



Bajo el Volcán

ISSN: 8170-5642

bajoelvolcan.buap@gmail.com

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México

Löwy, Michael; Holloway, John
INTERCAMBIO ENTRE MICHAEL LÖWY Y JOHN HOLLOWAY
Bajo el Volcán, vol. 3, núm. 6, primer semestre, 2003, pp. 13-25
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28600603>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

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

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

INTERCAMBIO ENTRE MICHAEL LÖWY Y JOHN HOLLOWAY*

París, 26.11.02

Estimado John:

Perdóname por el retraso, pero por fin tuve el tiempo –y el placer– de leer tu libro. 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 Luxemburgo. 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 va sin

* Traducido por Anna-Maeve Holloway.

decir. Desde el punto de vista filosófico, mis referencias básicas son George Lukacs 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 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 de 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 Lukacs, son muy esclarecedores. No estoy seguro, no obstante, de haber entendido muy bien tu concepto del “flujo del hacer”. Como un ejemplo de la ruptura de este flujo por el capitalismo comentas (p. 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 de cap. 3) –un error que el joven Lukacs 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 situas correctamente en Karl Kautsky–. El punto más importante de tus planteamientos aquí es que la “lucha es [...] incierta” (p. 202): me gusta mucho lo que escribes al respecto, en contra del positivismo de las denominadas “leyes de movimiento”. Incluyes a Rosa Luxemburgo 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”. Este 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 dos –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 (pp. 32-33). Con esto llegamos a tu segundo argumento: el Estado como tal, cualquiera que sea su contenido, es una forma fetichizada. Este 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 tu libro, o que es rechazado como un “proceso, definido por el Estado, de toma de decisiones influidas electoralmente” (p. 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 Luxemburgo 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: 1) 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... 2) Consenso: continuar con la discusión hasta que todos se pongan de acuerdo sobre la misma solución. Esta es la situación ideal, pero no siempre funciona. 3) 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 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 –quizá 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 a “la Comuna de París analizada por Marx, a los consejos obreros teorizados por Pannekoek, y los consejos comunales de los zapatistas” (p.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 una 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

Puebla, 3 de enero 2003

Hola Michael:

Aquí unas respuestas a tus comentarios.

1) También me gustaron tus capítulos sobre Fetichismo y Fetichización. Tus desarrollos sobre “hacer” y “hecho”, empezando por Marx y Lukacs, son muy esclarecedores. No estoy seguro, no obstante, de haber entendido muy bien tu concepto del “flujo del hacer”. Como un ejemplo de la ruptura de este flujo por el capitalismo comentas (p. 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 durable”. ¿No se convertiría una buena silla producida en el socialismo en “un objeto con una identidad durable”? Tu negativa a distinguir entre alienación y objetivización (véase nota 22 de cap. 4) –un error que el joven Lukacs 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 según el método infernal de 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 social 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 lo 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 la separación entre el hecho y el hacer a la que critica de manera implícita (en vez de concebirla como una ilusión real). (Ver pp.152-153 del libro.)

¿Tiene importancia esta diferencia entre los dos críticos? Sí la tiene, si reemplazamos “silla” por “capital”. Insistir en que el 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 destruir. 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 parar a mitad del camino, como creo que hace en el caso del marxismo ortodoxo.

2) 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 forman 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 “Yos” 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 Yos 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 mutuamente 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 mutuamente reconocedor. Esta 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 ni 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 Luxemburgo, Kronstadt, etc. 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 por 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 a “la Comuna de París analizada por Marx, a los consejos obreros teorizados por Pannekoek, y los consejos comunales de los zapatistas” (p. 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 contento 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? A lo mejor 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 quizá 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, es decir, 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 tu 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 una callejón sin salida.

Pero la praxis emancipadora presupone que el propio fetichismo es un proceso contradictorio –creo que estamos de acuerdo en eso–. Claro que Bin Laden es un callejón sin salida, como lo son el ERI y la ETA, pero, seguramente, nuestro problema es tratar de encontrar el “núcleo utópico”

(Tischler), 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 a los callejones sin salida (la Cuarta Internacional, ¿quizá otro de ellos?), pero no sabemos cuál es la salida.

Un abrazo,
John

París, 8 de 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