

Teoría crítica y
nuevas interpretaciones
sobre la emancipación*
/ Critical theory and
new interpretations on
emancipation

* Recibido: 8 de septiembre de 2016. Aceptado: 30 de noviembre de 2016.

TLA-MELAU, revista de Ciencias Sociales. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México / issn: 1870-6916 / Nueva Época,
año 11, núm. 42, abril-septiembre 2017, pp. 186-207.

Sergio Tischler Visquerra*
Alfonso Galileo García Vela**

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo discutir la idea de emancipación y praxis en autores marxistas contemporáneos como John Holloway, Theodor Adorno y Walter Benjamin. Asimismo, creemos importante hacer referencia al zapatismo, cuya idea de emancipación implica una propuesta alternativa a la idea clásica de revolución. En este artículo, planteamos que existen dos perspectivas teóricas en la tradición marxista sobre la praxis revolucionaria: una que pone énfasis en el partido y en la toma del poder del Estado y otra que se centra en la autonomía de las luchas y rechaza el centralismo del partido comunista. Más que una polémica de carácter teórico, las dos perspectivas son parte del movimiento histórico de la lucha de clases. La discusión sobre la emancipación y la praxis que presentamos está atravesada por la polémica entre las perspectivas antes mencionadas.

PALABRAS CLAVE

Emancipación, negatividad, poder, teoría y praxis

ABSTRACT

This article aims to discuss the idea of emancipation and its praxis by contemporary Marxist authors such as John Holloway, Theodor Adorno and Walter Benjamin. At the same time, it is important to make reference to The Zapatista Movement, whose idea of emancipation implies an alternative proposal to the classic idea of revolution. Taking into account that there are two theoretical perspectives in the Marxist tradition on revolutionary praxis: The first one whose emphasis I mainly on the party and the seizure of power from the state. The second one focuses on the autonomy of struggles and rejects any form of centralism of the communist party. And that action and not just theory is the way. These perspectives are part of the historical movement of the class struggle. The discussion on emancipation and its praxis presents a controversy between the aforementioned perspectives.

KEYWORDS

Emancipation, negativity, power, theory and praxis

* Profesor investigador en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. (sergiovisq@yahoo.com.mx)

** Profesor e investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego". (galileo.vela@correo.buap.mx)

1. Introducción / 2. La emancipación en la teoría de John Holloway / 3. Praxis no-identitaria y emancipación / 4. Tiempo y emancipación / 5. A modo de conclusión: el zapatismo y la idea de emancipación

1. INTRODUCCIÓN

La emancipación es el tema central del pensamiento crítico. Marx rechazó entender la emancipación humana como una emancipación de tipo político; es decir, un proceso que se realice únicamente a través del Estado o la sociedad civil. Para Marx, la emancipación a través del Estado es una liberación abstracta del individuo egoísta que se inscribe en los límites de la sociedad burguesa. Desde sus escritos de juventud, como los *Manuscritos de 1844*, hasta *El Capital*, la emancipación humana es una idea mucho más radical que la emancipación política. Esta última es la emancipación posible en la sociedad burguesa, pero no es la “verdadera” emancipación humana.

Según Marx la emancipación humana tiene como base la liberación de los trabajadores o proletarios. No obstante, una sociedad emancipada no es una sociedad de proletarios libres de los capitalistas o una sociedad de una sola clase: la proletaria. La emancipación es la abolición del trabajo proletario y en consecuencia la abolición de los proletarios como clase. La liberación y autodisolución de los proletarios llevaría a la humanidad a una sociedad sin clases, o comunista, con sujetos conscientes de sí mismos y en relación con los otros y la naturaleza.

Pero cuál es la praxis que llevaría a la humanidad a la “verdadera” emancipación. En *El manifiesto del Partido Comunista*, una de las obras más importantes de Marx y Engels y uno de los textos más influyentes del siglo xx, la emancipación del proletariado como base de la emancipación total de los seres humanos se realizaría a través del “Partido” comunista. En *El manifiesto*, la figura del partido como medio de emancipación le otorgó a la praxis revolucionaria una dimensión política que se volvió fundamental para la revolución. Asimismo, abrió la posibilidad de la lucha por el poder del Estado con el objetivo de transformarlo en una herramienta para el cambio radical de la sociedad.

Lenin fue el principal exponente de esta perspectiva teórica y práctica. Para Lenin, el partido comunista es donde la clase proletaria finalmente encuentra su realización y su misión, que es el derrocamiento de la dominación burguesa. Para lograr esta misión, es necesario la toma del poder del Estado por el partido de vanguardia. La teoría de la praxis de Lenin fue el referente más importante de la revolución en el siglo xx. Propició muchas discusiones y polémicas desde diferentes perspectivas teóricas marxistas.

Rosa Luxemburgo, una brillante marxista y gran revolucionaria alemana, criticó la teoría de la praxis de Lenin y sostuvo que su concepción de organización revolucionaria como partido de vanguardia era demasiado mecánica y centralista. Para Rosa Luxemburgo, el elemento espontáneo es un elemento impulsor de la revolución; en este sentido, los obreros no necesitan del partido para su liberación. Según Luxemburgo, la revolución es una práctica autoemancipatoria, posibilidad a la que Marx nunca renunció.

Esta posición teórica y práctica la compartieron los consejistas en Alemania y Holanda, y fue representada teóricamente por Anton Pannekoek, Paul Matick, entre otros. Podemos decir que existen dos perspectivas teóricas en la tradición marxista sobre la praxis revolucionaria: una que pone énfasis en el partido y en la toma del poder del Estado, y otra que se centra en la autonomía de las luchas y rechaza el centralismo del partido comunista. Más que una polémica de carácter teórico, las dos perspectivas son parte del movimiento histórico de la lucha de clases.

Este artículo tiene como objetivo discutir la idea de emancipación y praxis en autores marxistas contemporáneos como John Holloway, Theodor Adorno y Walter Benjamin. Nos hemos centrado en estos autores dado que en la actualidad sus ideas teóricas y prácticas permiten nuevas formas de entender la emancipación y actualizan la polémica sobre la praxis que inició con el debate entre Lenin y Luxemburgo. Asimismo, creemos importante hacer referencia al zapatismo, cuya idea de emancipación implica una propuesta alternativa a la idea clásica de revolución.

La discusión sobre la emancipación y praxis que presentamos está atravesada por la polémica entre las perspectivas antes mencionadas sobre la praxis revolucionaria, polémica que se agudiza en las crisis de la misma praxis. La crisis de la praxis que ha resultado de las grandes transformaciones sociales e históricas del siglo xx, como la disolución de la Unión Soviética, ha dado lugar a una nueva constelación conceptual sobre la emancipación humana. Esta nueva constelación ha buscado actualizar el pensamiento de Marx y, al mismo tiempo, ha intentado ir más allá del mismo.

2. LA EMANCIPACIÓN EN LA TEORÍA DE JOHN HOLLOWAY

La imagen de revolución, así como la idea de emancipación social ligada a aquella, se ha visto sacudida desde hace ya varias décadas, particularmente desde que, con la crisis y caída de la Unión Soviética, se hizo evidente la derrota de una constelación conceptual que había identificado esos términos con la toma de poder estatal por parte de una vanguardia revolucionaria. Esa crisis ha dado lugar a nuevas maneras de pensar el cambio social radical. Dentro de ellas destacan pensadores contemporáneos que, además de sus propios aportes, han dado lugar a un proceso de actualización de críticos

que en el pasado ya habían puesto en tela de juicio la idea Estadocéntrica de emancipación. Uno de ellos es John Holloway.

Además de múltiples artículos, John Holloway publicó dos libros que son una referencia en la discusión sobre el tema de la revolución y la praxis de la emancipación en la actualidad. Los libros son *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy* y *Agrietar el capitalismo*. En el primero, Holloway expone una idea sobre la emancipación social en abierta crítica al canon clásico sobre estos temas. En el segundo, el autor profundiza algunas de las cuestiones planteadas en el primer libro, particularmente el tema del *hacer* como categoría crítica central para poder superar el *trabajo*, tal como lo entiende Marx en el capitalismo (es decir, en su carácter dual de unidad y contradicción entre trabajo concreto y trabajo abstracto).

La emancipación se tematiza como la liberación del hacer y la superación del trabajo; el sujeto revolucionario, como un nosotros que es el movimiento del hacer contra el trabajo. Para nuestros propósitos, que son exponer en líneas generales las ideas centrales del autor, hemos decidido enfocarnos en los temas planteados en el primer libro, ya que, como se ha expresado, en él se encuentra el núcleo de su pensamiento.

Holloway trabaja el tema de la emancipación social como una crítica a la idea clásica de revolución y del sujeto revolucionario. En términos generales, dicha idea suele entenderse como un proceso político enfocado a la toma del poder estatal por parte de una vanguardia (partido), la cual es considerada la depositaria de la verdadera conciencia de clase del proletariado. Ese planteamiento pone el acento en el partido revolucionario como lugar privilegiado de la praxis de la emancipación social en tanto síntesis teórico-práctica de la conciencia de clase de proletariado en el proceso revolucionario. En cambio, en Holloway se aprecia un giro fundamental, al colocar la dimensión existencial de la opresión como punto de partida de la teoría de la revolución.

Según Holloway,¹ es nuestro grito el punto de partida de la teoría revolucionaria, la expresión dramática de nuestra existencia como sujetos desgarrados por el antagonismo inherente a la sociedad capitalista, con la característica de que rechazamos este mundo de opresión. Desde ese grito, entendido como negación de lo que el mundo es, como un “no” que interrumpe la afirmación de lo existente como expresión del dominio, es necesario plantear el tema de la revolución y, en general, toda reflexión crítica. El “pensamiento nace de la ira, no de la quietud de la razón”.² Nuestra justificación es el rechazo al mundo pervertido y no la “promesa de un mundo feliz”,³ nos dice.

¹ Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Argentina, Herramienta Ediciones - Universidad Autónoma de Puebla, 2002, pp. 13-15.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

Como se planteó, ese discurso va a contrapelo de la argumentación clásica sobre el tema, cuyo punto de partida es el de la consciencia de clase y la vanguardia revolucionaria. Por la importancia que ha tenido ésta en el proceso histórico de las revoluciones del siglo xx, es importante hacer por lo menos una brevísimas anotación al respecto, teniendo por referencia a algunos autores clásicos. Para Lenin, “sólo un partido dirigido por una teoría de vanguardia puede cumplir la misión de combatiente de vanguardia”, porque la consciencia socialdemócrata (revolucionaria) sólo “podía ser introducida desde afuera”, ya que:

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 patronos, reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etcétera. En cambio, la doctrina del socialismo ha surgido de teorías filosóficas, históricas y económicas, elaboradas por representantes instruidos de las clases poseedoras, por intelectuales. Los propios fundadores del socialismo científico moderno, Marx y Engels, pertenecían por su posición social a los intelectuales burgueses. De igual modo, la doctrina teórica de la socialdemocracia ha surgido en Rusia independientemente en absoluto del ascenso espontáneo del movimiento obrero, ha surgido como resultado natural e inevitable del desarrollo del pensamiento entre los intelectuales revolucionarios socialistas.⁴

En similar dirección, una argumentación que profundiza el planteamiento leninista sobre la centralidad de la consciencia de clase en el proceso histórico se encuentra en Lukács. Para éste, la consciencia de clase del proletariado hace posible una praxis política que puede conducir a una totalidad histórica emancipada donde la escisión sujeto/objeto, propia de la relación capitalista, sea superada. Esto gracias a que el proletariado tiene, como ninguna otra clase, la posibilidad de ser el “sujeto-objeto idéntico de la historia”.

Sólo si la consciencia del proletariado es capaz de identificar el paso al que objetivamente tiende la dialéctica del desarrollo histórico (sin ser capaz de darlo por su propia dinámica), sólo en este caso la consciencia del proletariado llega a ser consciencia del proceso histórico mismo, y el proletariado se yergue como sujeto-objeto idéntico de la historia, y su práctica es transformación de la realidad.⁵

⁴ Lenin, Vladimir, *¿Qué hacer? Teoría y práctica del bolchevismo*, México, Era, 1977, pp. 137-138.

⁵ Lukács, Georg, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo, 1969, p. 220.

Tanto Lenin, desde la perspectiva de la vanguardia, así como Lukács desde la de “la totalidad”, arriban a una idea estado-céntrica de la revolución. Ambos reconocen en el *soviet* una figura fundamental de la lucha de clases,⁶ pero es el partido la figura que domina el tema de la consciencia de clase. De hecho, la revolución proletaria se entiende como el movimiento dialéctico que implica la transformación del partido del proletariado en Estado. Esta argumentación se puede apreciar en *El Estado y la revolución* de Lenin, así como cuando Lukács plantea el tema de la superación de la cosificación en el curso de un proceso dialéctico en el cual “la llegada del proletariado al poder” y la “organización socialista del estado y la economía” son etapas muy importantes.⁷

Por otro lado, es posible pensar que Lukács “filtra”, a través de la categoría dialéctica de totalidad, la experiencia de la Revolución rusa y el legado de su principal dirigente y teórico, dándole un soporte filosófico más profundo a la teoría de la centralidad de la consciencia de clase y del partido en el proceso revolucionario. Este fundamento teórico fue visto como un peligro por la burocracia estalinista porque desafiaba el materialismo mecánico y vulgar que legitimó el Estado soviético.

No está de más decir que la perspectiva lukacsiana se nutre de la dialéctica hegeliana que se caracteriza por rematar en un sistema. De allí sus características identitarias y totalizantes, y que, de alguna manera, esa iluminación teórica se encuentre en otro de los grandes pensadores revolucionarios de principios de siglo: Antonio Gramsci. Como se sabe, al elaborar el concepto de hegemonía, el gran revolucionario italiano hizo un enorme esfuerzo por situar o traducir el leninismo a las condiciones de Occidente, donde, según dicho autor, la lucha de clases se caracterizaría más por una “guerra de trincheras” que por una “guerra de movimientos”, como en Oriente (la Rusia zarista).

A contracorriente de dicha constelación conceptual, para Holloway una teoría de la revolución que remata en el Estado no solamente es falsa sino desastrosa por sus consecuencias prácticas e históricas. Es falsa porque está basada en la ficción del Estado como instancia autónoma a partir de la cual se pueden llevar a cabo las transformaciones revolucionarias.⁸ El Estado, según su argumentación, no es un aparato neutral que puede servir de instrumento para la transformación revolucionaria. Por el contrario, es parte constitutiva de

⁶ En Lenin existe una relación de hegemonía entre el partido como vanguardia del proletariado y el *soviet* (consejo obrero) como expresión amplia y heterogénea de los trabajadores y campesinos. Para Lukács, el *soviet* es “la superación político-económica de la cosificación capitalista”. Sin embargo, el partido es “la forma de la consciencia proletaria de clase” que permite la unidad entre teoría y práctica. *Ibid.*, pp. 44-45.

⁷ Lukács, Georg, *op. cit.*, p. 231.

⁸ Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Argentina, Herramienta Ediciones - Universidad Autónoma de Puebla, 2002, p. 30.

la relación capitalista misma, respecto a la cual no tiene autonomía. De allí la importancia de entenderlo como forma de las relaciones sociales del capital.⁹

Centrar la revolución en el hecho de adueñarse el poder estatal implica, así, la abstracción del Estado respecto de las relaciones sociales de las cuales parte. Conceptualmente, se separa al Estado del cúmulo de relaciones sociales que lo rodean y se lo eleva como si fuera un actor autónomo. Al Estado se le atribuye autonomía, si no en el sentido absoluto de la teoría reformista (o liberal), al menos en el sentido de que se lo considera como potencialmente autónomo respecto de las relaciones sociales capitalistas.¹⁰

Falsa también porque la lucha por adueñarse del Estado produce una subjetividad afirmativa del poder que está en las antípodas de la emancipación social, la cual ya está presente en el partido como espacio de jerarquización social y política. En ese sentido, no “puede construirse una sociedad de relaciones de no-poder por medio de la conquista del poder”.¹¹

¿Hacia dónde dirigir la mirada entonces? Nuestro autor nos indica que no podemos quedarnos cruzados de brazos ante el desastre social y natural que la relación capitalista implica, pero que una teoría del poder para superar el capitalismo no es una respuesta aceptable en la actualidad. Una respuesta es la perspectiva del anti-poder, la cual es el despliegue consecuente del grito como punto de partida de la crítica y de la categoría de *hacer*.

El grito implica hacer. “En el principio era la acción”, dice el Fausto de Goethe. Pero antes de la acción se encuentra el hacer. En el principio estaba el hacer. Pero en una sociedad opresiva el hacer no es inocente ni positivo: está impregnado de negatividad porque es hacer negado, frustrado, porque niega la negación de sí mismo. Antes del hacer viene el grito. No es el materialismo lo que viene primero, sino la negatividad.¹²

Y prosigue:

El hacer es negación práctica. El hacer va más allá, trasciende. El grito que constituye nuestro punto de partida en un mundo que nos

⁹ Holloway, John, “Crisis, Fetichism, Class Composition”, en Werner Bonefeld, Richard Gunn and Kosmas Psychopedis (eds.), *Open Marxism, volume II*, Gran Bretaña, Pluto Press, 1992.

¹⁰ Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Argentina, Herramienta Ediciones - Universidad Autónoma de Puebla, 2002, p. 32.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibid.*, pp. 44-45.

niega (el único mundo que conocemos) nos empuja hacia el hacer. Nuestro materialismo, si esa palabra es pertinente, tiene raíces en el hacer, es un hacer-para-negar, una práctica negativa, una proyección más allá. Nuestro fundamento, si la palabra es pertinente, no es una preferencia abstracta por la materia en lugar del espíritu, sino el grito, la negación de lo existente.

Esto es así porque en la sociedad capitalista el hacer no es libre sino mutilado, quebrado, roto, subsumido y enajenado en el trabajo. El grito es el grito del hacer que se proyecta más allá de nuestra existencia enajenada en el trabajo, es decir, del hacer transformado de *poder-hacer* en *poder-sobre*. El *poder-hacer* es siempre poder social, parte del “flujo social del hacer”. Cuando el flujo social del hacer se rompe se transforma en su contrario, en *poder-sobre*, es decir, en un proceso antagónico.¹³

El hacer en el capitalismo existe en la forma de su negación, es decir, de *poder-sobre*. Esto es fundamental para entender el hacer como categoría crítica, es decir, como categoría que implica la rebelión contra su negación en el *poder-sobre*. Entre otras cosas, esta perspectiva permite abrir la categoría de poder y pensar la revolución en términos de antipoder.¹⁴

Parte central del poder-sobre y del rompimiento del “flujo social del hacer” es el fetichismo de las relaciones sociales en el capitalismo. Lo “hecho”, dice Holloway, “es separado del hacer y se vuelve contra él”. Se produce con esto “la auto-negación del hacer” como fenómeno de la dominación del capital expresado en el fetichismo de la mercancía. Y éste, el fetichismo, es el problema central que enfrenta la revolución porque es el “modo de existencia” de las relaciones sociales en el capitalismo, y nuestra percepción de la realidad está íntimamente ligada a ese fenómeno.¹⁵

En esa dirección, Holloway traza un puente entre el tema del fetichismo y el de la crítica a la categoría de identidad, central en la dialéctica negativa de Adorno. Para el primero, la identidad es la forma más concentrada de fetichismo en tanto consagra la subordinación del hacer respecto a lo hecho y “aplasta la contradicción”. Esto es la negación del sujeto por el objeto en una realidad donde las categorías expresan una realidad efectivamente fetichizada.¹⁶

Esta argumentación permite a Holloway avanzar sobre el tema del poder y el Estado poniendo en primer término la necesidad de desfetichizar esos conceptos. Para él, la idea de “tomar el poder” es ya una idea fetichizada.¹⁷

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibid.*, pp. 113-114.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 115-116.

El Estado, entonces, no es el lugar de poder que parece ser. Es sólo un elemento en el despedazamiento de las relaciones sociales. [...] El Estado es lo que la palabra sugiere: un bastión contra el cambio, contra el flujo del hacer, la encarnación de la identidad.¹⁸

Si esto es así, entonces ¿qué hacer? La respuesta de Holloway es buscar la esperanza en la “fuerza explosiva de lo negado”. Esto implica reconocer que estamos atravesados por el fetichismo, pero que, como personas contradictorias con capacidad de negar lo que nos niega, somos más que personas reducidas a cosas, es decir, somos más que personas fetichizadas. Con esto Holloway introduce una diferencia entre fetichismo y proceso de fetichización. Nos dice que hablar de fetichismo en “sentido duro” cierra la categoría, la convierte en una categoría de dominación; mientras que plantearse las cosas en términos de “proceso de fetichización” habla de la centralidad de la lucha en el entendimiento de la categoría, y la abre como movimiento antagónico del cual surge un *plus* que subvierte la identidad que la constituye como categoría de dominación. Plantea, en ese sentido, que el fetichismo no puede entenderse sin su opuesto. Es un proceso que implica su rechazo, es decir, dicho proceso es el antagonismo *in actu*.

Planteado el tema de esa manera, es posible entender las formas del capital (forma-dinero, forma-estado, forma-capital) como formas-proceso que no están constituidas de manera definitiva, sino en discusión. En particular, la categoría de fetichismo como proceso permite al autor reforzar su crítica al Estado como forma autónoma que puede considerarse en sí misma: el Estado es una forma de fetichización de las relaciones sociales. De tal suerte, que la lucha por la emancipación no puede centrarse en el Estado sino en el antipoder.

¿Qué relación existe entre el antipoder y la lucha de clases en esta argumentación? Para Holloway no es suficiente hablar de la centralidad de la lucha de clases para entender la sociedad capitalista; es necesario replantear la lucha de clases en clave anti-fetichista para que este concepto sea verdaderamente radical y permita una práctica de igual signo. Para tal propósito, es de fundamental importancia pensar la lucha no como derivada de una forma social o de una estructura sino como constitutiva de la misma: “La lucha de clases no tiene lugar dentro de las formas constituidas de las relaciones capitalistas: antes bien, la constitución de esas formas es en sí misma lucha de clases”.¹⁹

Eso plantea que el sujeto revolucionario no deber ser definido, cortando el flujo del antagonismo. “El sujeto crítico-revolucionario no es un quién definido sino un qué indefinido, indefinible y anti-definicional

¹⁸ *Ibid.*, p. 116.

¹⁹ *Ibid.*, p. 210.

(Holloway, 2002: 218)”; lo cual, es ir en contra del fetichismo que entraña la idea de consciencia de clase como conocimiento privilegiado de partido y los dirigentes en el proceso revolucionario.²⁰

En otras palabras, para Holloway el concepto de revolución no debe partir del poder y de su uso “revolucionario” por una vanguardia que lo conquista, sino del antipoder. De hecho, el hilo de la argumentación del autor sigue el objetivo de hacer visible lo que no es visible, de hacer aparecer a partir del concepto lo que está invisibilizado por la narrativa dominante de la revolución basada en el poder. Para ver al antipoder necesitamos conceptos diferentes, de no-identidad, de *todavía-no*. El antipoder existe en las luchas abiertas y visibles, pero también en la lucha diaria; está “en la dignidad de la existencia cotidiana”.²¹

Desde su perspectiva, eso es central para entender la crisis actual ya no como una objetividad autónoma, sino como parte de nuestro hacer y su movimiento antagónico; como nuestra negatividad, es decir, como intensificación de la crisis por la lucha de clases. Porque para desprenderse del capital no es suficiente huir, gritar; es necesario tomar los medios del hacer, recuperar el poder-hacer. Pero pensar dicha recuperación en términos de la propiedad es pensar todavía en términos fetichizados, ya que es pensar la propiedad como un sustantivo, y esto implica estar en el terreno de la dominación.

No puede pensarse la expropiación de los expropiadores en términos de recuperación de cosas, sino como “reintegración del flujo del hacer”. Esto supone una suerte de antipolítica, porque va contra y más allá de la fragmentación del hacer que la política, con su “connotación de orientación hacia el Estado”, implica. Lo que propone es una concepción anti-instrumental de la revolución, ya que pensar la revolución en términos instrumentales es pensarla en términos del capital.²²

Entonces, ¿cómo cambiar el mundo sin tomar el poder? No lo sabemos, puesto que no existe una fórmula. La incertidumbre es parte del camino revolucionario.²³ “Preguntando caminamos”, como dicen los zapatistas.

Es importante señalar que la teoría del hacer de Holloway se encuentra más desarrollada en el libro *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Como se indica en el título, el tema central es precisamente el hacer contra el trabajo; entiende este último como unidad contradictoria y antagónica entre trabajo concreto y trabajo abstracto. En este escrito, no nos podemos detener al respecto, pero es importante señalar que en ese texto Holloway²⁴

²⁰ *Ibid.*, p. 218.

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ Holloway, John, *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Argentina, Herramienta Ediciones, Argentina, 2011.

amplía su argumentación del antipoder a partir del hacer y la figura de la grieta (la rebelión del hacer contra el trabajo), la cual se expresa un proceso revolucionario intersticial.

Como el mismo autor lo plantea, parte de su teoría se fundamenta en la teoría de la no-identidad de Adorno. La propuesta de emancipación de Holloway es una teoría no-identitaria.

3. PRAXIS NO-IDENTITARIA Y EMANCIPACIÓN

En este escrito se ha planteado que la obra de Holloway es una crítica a la teoría de la praxis revolucionaria de Lenin. Se ha dicho que la teoría de Lenin remata en una idea Estadocéntrica de la revolución, perspectiva que comparte Lukács. En la obra de Holloway, por otro lado, se derrumba la idea del Estado como instancia autónoma a partir de la cual se puede llevar a cabo la emancipación humana. La ruptura con el Estado como eje de transformación es uno de los puntos más importantes de Holloway, lo cual implica que el concepto de revolución no debe partir del poder de una vanguardia que controla el Estado, sino que la revolución debe partir del anti-poder que existe en las luchas abiertas y cotidianas.

Como hemos visto, existen profundas diferencias entre las ideas de Lenin y las ideas de Holloway sobre la praxis revolucionaria. Sin embargo, es importante destacar que para ambos la teoría debe tener consecuencias prácticas. Se puede decir que en dichas perspectivas existe un vínculo directo entre la teoría y la praxis; con distinta intensidad, el pensamiento de Lenin y de Holloway están marcados por la exigencia continua de que la teoría se haga práctica. El vínculo directo entre teoría y praxis es parte fundamental de la tradición marxista, vínculo que idealmente tiende a una unidad: la unidad entre la teoría y la praxis.

La relación entre teoría y praxis dentro de la tradición marxista se expresó en la célebre undécima tesis de Marx²⁵ sobre Feuerbach: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo”. De acuerdo con Marx, la teoría no debe ser únicamente un modo de interpretar el mundo; también implica su transformación a través de la práctica. La teoría por sí misma no transforma la sociedad, aun siendo ésta una teoría crítica. La teoría necesita de la práctica para realizarse en el mundo y transformarlo. Para Marx, al igual que para Lenin y Lukács, la clase proletaria era la clase llamada a realizar la teoría a través de la praxis.

En el marxismo la relación entre la teoría y la praxis se entendió en términos de este vínculo directo y necesario, con el fin de formar una unidad

²⁵ Marx, Karl & Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Uruguay, Ediciones de Pueblos Unidos, 1958, p. 668.

que produjese la transformación de la sociedad. En la teoría de la praxis de Holloway, el proletariado no tiene la centralidad que tuvo en la teoría de Marx. Como ya hemos visto, para Holloway el sujeto revolucionario somos nosotros, los seres humanos en general, entendidos como seres potencialmente rebeldes. Sin embargo, en la teoría de Holloway la praxis continúa ocupando un papel central en la realización de la teoría y, por lo tanto, en la transformación del mundo.

En la teoría crítica de Theodor Adorno, uno de los más importantes representantes de la llamada escuela de Frankfurt, se produce una especie de desmoronamiento en el modo de entender la relación entre la teoría y la praxis. Como hemos dicho, en el marxismo la interpretación de dicha relación se ha apoyado en las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. Adorno era crítico de dichas tesis, en especial de la undécima. En su obra más importante, *Dialéctica negativa*, sostiene que Marx heredó de la filosofía de Kant y del idealismo alemán la tesis de la primacía de la razón práctica, agudizando esta tesis hasta convertirla en la exigencia de cambiar el mundo en lugar de meramente interpretarlo. En términos más sencillos, la razón práctica era para Kant un tipo de reflexión filosófica que tenía como objetivo la acción. Influenciado por la razón práctica de Kant, el idealismo alemán se convirtió en una filosofía de la acción o de la actividad. Adorno criticaba la doctrina kantiana de la razón práctica como una razón de tipo subjetiva que preparó el camino para la razón que ha predominado en la sociedad capitalista: la razón instrumental.

Adorno tomó la crítica a la razón subjetiva de Max Horkheimer. Éste, en su libro *Eclipse of Reason*, plantea que en la moderna sociedad capitalista domina un tipo de razón que él llama razón subjetiva. La razón subjetiva se fundamenta esencialmente en la capacidad de pensamiento del sujeto y no en los procesos sociales objetivos. Para ambos pensadores, la razón se produce en la objetividad social; por lo tanto, la razón tiene como fundamento la sociedad (el objeto) y no únicamente el sujeto aislado. Para dichos autores el intento más importante de construir una teoría fundada en el objeto fue la filosofía de Hegel, pero fracasó debido a que desarrolló una dialéctica de la identidad. La identidad para Adorno era la dimensión central de la sociedad burguesa que Hegel reprodujo en su filosofía.

Horkheimer criticaba a la razón subjetiva, dado que ésta se ocupaba de los medios sin reflexionar sobre los fines que pretendía alcanzar. En otras palabras, la razón subjetiva es racionalidad con arreglo a fines y sin fin racional en sí. De acuerdo con Horkheimer,²⁶ la razón subjetiva se revela en la ciencia y en la técnica como la capacidad de calcular probabilidades y para determinar los medios precisos para un fin: es una razón de tipo instrumental. Siguiendo esa línea de argumentación, para Adorno la primacía de la razón

²⁶ Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973.

práctica en la sociedad capitalista conduce a una razón instrumental y por consiguiente a una praxis ilusoria.

Según este autor,²⁷ lo que en Hegel y Marx había resultado teóricamente insuficiente se transmitió a la praxis histórica. Por esa razón, era necesario reflexionar teóricamente de nuevo, en lugar de que el pensamiento se plegara irracionalmente a la primacía de la praxis. La praxis misma era para Adorno un concepto eminentemente teórico.

Uno de los objetivos de *Dialéctica negativa* era una nueva reflexión que buscaba entender las posibilidades y límites de la praxis. Para tal objetivo era necesario dar cuenta del movimiento de la praxis histórica en concordancia con la exigencia de Adorno: la crítica radical a todo lo existente. Según su argumentación,²⁸ en el pensamiento de Marx la doctrina de la unidad de la teoría y la praxis estaba impulsada por la posibilidad de la acción revolucionaria en el siglo XIX (un siglo de insurrecciones populares y revoluciones que hacían plausible una ruptura radical con el orden burgués, posibilidad que no se realizó). Pensaba que en el siglo XX tampoco se había realizado la anhelada transformación del mundo, y que la Unión Soviética era la expresión más conspicua de aquel fracaso.

Para Adorno, no se puede pensar la praxis sin hacer referencia a la historia, ya que se corre el riesgo de caer en una praxis ilusoria y desesperada que significaba una praxis por la praxis misma. Éste era un síntoma de la impotencia de los seres humanos en el mundo administrado. Según él, la praxis de su época se encontraba en crisis y devenía en una praxis ilusoria que no era realmente praxis.

Dialéctica negativa se publicó en la década de 1960. Se escribió a contracorriente de la praxis política de la época. Era el intento de mantener la crítica, a la dominación, que según él se reproducía en la praxis del siglo XX. Hay que recordar que, ya antes de la década de los sesenta, los principales miembros de la escuela de Frankfurt habían abandonado toda esperanza en el socialismo de la Unión Soviética y rechazaban el marxismo ortodoxo. Fredrich Pollock, otro miembro destacado de dicha escuela y amigo muy cercano de Adorno y Horkheimer, viajó a la Unión Soviética en la década de 1920. Fue invitado por el director del Instituto Marx-Engels, David Ryazanov, quien poco tiempo después fue enviado al exilio por Stalin.

Durante su visita a Rusia, Pollock estudió la planificación soviética y no obtuvo impresiones favorables.²⁹ A finales de la década de 1950, Adorno y Horkheimer³⁰ creían que la revolución era improbable; asimismo, consideraban que el Partido Comunista, como Marx y Lenin lo habían concebido, ya

²⁷ Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa / La jerga de la autenticidad*, Madrid, Ediciones Akal, 2005.

²⁸ Adorno, Theodor, *Crítica de la cultura y sociedad*, vol. 2, Madrid, Akal, 2009.

²⁹ Jay, Martin, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1989.

³⁰ Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Hacia un nuevo Manifiesto*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014.

no existía, dado que este se había integrado a la sociedad, como en la Unión Soviética. Al integrarse el partido comunista había perdido su sentido: estar contra la sociedad de dominación. La integración del partido había resultado en su propia abolición, y esta situación conducía a preguntarse qué significa la relación entre teoría y praxis cuando ya no existe el partido. La nueva situación histórica llevó a Horkheimer³¹ a plantear que era necesario renunciar a lo que se había entendido hasta el momento como praxis.

Para Lenin, la praxis era una actividad consciente y transformadora que adquiriría su realización, su objetividad, en el partido de vanguardia. En la situación de ausencia de partido, Horkheimer³² señalaría que ahora la praxis significaba “tomarse en serio la idea de que el mundo debe cambiar en sus fundamentos”, y que esto debe mostrarse tanto en el pensar como en el hacer. Por lo tanto, lo práctico ya no residiría en la acción política, sino en lo no-idéntico. Adorno³³ tenía menos esperanza en la praxis y percibía que en la sociedad de su época existía una primacía de la praxis sobre la teoría. Para nuestro autor, la teoría era más que un mero instrumento de la praxis, dado que tenía la capacidad de reflexionar sobre sí misma.

Cuando se publicó *Dialéctica negativa* existía en Frankfurt un movimiento estudiantil muy importante y radical que planteaba la necesidad de transformar el mundo. En las universidades de Alemania Occidental se formó la Federación Socialista Alemana de Estudiantes (SDS). Algunas de las figuras más relevantes de este movimiento estudiantil tenían un vínculo muy fuerte con la escuela de Frankfurt. Por ejemplo, Hans-Jürgen Krahl era un alumno muy cercano a Adorno.³⁴ Los estudiantes de aquella época querían entender la sociedad a través de la teoría crítica, pero también transformarla. Incluso, con su cercanía al movimiento estudiantil, Adorno era crítico de la praxis política de los estudiantes. Consideraba la actividad revolucionaria de los estudiantes muy problemática y, en muchos aspectos, inútil. Para él, existía un falseamiento del pensamiento crítico por el activismo estudiantil. Las consecuencias de dicho activismo era situaciones contrarias a las intenciones de los propios estudiantes (Adorno se refería fundamentalmente a los actos de violencia que resultaban de la actividad revolucionaria de los estudiantes). En síntesis, para él la relación entre teoría y praxis era muy vidriosa, y necesitaba de una profunda reflexión.

De acuerdo con Adorno,³⁵ históricamente la exigencia de la unidad entre praxis y teoría degradó la teoría al papel de criada de la práctica, y generó

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibid.*, p. 56.

³³ *Ibidem.*

³⁴ Claussen, Detlev, *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Valencia, Universidad de Valencia, 2006.

³⁵ Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa / La jerga de la autenticidad*, Madrid, Ediciones Akal, 2005; Adorno, Theodor, *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

una praxis autónoma que poseía características maníacas, represivas y violentas. En esas condiciones, la teoría adquiriría el significado de suspender la acción ciega como pasaje hacia la emancipación. Adorno creía que la teoría sufría una especie de censura cuando no se traducían inmediatamente en acción política.

En su artículo “Notas marginales sobre teoría y praxis”, Adorno³⁶ relata que un estudiante fue atacado por preferir el trabajo teórico al activismo. Luego de que sus agresores le destrozaran la habitación, escribieron la siguiente leyenda en la pared: “El que se ocupa de la teoría sin pasar a la acción es un traidor al socialismo”. Esta anécdota era un ejemplo de aquella praxis que reproducía la opresión, ya que, según Adorno, el que piensa opone resistencia; una resistencia a la liquidación de la teoría a manos de la dogmatización. Para él, la prohibición de pensar característica del dogmatismo contribuyó decisivamente a la praxis ilusoria y pervertida, lo cual era evidente en la Rusia soviética.

De allí surge la urgencia de la necesidad de la teoría para el desarrollo de la misma praxis, es decir, que la teoría recuperara su momento de autonomía, ya que sin dicho momento la praxis que busca transformar no podría ser transformada. Así, para Adorno³⁷ la teoría necesitaba desprenderse de las cadenas del pragmatismo que pretendía transformar el mundo sin interpretarlo.

De acuerdo con Adorno, era necesario repensar la relación entre teoría y praxis, dado que no estaba decidida de una vez por todas como una unidad (si se asume la relación idealmente como una unidad se convierte en dogma). El momento de verdad de la tesis de Marx acerca de la unidad de teoría y praxis estuvo determinado por las condiciones históricas. La exigencia de la unidad no es, para Adorno, una exigencia transhistórica; cambia históricamente. En ese sentido, no existe una unidad inmediata; la relación entre teoría y praxis es una relación de discontinuidad, dado que se encuentra mediada social e históricamente. No obstante, la teoría y la praxis no son independientes una de la otra.

En el pensamiento de Adorno podemos observar una ruptura con la tradición marxista. Es una suerte de renuncia a desarrollar una teoría de la praxis revolucionaria. La búsqueda de una teoría de la praxis adecuada a los tiempos es parte de la tradición revolucionaria. Es parte del pensamiento de Lenin, Lukács, y de Holloway en la actualidad. Para Adorno,³⁸ la crisis de la praxis histórica y su fracaso en la transformación del mundo se experimenta en la forma de “no saber lo que debe hacerse”, no significó preguntarse nuevamente “¿Qué hacer?” (Lenin) o su versión actual “¿Qué hacemos?” (Holloway).

³⁶ Adorno, Theodor, *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 168.

³⁷ Adorno, Theodor, *Dialéctica negativa / La jerga de la autenticidad*, Madrid, Ediciones Akal, 2005.

³⁸ Adorno, Theodor, *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 167.

No obstante, “no saber lo qué debe hacerse” no es una situación definitiva o un cierre; tampoco es una renuncia tácita a transformar el mundo, es parte de un contexto funesto pero abierto siempre a la utopía. La apertura es posible por el antagonismo que constituye a la sociedad capitalista. Adorno sostenía que no desiste quien piensa críticamente, y la crítica de Adorno daba cuenta de lo no-idéntico, lo distinto que representa ya una utopía. La teoría crítica de Adorno no es un punto de llegada; es un posible punto de partida para ir más allá de Marx y de la tradición marxista, y ver las limitaciones que se han desplazado a la praxis. Adorno nos ayuda a pensar la revolución con una teoría y una praxis que exige no reproducir la dominación en el intento de su ruptura.

Hemos dicho que la imagen de utopía de Adorno está estrechamente vinculada con lo no idéntico, con la diferencia:

que lo distinto exista uno junto a otro sin destruirse mutuamente, que un distinto dé lugar a otro para que se despliegue, y que —se podría agregar— lo distinto se ame, este sería en realidad el sueño de un mundo reconciliado.³⁹

Esta imagen surge de la crítica al capitalismo de Adorno. A partir del principio de intercambio de mercancías que Marx desarrolló en *El Capital*, Adorno argumenta en *Dialéctica negativa* que el capitalismo es básicamente un proceso de igualación o identificación total que incorpora de modo contradictorio lo distinto, formando así una suerte de sociedad homogénea y unificada que llama totalidad.

La categoría de totalidad fue central en la teoría de Lukács, pero a diferencia de dicho autor que interpretó la totalidad en un sentido afirmativo (en la teoría de Lukács el proletariado se entendió como una nueva totalidad de tipo revolucionario que tenía como objetivo superar la totalidad capitalista), para Adorno superar el capitalismo implicaba criticar toda idea de totalidad. Como dijimos en el párrafo anterior, la existencia de una totalidad implica un proceso identificante que no tolera lo distinto y produce una síntesis de poder y dominación. Incluso siendo una totalidad revolucionaria como el proletariado.

En conclusión, para Adorno el signo de toda totalidad es la negación de lo distinto, de lo particular. Por lo tanto, para una sociedad emancipada es necesario abolir la totalidad, no producir una nueva. Su abolición daría lugar a una constelación social donde lo distinto, lo no-idéntico, podría coexistir plenamente. En este sentido, la categoría de constelación, que tomó de Walter Benjamin y reelaboró, fue muy importante, pues le permitió superar la idea

³⁹ Adorno, Theodor, *Introducción a la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2013, p. 147.

de totalidad. Como veremos a continuación, las categorías de Benjamin nos permiten repensar la emancipación y comprender la lucha zapatista como alternativa al sujeto revolucionario clásico.

4. TIEMPO Y EMANCIPACIÓN

En sus tesis sobre el concepto de historia, Walter Benjamin⁴⁰ plantea un conjunto conceptual de ideas que iluminan el tema del sujeto revolucionario en contrapunto crítico al pensamiento imperante de la época. Su crítica va dirigida al núcleo teórico del concepto mismo de lucha de clases, el cual, consideraba, había sido pervertido por la socialdemocracia, la cual lo transformó en un concepto evolucionista, marcado por el peso de la ideología burguesa del progreso.

Por esa vía, el concepto de lucha de clases —concepto esencialmente crítico— se transformaba en una suerte de ideología del desarrollo, cuya consecuencia política era el conformismo y la adecuación al sistema. Teóricamente, esa práctica política se legitimaba incorporando en el centro de su interpretación un ingrediente fundamental del fetichismo de la forma conceptual burguesa: la noción de un proceso universal neutro, por fuera del antagonismo social, en la sociedad de clases. La idea de progreso daba ese componente. El progreso era pensado como esencialmente neutro; no una categoría contradictoria cuyo núcleo está constituido por la lucha de clases misma. La lucha de clases, en ese sentido, se interpretaba como una suerte de agente que aportaba su energía a ese proceso, despejando los obstáculos al movimiento “objetivo” del mismo, entendido como desarrollo de las fuerzas productivas y del trabajo.

No es difícil establecer que la crítica se extiende a la idea productivista del socialismo, que terminó por legitimar una forma despótica de regulación estatal del trabajo en la ex Unión Soviética. Pero volviendo al tema del sujeto, la crítica de Benjamin permite ver la lucha de clases en una perspectiva nueva, digamos en clave antiprogresista, así como pensar que el sujeto revolucionario no es parte del *continuum* histórico sino de su rompimiento. Destaca que la idea de “un progreso humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío”.⁴¹ A su vez, que la revolución debe entenderse como antítesis de dicha temporalidad, como tiempo “que está lleno de ‘tiempo ahora’”.⁴²

El “tiempo ahora”, antítesis y negación del tiempo homogéneo y del *continuum* histórico, está tejido por la lucha de las clases revolucionarias. Esta cuestión, a su vez, nos dice que el conocimiento histórico no es neutral; su

⁴⁰ Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*, Buenos Aires, Ediciones Piedras de Papel, 2007.

⁴¹ *Ibid.*, p. 34-35.

⁴² *Ibid.*, p. 35.

lugar, si es que se puede usar este término, es el antagonismo entre temporalidades de lucha.

La temporalidad abstracta, hay que decirlo, no es simplemente una manera de representar el tiempo, sino una forma temporal real, la forma temporal del capital, de la cual Marx dio cuenta al analizar el doble carácter del trabajo en la mercancía (la relación entre trabajo concreto y trabajo abstracto). Como forma del capital, la temporalidad abstracta es una relación de dominación, y la lucha contra la misma implica un rompimiento que es otro tipo de temporalidad, que Benjamin nombra como el “tiempo ahora”. El “tiempo ahora” es apertura a una universalidad que no es abstracta y violenta (un tema particularmente desarrollado por Adorno, como se verá más adelante), sino de otra índole. En ella la historia está resumida como redención de la humanidad o tiempo mesiánico, el cual, según Benjamin,⁴³ es el tiempo que Marx secularizó en la idea de la sociedad sin clases.

Con las nociones de “tiempo ahora” y “tiempo mesiánico”, Benjamín se propone estallar teóricamente el concepto lineal del tiempo histórico, así como establecer un vínculo dialéctico entre presente, pasado y futuro, cuya centralidad es de carácter político. La lucha revolucionaria en el presente es la puerta de entrada al pasado no redimido, así como la redención de ese pasado es la entrada al futuro. En el “tiempo ahora” se encuentran incrustadas “astillas del tiempo mesiánico”.⁴⁴ Es decir, la lucha en el hoy lleva en sus entrañas el tiempo de la redención o emancipación humana, cuya posibilidad no puede entenderse linealmente sino de ruptura con el *continuum* histórico. En esos términos, Benjamín apostó a restituirle al concepto de lucha de clases la densidad revolucionaria que había perdido.

En una lectura más directamente política, en Benjamín existe una crítica de la socialdemocracia como modelo de fetichismo político, la cual, por extensión, permite su aplicación a las vanguardias revolucionarias. Se puede decir que el fetichismo político consiste en suplantar al sujeto histórico por una institución o partido político. Esto es resultado de una escisión entre el tiempo de la organización y el tiempo de las clases que dice representar.

Dicha escisión se resuelve en una síntesis de poder que implica la subordinación del “tiempo ahora” al “tiempo abstracto”; es decir, cristaliza en la imagen de un tiempo vertical constituido por el tiempo del arriba (que dirige), y el abajo de las clases oprimidas (tiempo subalterno). Como se sabe, la experiencia de la Revolución rusa derivó en una forma de poder en la cual el tiempo del partido-estado estaba radicalmente escindido de la sociedad, y el tiempo de ésta debía subordinarse a aquel, prolongando la dominación. Esa cristalización de poder temporal entre un arriba y un

⁴³ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 41.

abajo no podía ir por el camino de una autodeterminación colectiva. De hecho, fue su negación.

La crítica a la temporalidad abstracta como modo de dominación es tema central en la concepción de Walter Benjamin de la lucha de clases y la revolución. Desde su perspectiva, el sujeto revolucionario no puede pensarse con categorías que son constitutivas de un *continuum* de dominación y de abstracciones que rinden tributo a la homogeneidad. De hecho, la crítica a la temporalidad abstracta y homogénea se puede prolongar a la crítica de la abstracción como forma de homogenización y de dominio, con lo cual estamos ante el asunto de la categoría de totalidad y de las formas de la dominación del capital.

En la idea de *constelación*, Benjamin trata de resolver la relación entre lo universal y lo particular de una manera en que la unidad ya no es algo que se encuentra en relación de subordinación (a lo universal). No se presenta en términos de hegemonía y síntesis.⁴⁵ La negación de la negación, concepto clave de la dialéctica, no es una realización del tiempo universal y homogéneo sino la superación de éste. No se trata de realizar la historia; el asunto es la supresión de la historia universal como *continuum*, ya que la misma ha sido y sigue siendo la historia de los dominadores.⁴⁶

Desde nuestro punto de vista, dichas tesis plantean también la crítica a la idea de un sujeto revolucionario homogéneo. Puesto que el sujeto que niega es él mismo la encarnación de una temporalidad mesiánica, y tal temporalidad no es homogénea ni hegemónica, se puede decir que el sujeto histórico es un conjunto de luchas contra la dominación del capital que constituyen una *constelación*.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL ZAPATISMO Y LA IDEA DE EMANCIPACIÓN

Hay una reflexión con la que quisiéramos cerrar el ensayo. Las ideas zapatistas de *Abajo y a la Izquierda* y *Preguntando Caminamos*, tal como han planteado, son expresiones de una idea de sujeto rebelde anticapitalista que rechaza las nociones de vanguardia y hegemonía, armadas a partir de categorías verticales y homogéneas, para pensar el cambio revolucionario.

A partir de la experiencia revolucionaria de las comunidades indígenas chiapanecas y de la elaboración autocrítica de la experiencia guerrillera de las décadas pasadas, el zapatismo ha introducido la idea de un sujeto anticapitalista de carácter polimórfico y plural, el cual se caracteriza por ser el movimiento de múltiples luchas y sujetos que intentan ser un nosotros que se

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 26.

reconoce en la historia compartida del abajo y a la izquierda. Aquí, el diálogo colectivo es un método central en la formación de acuerdos horizontales, y de invención de espacios y un tiempo nuevo.

Dicha idea de sujeto es una manera de entender la democracia a contrapelo de la idea dominante de que ésta es atributo de la forma Estado, es decir, de la forma política del capital,⁴⁷ cuyo andamiaje ideológico y operativo está constituido por la ley y el sistema de partidos políticos (democracia representativa). De manera abierta, la política zapatista es un rechazo al arriba y el abajo de esa forma dominante de la política. Simultáneamente, es una crítica al fetichismo de las formas, figuras y categorías, en las que la dominación se esconde. Asimismo, hace abstracción de los antagonismos de clase que son el núcleo de la sociedad mexicana y del capitalismo actual, del cual aquella es una particularización.

Eso se puede apreciar en el uso irónico de “sociedad civil” en los primeros comunicados del EZLN, así como las ideas ya expresadas de “Preguntando Caminamos”, “Abajo y a la Izquierda”; las de “Otra Campaña”, “Cuarta Guerra Mundial”, y otras. Esta terminología no sólo da cuenta de la producción de un conocimiento crítico nacido y actualizado en la lucha anticapitalista del zapatismo, sino de un rasgo que le es característico: la desfetichización de conceptos, formas y categorías de la dominación del capital y del patriarcado. Entre éstos se encuentra la dupla sociedad civil-estado, democracia representativa, poder, mercado, globalización, la dupla hegemónica hombre/mujer.

Aquí, es importante señalar que la desfetichización aludida no es equivalente a una inversión hegemónica, sino que implica una lucha para superar o disolver la dominación en el “aquí-ahora”. Los zapatistas han entendido que eso se tiene que traducir en palabras que expresen, juntas o separadas, la imagen del tiempo rebelde del nosotros, un tiempo que, siguiendo a Holloway,⁴⁸ se podría nombrar en términos de contra-y-más-allá-de-la-dominación. Ese es el tiempo en que se lucha por disolver el arriba y el abajo, y anticipa, de esa manera, una sociedad emancipada. A esto se le podría nombrar política negativa de la palabra.

La palabra nombra lo que se está negando en las palabras hegemónicas,⁴⁹ pero lo nombra como voz rebelde que surge de la “digna rabia”, en un tiempo que es enfrentamiento y construcción de lo nuevo, es decir, que rompe en

⁴⁷ Bonefeld, Werner, “El Estado y el capital: sobre la crítica de lo político”, en Alberto Bonnet, John Holloway y Sergio Tischler (comps.), *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, vol. 1, Buenos Aires, Universidad Autónoma de Puebla - Herramienta, 2005.

⁴⁸ Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Argentina, Herramienta Ediciones - Universidad Autónoma de Puebla, 2002.

⁴⁹ Sobre dominación, hegemonía y palabras, véase Williams, Raymond, *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

un aquí-ahora rebelde la voz pasiva de la derrota. Es la palabra que celebra la apertura revolucionaria del mundo. Es la palabra que trata de nombrar el rompimiento de la dominación como apertura y no como síntesis de una nueva dominación o hegemonía. En esto existe una radical diferencia o corte teórico con el canon clásico de la revolución y del sujeto. El lenguaje de este último aspira a una “realización de la historia” en términos de una nueva hegemonía (del proletariado representado por el partido de clase), expresada en un remate estatal. En el lenguaje zapatista, por el contrario, se plantea la apuesta de sacar la historia del eje de la hegemonía.

¿Habrá alguna sintonía entre la práctica y el pensamiento de los zapatistas y pensadores críticos como Benjamin y Adorno? Las tesis sobre la historia a “contrapelo” de Walter Benjamin proporcionan una imagen de sujeto revolucionario que se sintoniza con las imágenes zapatistas de la revolución. Las ideas de “tiempo ahora” y de “tiempo mesiánico”, se podría decir, son de alguna manera un tiempo vivido por las comunidades zapatistas. Asimismo, la noción de constelación, que cuestiona un sujeto homogéneo calcado en la idea abstracta de tiempo, no es ajena a lo practicado en los caracoles zapatistas. Pero también, la idea de la revolución como tiempo que rompe y saca la historia del *continuum* de la temporalidad de la dominación es algo que dialoga con la idea zapatista de sacar la historia del eje de la hegemonía.

De igual manera, la crítica al sujeto como una totalidad y a la revolución como la producción de una nueva síntesis de poder y dominación que podemos leer en Adorno, así como su esfuerzo por pensar desde la particularidad negada en la totalidad, deben ser considerados parte de ese diálogo. A su vez, la teoría de la revolución como *grietas* de Holloway es un intento de pensar el cambio radical en clave antiidentitaria y antiestadocéntrica, en parte inspirada en la praxis del zapatismo.

En ese sentido, los puntos señalados son algunos de algo que, siguiendo a Benjamin, se puede nombrar como una nueva constelación de la lucha de clases; la cual, como se ha intentado decir, no puede entenderse si dejamos de lado el proceso de cambio en la subjetividad que le acompaña, así como el de la elaboración de su propia conceptualidad. Quizás el rasgo común de esa nueva constelación es que su lenguaje expresa el esfuerzo de descosificar las palabras, y retoma lo humano negado en las abstracciones y conceptos tributarios del sistema, la síntesis y la totalidad, como el punto de partida del cambio revolucionario.