adueñar[se] de la propiedad de los medios de producción, sino disolver a la vez la propiedad y los medios de producción para reencontrar o, mejor aún, para crear la sociabilidad consciente y confiada del flujo del hacer".

Pero ¿cómo romper el círculo vicioso del fetichismo? El concepto, dice Holloway, trata del "insoportable horror" que constituye la autonegación

del hacer. *El capital* desarrollaría, ante todo, la crítica de esta autonegación. El concepto de fetichismo concentra la crítica de la sociedad burguesa (de su "mundo encantado") y de la teoría burguesa (la economía política), a la vez que expone las razones de su relativa estabilidad: el infernal torniquete por el que los objetos (dinero, máquinas, mercancías) se convierten en sujetos, mientras que los sujetos se vuelven objetos. Este fetichismo se insinúa por todos los poros de la sociedad, hasta el punto de que, cuanto más urgente y necesario aparece el cambio revolucionario, más imposible parece. Lo que Holloway resume, con una fórmula deliberadamente inquietante, como "la urgencia imposible de la revolución". Esta presentación del fetichismo se nutre de varias fuentes: de la reificación de Lukács, de la racionalidad instrumental de Horkheimer, del círculo de la identidad de Adorno, de la humanidad unidimensional de Marcuse. El concepto de fetichismo expresaría, según él, el poder del capital al explotar en lo más profundo de nosotros mismos como un misil que liberara mil cohetes de colores. Por eso el problema de la revolución no sería el problema de "ellos" –el enemigo, el adversario con mil rostros–, sino ante todo nuestro problema, el problema que "nos" plantea a nosotros mismos ese "nosotros fragmentado" por el fetichismo. La "ilusión real", el fetiche, efectivamente nos aprisiona en sus redes y nos subyuga.

El propio carácter de la crítica se vuelve problemático: si las relaciones sociales están fetichizadas, ¿cómo criticarlas? ¿Y quiénes son los críticos? ¿Seres superiores y privilegiados? En definitiva, ¿es posible incluso la propia crítica? Para Holloway, la noción de "vanguardia", la conciencia de clase "otorgada" (¿por quién?) o la espera del acontecimiento redentor (la crisis revolucionaria) pretenderían responder a estas preguntas. Estas soluciones llevan ineluctablemente a una problemática de un sujeto sano o de un justiciero en lucha contra una sociedad enferma: un caballero del bien susceptible de encarnarse en el *working class hero* o en el partido de vanguardia. Una concepción "dura" del fetichismo nos llevaría a un doble dilema sin salida: "¿Es concebible la revolución? ¿Es posible aún la crítica?". ¿Cómo escapar de esta "fetichización del fetichismo"? ¿"Quiénes somos nosotros", pues, para ejercer el poder corrosivo de la crítica? "No somos dios, no somos trascendentes." ¿Cómo evitar el callejón sin salida de una crítica subalterna, que permanece bajo la influencia del fetichismo que pretende derribar, en la medida en que la negación conlleva la subordinación a lo que se niega? Holloway evoca varias soluciones:

- La respuesta reformista, que considera que el mundo no puede ser transformado radicalmente: habría que conformarse con retocarlo

y corregir las aristas. Hoy en día, la retórica posmoderna acompaña con su musiquilla de cámara esta resignación.

- La respuesta revolucionaria tradicional consistiría en ignorar las sutilidades y los prodigios del fetichismo para limitarse al útil y viejo antagonismo binario entre capital y trabajo y contentarse con un cambio de propietario en el mando del Estado: el Estado burgués se convierte simplemente en proletario.
- Una tercera vía consistiría, por el contrario, en buscar la esperanza en la naturaleza misma del capitalismo y en su "poder ubicuo" (o multiforme), al que respondería una "resistencia ubicua" (o multiforme) (pág. 120).

Holloway cree escapar de esta manera a la circularidad del sistema y a la trampa mortal al adoptar una versión suave *(soft)* del fetichismo, comprendido no como un estado, sino como un proceso dinámico y contradictorio de fetichización. Este proceso portaría efectivamente su contrario: "la antifetichización" de las resistencias inmanentes al propio fetichismo. No seríamos solamente víctimas objetivadas del capital, sino sujetos antagónicos efectivos o potenciales: "Nuestra existencia-contra-el-capital –sería, así– la inevitable negación constante de nuestra existencia-en-el-capital" (pág. 139). Deberíamos comprender el capitalismo sobre todo como separación del sujeto y del objeto, y la modernidad, como la conciencia aciaga de este divorcio. Conforme a la problemática del fetichismo, el sujeto del capitalismo no es el propio capitalista, sino el valor que se valoriza y se vuelve autónomo. Los capitalistas no son sino los agentes leales del capital y de su despotismo impersonal.

Ahora bien, para un marxista funcionalista el capitalismo parecería un sistema cerrado y coherente, sin salida, salvo que surgiera el *deus ex machina*, el momento milagroso de la conmoción revolucionaria. Para Holloway, por el contrario, su falla residiría en el hecho de que "el capital depende del trabajo, mientras que el trabajo no depende del capital": así pues, "la insubordinación del trabajo es el eje sobre el cual gira la constitución del capital en tanto que capital" (pág. 261). La relación entre capital y trabajo "es así una relación de mutua fuga y dependencia, pero no es simétrica: el trabajo puede escapar, el capital no" (pág. 261). De esta forma, Holloway se inspira en las tesis obreristas anticipadas hace poco por Mario Tronti, quien invierte los términos del dilema al presentar el papel del capital como puramente reactivo a la iniciativa creadora del trabajo. Desde esta perspectiva, el trabajo, en tanto que elemento activo del capital, determina siempre, a través de la

lucha de clases, el desarrollo capitalista. Tronti presentaba su enfoque como "una revolución copernicana del marxismo". Seducido por esta idea, Holloway mantiene sus reservas hacia una teoría de la autonomía que tendería a renunciar al quehacer de lo negativo (y, en Negri, a toda dialéctica en provecho de la ontología), para hacer de la clase obrera industrial un sujeto positivo y mítico (tal como, últimamente, la multitud en Negri). Una inversión radical no debería conformarse –dice– con transferir la subjetividad del capital hacia el trabajo, sino que debería entender la subjetividad como negación y no como afirmación positiva.

Para concluir –provisionalmente– con este punto, reconozcamos el mérito de Holloway en volver a poner la cuestión del fetichismo y de la reificación en el centro del enigma estratégico. Sin embargo, conviene atemperar el alcance innovador de su planteamiento. Si bien la crítica del fetichismo fue rechazada por el "marxismo ortodoxo" del periodo estalinista (incluso por Althusser), sin embargo, el hilo conductor no se rompió. Partiendo de Lukács, seguimos su trazo en autores que responden a lo que Ernst Bloch caracterizaba como "la corriente caliente del marxismo": Roman Rosdolsky, Jakubowski, Ernest Mandel, Henri Lefebvre (con su *Critique de la vie quotidienne*), Lucien Goldmann, Jean-Marie Vincent (cuyo *Fétichisme et société* ¡data de 1973!), o, más recientemente, Stavros Tombazos o Alain Bihr. Al insistir sobre el íntimo lazo entre el proceso de fetichización y de antifetichización, Holloway, después de muchos rodeos, encuentra la contradicción de la relación social que se manifiesta en la lucha de clases. Al estilo del presidente Mao, puntualiza, sin embargo, que en los términos de la contradicción, al no ser simétrica, el polo del trabajo constituye el elemento dinámico determinante. Es un poco como la historia del muchacho que pasa el brazo por detrás de su cabeza para agarrarse la nariz. Se observará, sin embargo, que el acento puesto en el proceso de "desfetichización", en el curso de la propia fetichización, permite relativizar (¿desfetichizar?) la cuestión de la propiedad, a la que se decreta como solucionable, sin más precisiones, en "el flujo del hacer".

Al interrogarse sobre el carácter de la crítica, Holloway no escapa a la paradoja del escéptico, que duda de todo salvo de su duda. Así pues, la legitimidad de su propia crítica queda suspendida de la pregunta de saber "en nombre de quién" y desde "qué punto de vista" (¿partidista?) se enuncia esta duda dogmática (resaltada irónicamente en el libro con el rechazo a poner un punto final). En suma, "¿quiénes somos nosotros, los que ejercemos la crítica?" ¿Marginales privilegiados, intelectuales excéntricos, desertores del sistema? "Implícitamente una elite intelectual, una es-

pecie de vanguardia", admite Holloway. Porque, al querer dar de baja o relativizar la lucha de clases, el papel indeciso del intelectual sale paradójicamente reforzado. No se tardó nada en recaer en la idea kautskiana –más que leninista– de una ciencia aportada "desde el exterior de la lucha de clases por la *intelligentsia*" (por los poseedores del saber científico); y no como en Lenin, de una "conciencia política de clase" (no de una ciencia) aportada desde "el exterior de la lucha económica" por un partido (y no por la *intelligentsia* científica). Desde luego, sea la que sea la palabra para decirlo, cuando uno se toma en serio el fetichismo, no se deshace con más facilidad de la vieja cuestión de la vanguardia. Después de todo, ¿no es el zapatismo una forma de vanguardia (y Holloway su profeta)?

La urgente imposibilidad de la revolución

Holloway propone volver sobre el concepto de revolución "como pregunta, no como respuesta" (pág. 204). La puesta en juego del cambio revolucionario no sería ya la "toma del poder", sino su propia existencia: "El problema con el concepto tradicional de revolución no es quizás que apuntó alto, sino que lo hizo demasiado bajo" (pág. 40). Ahora bien, "la única manera en que se puede pensar la revolución a partir de ahora no es la conquista del poder, sino su disolución". Citados frecuentemente como referencia, los zapatistas no dirían otra cosa cuando afirman querer crear un mundo de humanidad y de dignidad "pero sin tomar el poder". Holloway admite que este enfoque parece poco realista. Las experiencias en las que se inspira, si bien no apuntaron a la toma del poder, no han logrado, hasta nuevo aviso, cambiar el mundo. Holloway afirma simplemente (¿dogmáticamente?) que no hay otra alternativa. Esta certeza, por más perentoria que sea, no nos hace avanzar mucho. ¿Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder?

> Al final del libro, como al comienzo –nos confía el autor–, no lo sabemos. Los leninistas lo saben, o solían saberlo. Nosotros no. El cambio revolucionario es más desesperadamente urgente que nunca, pero ya no sabemos qué significa "revolución". […] Nuestro no-saber es, en parte, el no-saber de aquellos que están históricamente perdidos: el saber de los revolucionarios del siglo pasado fue derrotado. Pero es más que eso: nuestro no-saber es también el no-saber de aquellos que comprenden que no-saber es parte del proceso revolucionario. Hemos perdido toda certeza, pero la apertura de la incertidumbre es central para la revolución. "Preguntando caminamos", dicen los zapatistas. No sólo preguntamos

> porque no conocemos el camino (no lo conocemos), sino también porque preguntar por el camino es parte del proceso revolucionario mismo (págs. 308-309).

Henos aquí en el corazón del debate. En el umbral del nuevo milenio, ya no sabemos lo que serán las futuras revoluciones. Pero sabemos que el capitalismo no es eterno y que urge librarse de él antes de que nos aplaste. Es el primer sentido de la idea de revolución. Expresa la aspiración recurrente de los oprimidos a su liberación. También sabemos, después de las revoluciones políticas de las que surgieron los estados-nación modernos, después de las adversidades de 1848, de la Comuna, de las revoluciones derrotadas del siglo XX, que la revolución será social o no será. Es el segundo sentido que ha tomado, desde el *Manifiesto comunista*, la palabra "revolución". Después de un ciclo de experiencias, la mayor parte de las veces agrias, confrontados con las metamorfosis del capital, nos cuesta en cambio imaginar la forma estratégica de las revoluciones por llegar. Es este tercer sentido de la palabra el que se nos escapa. No es tan nuevo: nadie había programado la Comuna de París, ni el poder de los soviets, o el Comité de Milicias de Cataluña. Estas formas "por fin encontradas" del poder revolucionario nacieron de la propia lucha y de la memoria subterránea de las experiencias pasadas.

Después de la revolución rusa, ¿han desaparecido en el camino muchas creencias y certezas? Admitámoslo, a pesar de que no estoy seguro de la realidad de esas certezas generosamente atribuidas a los crédulos revolucionarios de antaño. Esto no sería una razón para olvidar las lecciones –a menudo, duras– de las derrotas y la contraprueba de los fracasos. Aquellos que creyeron poder ignorar el poder y su conquista han sido, a menudo, atrapados por él: no querían tomar el poder, y el poder los tomó. Y aquellos que creyeron que lo podían esquivar, evitar, contornear, rodear, o circunvalar sin tomarlo, fueron demolidos por él con demasiada frecuencia. La fuerza procedimental de la "desfetichización" no bastó para salvarlos. Incluso los mismos "leninistas" (¿cuáles?), dice Holloway, tampoco saben cómo cambiar el mundo. Pero, comenzando por el propio Lenin, ¿pretendieron alguna vez saberlo, con ese saber doctrinario que Holloway les atribuye? La historia es más complicada.

En política sólo podemos tener un saber estratégico: un saber condicional, hipotético, "una hipótesis estratégica" extraída de las experiencias pasadas y que sirve de guía, sin la cual la acción se dispersa sin fin. Esta hipótesis necesaria no impide en modo alguno saber que las experiencias por venir tendrán su parte inédita e inesperada, que obligará a

corregirla sin cesar. Así pues, renunciar al saber dogmático no es razón suficiente para hacer tabla rasa del pasado, con la condición de proteger la tradición del conformismo que siempre la amenaza. En la espera de nuevas experiencias fundadoras, sería efectivamente imprudente olvidar con frivolidad lo que nos han inculcado dolorosamente dos siglos de luchas, desde junio de 1848 hasta la contrarrevolución chilena o indonesia, pasando por la Revolución Rusa, la tragedia alemana o la Guerra Civil Española. Hasta hoy, no hay ejemplo en el que las relaciones de dominación no se hayan desgarrado ante la prueba de las crisis revolucionarias: el tiempo de la estrategia no es el llano de la aguja del reloj sobre su esfera, sino un tiempo roto, con ritmo de aceleraciones bruscas y repentinos frenazos. En esos momentos críticos siempre han surgido formas de dualidad de poder que plantean la cuestión de saber "quién ganará". En fin, desde el punto de vista de los oprimidos, la crisis nunca se ha resuelto positivamente sin la intervención resuelta de una fuerza política (que se llame partido o movimiento) portadora de un proyecto y capaz de tomar decisiones e iniciativas determinantes.

Hemos perdido nuestras certezas, repite Holloway, a semejanza del héroe representado por Ives Montand en una mala película (*Los caminos del sur**, a partir de un guión de Jorge Semprún). Sin duda, debemos aprender a prescindir de ellas. Pero allí donde hay lucha (cuyo desenlace es incierto por definición), se enfrentan voluntades y convicciones, que no son certezas, sino guías para la acción, expuestas a los siempre posibles desmentidos de la práctica. ¡Sí a "la apertura a lo incierto"! reclamada por Holloway, ¡no al salto en el vacío estratégico! En este vacío abisal, el único desenlace de la crisis es el propio evento, pero un evento sin actores, un puro evento mítico, desarraigado de sus condiciones históricas, que escapa al control de la lucha política para recaer en el de la teología. Esto es lo que evoca Holloway cuando invita al lector a "pensar en términos de antipolítica del evento, más que en términos de la política de una organización". Para él, el paso de una política de la organización a una antipolítica del evento ya está en acto, se abriría paso a través de las experiencias de mayo de 1968, de la rebelión zapatista o de la ola de manifestaciones contra la mundialización capitalista: "tales eventos son destellos contra el fetichismo, festivales de los no subordinados, carnavales de los oprimidos, explosiones del principio de placer" (pág. 308). ¿El carnaval como la forma por fin encontrada de la revolución posmoderna?

* *Roads to the South*, director Joseph Losey, 1978 [NdT].

A la búsqueda del sujeto perdido
Una revolución, ¿un carnaval sin actores?

Holloway reprocha a las "políticas identitarias […] petrificar las identidades": el llamamiento a lo que se supone que es el "ser" contendría siempre una cristalización de la identidad, cuando no hay razones para distinguir entre buenas y malas identidades. Las identidades sólo cobran sentido en determinada situación y de forma transitoria: declararse judío no tiene el mismo significado en la Alemania nazi que hoy en Israel. Haciendo referencia a un hermoso texto en el que el subcomandante Marcos reivindica la multiplicidad de las identidades que se cruzan y combinan bajo el anonimato del famoso pasamontañas, Holloway llega a presentar el zapatismo como un movimiento "explícitamente antiidentitario". Por el contrario, la cristalización identitaria sería la antítesis del reconocimiento recíproco, de la comunidad, de la amistad y del amor: una forma de solipsismo egoísta. Mientras que la identificación y la definición clasificatoria ayudan a los dispositivos disciplinarios del poder, la dialéctica expresaría el sentido profundo de la no identidad: "Nosotros, los no idénticos, peleamos contra esta identificación. La lucha contra el capital es la lucha contra la identificación. No es la lucha por una identidad alternativa" (pág. 152). Identificar equivale a pensar a partir del ser. "Pensar sobre la base del hacer es identificar y, en el mismo acto, negar la identificación" (pág. 155).

Así pues, la crítica de Holloway se presenta como "un asalto contra la identidad", como el rechazo a dejarse definir, clasificar, identificar: no somos lo que creemos, y el mundo no es lo que pretendemos. ¿Entonces, qué sentido tiene decir todavía "nosotros"? ¿Qué puede, en efecto, esconder ese "nosotros" mayestático? No podría designar a un gran sujeto trascendental (la Humanidad, la Mujer o el Proletariado). Definir a la clase obrera sería reducirla a la condición de objeto del capital y despojarla de su subjetividad. Habría que renunciar, pues, a la búsqueda de un sujeto positivo: "La clase, como el Estado, el dinero o el capital, debe ser entendida como proceso. El capitalismo es la siempre renovada generación de las clases, la siempre renovada clasificación de las personas" (pág. 208). El enfoque no es nuevo, para nosotros, que nunca hemos buscado tras el concepto de lucha de clase una sustancia, sino una relación. Este proceso de "formación", siempre reanudado y nunca finalizado, es el que estudió magistralmente Edward Thompson en su obra sobre la clase obrera inglesa. Pero Holloway va más lejos. Si la clase obrera puede constituir una noción sociológica, según él, no existe como clase revolu-

cionaria. "La nuestra no es la lucha por establecer una nueva identidad o una nueva composición, sino por intensificar una antiidentidad" (pág. 304): libera una pluralidad de resistencias y una multiplicidad de gritos. Esta multiplicidad no puede subordinarse a la unidad *a priori* de un proletariado mítico. Porque, desde el punto de vista del hacer y del actuar, somos esto y aquello, y aún más cosas, a medida que cambian las situaciones y las coyunturas. Por más fluidas y variables que sean, ¿todas las identificaciones juegan un papel equivalente a la hora de fijar los términos y los retos de la lucha? Holloway no (se) plantea la cuestión. Al desmarcarse del fetichismo de la multitud al modo de ver de Negri, sólo expresa un temor o penetra en el enigma estratégico irresuelto: "Insistir en la multiplicidad, olvidando la unidad subyacente de las relaciones de poder, lleva a una pérdida de perspectiva política", hasta el punto que la emancipación se vuelve "inconcebible". Vayamos a los hechos.

El espectro del antipoder

Para conjurar este callejón sin salida y resolver el enigma estratégico propuesto por la esfinge del capital, la última palabra de Holloway es la del antipoder: "Este libro contiene un análisis del absurdo y sombrío mundo del anti-poder" (pág. 67). Retoma la diferenciación desarrollada por Negri entre el "poder-de" *(potentia)* y el "poder-sobre" *(potestas)*. A partir de ahora, el objetivo sería liberar el poder-de del poder-sobre, el hacer del trabajo, la subjetividad de su objetivación. Si el poder-sobre a veces se encuentra "en el cañón del fusil", ese no sería el caso del poder-de. Incluso la propia noción de contrapoder formaría parte del poder-sobre. Ahora bien, "la lucha por liberar el poder-hacer no es la lucha para construir un contra-poder, sino más bien un *anti-poder*, algo completamente diferente del poder-sobre. Los conceptos de revolución que se concentran en tomar el poder habitualmente se centran en la noción de contra-poder"; así, el movimiento revolucionario se construiría demasiado a menudo "como una imagen especular del poder, ejército contra ejército, partido contra partido". El antipoder se definiría, por el contrario, como "la disolución del poder-sobre" en provecho de "la emancipación del poder-hacer" (pág. 65).

Conclusión estratégica (¿o antiestratégica?, si es cierto que la estrategia está estrechamente ligada al poder-sobre): "Debería resultar claro entonces que no se puede tomar el poder por la simple razón de que el poder no es algo que persona alguna o institución en particular posean

–sino que– reside más bien en la fragmentación de las relaciones sociales" (pág. 115). Alcanzado este punto sublime, Holloway contempla con satisfacción la cantidad de agua sucia de la bañera vaciada en el camino, pero ¿se preocupa por saber "cuántos bebés" se arrojaron con ella? La perspectiva de un poder de los oprimidos se reemplaza, efectivamente, por un antipoder indefinible e imperceptible, del que solamente sabremos que está en todas partes y en ninguna, como el centro de la circunferencia pascaliana. ¿El espectro del antipoder asediaría, entonces, el mundo hechizado de la mundialización capitalista? Nos tememos, sin embargo, que la multiplicación de los "anti" (el antipoder de una antirrevolución y de una antiestrategia) no sea en definitiva más que una pobre estratagema retórica, que acabaría desarmando (teórica y prácticamente) a los oprimidos, sin romper por ello el círculo de hierro del capital y de su dominación.

Un zapatismo imaginario

Filosóficamente, Holloway descubre en Deleuze y Foucault una representación del poder como "multiplicidad de relaciones de fuerza" y no como relación binaria. Este poder ramificado se distingue del Estado regaliano y de sus aparatos de dominación. El enfoque no es nuevo. Desde los años setenta, *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* (Foucault, 1988 y 2005) influyeron sobre ciertas relecturas críticas de Marx. La problemática de Holloway, a menudo cercana a la de Negri, se distingue de la de éste, sin embargo, cuando le reprocha que se amolde a una teoría democrática radical fundada sobre la oposición entre poder constituyente y poder constituido. Es la lógica, una vez más binaria, de un choque de titanes entre la potencia monolítica del capital (el Imperio mayúsculo) y la potencia monolítica de la Multitud mayúscula.

La referencia principal de Holloway es la experiencia zapatista, de la que se convierte en portavoz teórico. Su zapatismo, sin embargo, se revela imaginario en la medida en que no toma en cuenta las contradicciones reales de la situación política, las dificultades y los obstáculos reales con los que se topan los zapatistas desde el levantamiento del 1º de enero de 1994. Se atiene al discurso y no busca ni siquiera las razones del fracaso de su implantación urbana. El carácter innovador del mensaje y del pensamiento zapatista es innegable. En un hermoso libro, *L'étincelle zapatiste*, Jérôme Baschet analiza sus aportaciones con sensibilidad y sutilidad, sin negar las incertidumbres y contradicciones. Holloway, por

su parte, tiene tendencia a tomar la retórica al pie de la letra. Ciñéndonos a la cuestión del poder y del contrapoder, de la sociedad civil y de la vanguardia, apenas hay duda de que el levantamiento chiapaneco del 1º de enero de 1994 ("momento de nueva puesta en marcha de las fuerzas críticas", dice Baschet) se inscribe en el rebrote de resistencias a la mundialización liberal, confirmado desde entonces desde Seattle a Génova, pasando por Porto Alegre. Ese momento es también el *ground zéro* de la estrategia, un momento de reflexión crítica, de inventario, de nuevo cuestionamiento al término del "corto siglo XX" y de la guerra fría (presentada por Marcos como una especie de tercera guerra mundial). En esta particular situación de transición, los portavoces zapatistas insisten en que "el zapatismo no existe" (Marcos) y en que no tiene "ni línea ni recetas". Afirman no querer apoderarse del Estado, ni tampoco del poder, sino que aspiran a "algo apenas más difícil: un mundo nuevo". "De lo que hay que apoderarse es de nosotros mismos", interpreta Holloway. Los zapatistas reafirman, sin embargo, la necesidad de una "nueva revolución": no hay cambio sin ruptura.

Supongamos, pues, la hipótesis de una revolución sin toma del poder desarrollada por Holloway. Mirando más de cerca, estas formulaciones son más complejas, y más ambiguas de lo que parecen a primera vista.

- Primero se podría ver una forma de autocrítica de los movimientos armados de los años sesenta y setenta, del verticalismo militar, de la relación de mando hacia las organizaciones sociales, de las deformaciones caudillistas. En este nivel, los textos de Marcos y los comunicados del EZLN marcan un giro saludable que restablece la tradición del "socialismo por abajo" y de la autoemancipación popular: no se trata de tomar el poder para sí (partido, ejército o vanguardia), sino de contribuir a devolverlo al pueblo, remarcando la diferencia entre los aparatos de Estado propiamente dichos y las relaciones de poder inscritas con mayor profundidad en las relaciones sociales (empezando por la división social del trabajo entre los individuos, los sexos, los trabajadores intelectuales y los manuales, etcétera).
- En un segundo nivel, táctico, el discurso zapatista sobre el poder responde a una estrategia discursiva: conscientes de que las condiciones para derrocar el poder central y la clase dominante están lejos de darse a escala de un país que cuenta con tres mil kilómetros de frontera común con el gigante norteamericano, los

zapatistas dicen no querer lo que, de todas formas, no pueden conseguir. Hacen de la necesidad virtud, para instalarse en una guerra de desgaste y en una dualidad duradera de poder, al menos a escala regional.

- En un tercer nivel, estratégico, el discurso zapatista consistiría en negar la importancia de la cuestión del poder, para reivindicar, simplemente, la organización de la sociedad civil. Esta posición teórica reproduciría la dicotomía entre sociedad civil (los movimientos sociales) e institución política (especialmente electoral). La primera se dedicaría a jugar un papel de presión (grupo de presión) sobre aquellas instituciones a las que se resigna a no poder cambiar.

El discurso zapatista, inscrito en una relación de fuerzas nacional, regional e internacional poco propicia, juega con estos diferentes registros y en su práctica navega hábilmente entre diferentes escollos. Es absolutamente legítimo. Con la condición de no tomar por dinero contante y sonante enunciados que forman parte del cálculo estratégico del que se pretenden ajenos: los propios zapatistas saben que están ganando tiempo; pueden relativizar en sus comunicados la cuestión del poder, pero saben perfectamente que el poder realmente existente de la burguesía y del ejército mexicano, e incluso el del "coloso del Norte", no perderían la ocasión, si ésta se presentase, de aplastar tanto la insurrección indígena de Chiapas como las guerrillas colombianas.

Al ofrecer una imagen angelical del zapatismo, al precio de apartarse de toda historia y política concretas, Holloway alimenta ilusiones peligrosas. No sólo la contrarrevolución estalinista no juega papel alguno en su balance del siglo XX, sino que toda la historia procede, tanto para él como para François Furet, de las ideas justas o falsas. Así, se permite un balance de saldo de cuenta: ni reforma, ni revolución, ya que "las dos experiencias fracasaron, tanto la reformista como la revolucionaria". El veredicto es, cuanto menos, expeditivo, grueso (y grosero), como si no existieran más que dos experiencias simétricas, dos vías competidoras y fallidas; y como si el régimen estalinista (y sus remedos) fuera imputable a "la experiencia revolucionaria" y no a la contrarrevolución termidoriana. Según esta extraña lógica histórica, también se podría proclamar que la vía de la revolución francesa fracasó, así como la americana, etcétera. Será preciso atreverse a ir más allá de la ideología, sumergirse en las profundidades de la experiencia histórica, para reanudar los hilos de un debate estratégico enterrado bajo el peso de las derrotas acumuladas.

En el umbral de un mundo en parte inédito, en el que lo nuevo cabalga sobre lo viejo, más vale reconocer lo que se ignora, y abrirse a las experiencias venideras en lugar de teorizar la impotencia, minimizando los obstáculos a franquear.

Referencias bibliográficas

BASCHET, Jérôme (2002) *L'étincelle zapatiste*. París, Éditions Denoël.

FOUCAULT, Michel (2005) *La historia de la sexualidad, vol. 1: La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI.

—— (1988) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI.

HOLLOWAY, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. El significado de la revolución hoy. Buenos Aires, Universidad Autónoma de Puebla (México) y Ediciones Herramienta.

LEFEBVRE, Henri (1958-1961) *Critique de la vie quotidienne*. París, L'Arche.

LENIN, Vladimir I. (1981) [1917] *El estado y la revolución*. Barcelona, Ariel.

MARX, Karl y Friedrich ENGELS (1974) [1848] "Manifiesto del Partido Comunista", en MARX y ENGELS, *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, tomo I.

MICHELS, Roberto (1969) [1911, 1913] *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Buenos Aires, Amorrortu, 2 vols.

THOMPSON, Edward (1999) *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona, Crítica.

VINCENT, Jean-Marie (1973) *Fétichisme et société.* París, Anthropos.

Gritos y escupitajos
Doce observaciones –más una– para continuar el debate con John Holloway*

Daniel Bensaïd

1. "Escupe sobre la historia", nos responde John Holloway. ¿Por qué no? ¿Pero, cuál historia? Para él, parece que no hay más que una sola historia y con sentido único: la de la opresión que contamina hasta la propia lucha de los opresores. Como si la historia y la memoria no fueran también campos de batalla. Como si no pudiera existir también una historia del oprimido, frecuentemente oral (la de los explotados, las mujeres, los homosexuales, los colonizados, etcétera), de la misma manera que se puede concebir un teatro o una política del oprimido.

2. La historia sería "la gran excusa para no pensar". ¿Holloway quiere decir que no se puede pensar históricamente? ¿A qué llama entonces pensar? Vieja y molesta cuestión.

3. "También escupe sobre el concepto de estalinismo", lo que nos dispensaría de "culparnos a nosotros mismos", y constituiría una cómoda "hoja de parra, protegiendo nuestra culpabilidad". En la actualidad nadie sueña en oponer una revolución luminosa, aquella iluminada de los años veinte a aquella de los sombríos años treinta, cargados con todos los pecados. Nadie ha salido indemne del "siglo de los extremos". Un examen de conciencia metódico se impone a todos y a nosotros mismos. ¿Es ésta una razón para borrar las discontinuidades tan apreciadas por Michel Foucault? ¿Para establecer una estricta continuidad genealógica entre el acontecimiento revolucionario y la contrarrevolución burocrática? ¿Para poner en la misma bolsa una culpabilidad igualmente compartida entre los vencedores y los vencidos, los verdugos y sus víctimas? La cuestión no es moral, sino política. Ella exige la posibilidad de "continuar" o "recomenzar". La no-historia, en la que todos los gatos son pardos (y, encima, no pueden atrapar siquiera un ratoncito), es el terreno

---

* Publicado en francés: "Cris et crachats (Douze remarques –plus une– pour continuer le débat avec John Holloway)", *ContreTemps* (París), núm. 8, septiembre de 2003, págs. 170-173. Traducción: Marita López, revisión: Carlos Cuéllar.

predilecto en el que se unen los liberales y los estalinistas arrepentidos, apresurados por borrar sus propias huellas sin tener que reflexionar sobre ese incómodo pasado.

4. "Escupe sobre la historia porque no hay nada más reaccionario que el culto al pasado." Sea. Pero ¿quién habla de culto? ¿La tradición oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos? Ciertamente. Pero ¿cuál tradición? ¿De dónde viene esta singular tradición única en la que desaparecen tantas tradiciones contrarias? Walter Benjamin, a quien Holloway cita a voluntad (haciendo uso y abuso), reclama, por el contrario, salvar la tradición de la amenaza permanente del conformismo. Esta diferenciación es esencial.

5. "Rompamos la historia. Del pasado hay que hacer añicos." Letra de noble origen. Pero la política de la página blanca (predilecta del presidente Mao) o la de la tabla rasa ofrece más bien precedentes inquietantes. Su partidario más consecuente, ¿no fue un cierto Pol Pot? "Se recomienza siempre desde el medio" dice, más sabiamente, Gilles Deleuze.

6. "Escupe sobre la historia." Incluso Nietzsche, ciertamente el más virulento crítico de la razón histórica y del mito del progreso, era más sutil. Nos recomendaba, ciertamente, "aprender a olvidar para poder actuar". Recusaba una historia que sería "una suerte de conclusión y balance de vida". Pero, si bien denunciaba implacablemente la "historia monumental", la "historia anticuaria", el "exceso de estudios históricos" y la "sobresaturación de una época por la historia", y la historia, simplemente, como una "teología enmascarada", no menos sostenía que "la vida tiene necesidad de los servicios de la historia". "Ciertamente, nosotros tenemos necesidad de la historia, pero en otro sentido que la que le hace falta a quien se pasea ociosamente por los jardines de la ciencia: para vivir y para actuar y no para desviarnos desaprensivamente de la vida y de la acción." Nietzsche defendía, por lo tanto, la necesidad de una historia crítica. Por lo menos no pretendía oponer a "los efectos de la historia" una política de emancipación, sino una estética –"los efectos del arte"–, o aún más "los poderes suprahistóricos que desvían la mirada del devenir hacia el arte y la religión". ¿El mito contra la historia?

7. "Vivimos en un mundo de monstruos de nuestra propia creación." Si mercancía, moneda, capital y Estado son fetiches, "no son *meras* ilusiones, son ilusiones *reales*". Exacto. ¿Qué conclusión extraemos en la práctica? Que para abolir esas ilusiones ¿es necesario eliminar la relación que las transforma en necesarias y las fabrica? ¿O es que hace falta conformarse –como sugiere Holloway– con una huelga de fetiches? "El capital existe porque nosotros lo creamos. […] Si dejamos de crearlo

mañana, cesará de existir." Apenas después de 1968 algunos maoístas pretendieron que era suficiente con "barrer la policía" de nuestras cabezas para que desapareciera con ello la policía real. Sin embargo, la policía real está siempre allí (más que nunca) y el ego tiránico domina todavía, incluso en las cabezas mejor formadas. ¿Será, entonces, suficiente "dejar de crear el capital" para que se desvanezcan sus sortilegios? Un comportamiento mágico (escamoteando imaginariamente al déspota imaginario) no aportará sino una liberación del todo imaginaria. Abolir efectivamente las condiciones del fetichismo es acabar con el despotismo del mercado, el poder de la propiedad privada y destruir el Estado que garantiza las condiciones de la reproducción social.

8. Antigüedades, sin duda. ¿Dónde están las novedades en la materia? Es siempre con lo viejo (en parte, por lo menos) que se hace lo nuevo. Holloway definió la revolución como "ruptura de la tradición, el rechazo de la historia […] el aplastamiento del reloj y la concentración del tiempo en un momento de intensidad inaguantable". Toma, de esta manera, la imagen utilizada por Benjamin de los insurgentes de 1830 disparando contra la esfera de los relojes públicos. La destrucción simbólica de la imagen del tiempo confunde el fetichismo de la temporalidad con la relación social sobre la cual se basa: la medida "miserable" del tiempo de trabajo abstracto.

9. Holloway barre de un escupitajo las críticas que le dirigen Atilio Boron, Alex Callinicos, Guillermo Almeyra y yo mismo. Nos reprocha el encarar la historia como "algo no problemático", en lugar de abrirla a cuestiones teóricas. Acusación gratuita, sin argumento ni pruebas serias: todos estos autores han consagrado, por el contrario, una buena parte de su obra a interrogar, revisar, deconstruir y reconstruir su visión histórica del mundo. La historia es como el poder. No se la puede ignorar. Uno rechaza tomar el poder, pero el poder lo toma a usted. Uno arroja la historia por la puerta, pero la historia se rebela y hace su entrada por la ventana.

10. "Hay algo fundamentalmente erróneo en el concepto de la revolución centrado en el poder". Pero ¿qué? Hace ya mucho tiempo que Foucault ha pasado por allí. Yo mismo he escrito hace más de veinte años un libro titulado *La revolución y el poder*, alrededor de la idea de que el poder del Estado hay que destruirlo, pero que "las relaciones de poder" hay que deshacerlas (o deconstruirlas). La cuestión no es nueva. Nos llega, entre otras fuentes, de las tradiciones libertarias y de mayo de 1968. ¿Por qué, si no por ignorancia, poner cara de innovar radicalmente (siempre la tabla rasa), en lugar de inscribirse en los debates que tienen… una (larga) historia?

11. “La acumulación de la lucha es un enfoque incrementalista de la revolución.” Es un movimiento positivo, mientras que el movimiento anticapitalista “debe ser un movimiento negativo”. La crítica a las ilusiones del progreso, al “espíritu de la caja de ahorro”, al tejido de las penélopes electorales (que continúan agregando un punto sobre otro), al interés agregado a los intereses, a la marcha ineluctable de la historia, más allá de los “desvíos”, los “paréntesis” o los “retardos” lamentables es también una vieja tradición (ilustrada en Francia por Georges Sorel y Charles Peguy, que tanto han influenciado a Benjamin). ¿Es suficiente, por lo tanto, oponer a las continuidades del tiempo largo la interrupción absoluta del grito sin pasado ni futuro? Benjamin rechaza el tiempo homogéneo y vacío de las mecánicas del progreso y con él la noción de un presente evanescente, un simple y efímero paréntesis, absolutamente determinado por el pasado e irresistiblemente aspirado hacia un futuro predestinado. Al contrario, para él el presente deviene la categoría central de una temporalidad estratégica: cada presente está investido de la “débil fuerza mesiánica” de redistribuir las cartas del pasado y las del porvenir y de volverles a dar su oportunidad a los vencidos de ayer y de siempre, de salvar la tradición del conformismo. Este presente no está, por lo tanto, dislocado del tiempo histórico. Él mantiene, como Blanqui, con los acontecimientos pasados relaciones no de causalidad sino de atracción astral, de constelación. Es en ese sentido que, según la fórmula definitiva de Benjamin, “la política prima sobre la historia”.

12. “Usando […] la historia como pretexto” nosotros querríamos –según Holloway– inscribir las “nuevas luchas en métodos viejos […] Dejen que las nuevas formas de lucha florezcan”. Es justamente porque nosotros acogemos de forma permanente una parte de lo novedoso que existe… la historia (!) en lugar de una eternidad divina o mercantilista. Pero, la dialéctica histórica entre lo viejo y lo nuevo es más sutil que la oposición binaria o maniquea de lo viejo y lo nuevo. “Dejen que […] florezcan”, ciertamente, no cedamos a la rutina y al hábito, mantengámonos disponibles para la sorpresa y el asombro. Útiles recomendaciones. Pero, ¿cómo evaluar lo nuevo, es decir, con cuál metro, si se pierde la memoria de lo viejo? Lo nuevo, como lo viejo, es siempre un concepto relativo.

Gritar y escupir no constituye un pensamiento.

Menos aún una política.