

Cuadernos del Sur

Año 19 - Nº 35

Mayo de 2003

NUEVAS DIRECCIONES

www.cuadernosdelsur.org.ar
info@cuadernosdelsur.org.ar

Rodney 171 D° 77 (1427BNC) Buenos Aires, Argentina

Tierra  fuego
del

Tiempo para la revuelta

Reflexiones sobre *Imperio**

John Holloway



¿Qué es lo que me enoja de *Imperio*?¹

No es la tesis básica. La idea de que el capitalismo es un sistema de dominio descentrado y desterritorializante, de que la vieja comprensión del mundo en términos de imperialismo no es válida, es un argumento inobjetable. Pero entonces siempre fue un error ver al capital como algo vinculado de alguna manera a un país particular. El capital es una relación de dominación inherentemente no territorial. El concepto leninista de imperialismo estuvo mal concebido desde el principio. Lo objetable en el argumento de Hardt y Negri de que el imperialismo ha sido reemplazado por el imperio es la suposición de que el concepto de imperialismo solía ser válido —y entonces esto refleja la ambigua relación con Lenin que siempre ha estado presente en los escritos de Negri e, incluso, en gran parte de la literatura autonomista, comenzando por la brillante obra de Tronti *Lenin in England*: el argumento de que las cosas han cambiado desde la época de Lenin, que ahora debemos repensar la estrategia, hacer lo que Lenin hizo en Inglaterra.

Lo que me enoja del libro es que lo veo como la traición a un impulso rico y poderoso. O mejor, dado que “traición” es una palabra extraordinariamente tonta: el libro lleva a su extrema culminación una contradicción que, probablemente, siempre estuvo presente en ese impulso.

Con “rico y poderoso impulso” me refiero al marxismo autonomista (al

* Publicado como “Time to revolt. Reflections on Empire” en *The commoner*. Traducción del inglés: Marcela B. Zangaro.

¹ Para un desarrollo completo de muchas de las ideas aquí presentadas, véase Holloway (2002).

que a veces se hace referencia como *operaismo*), el movimiento de poner el sujeto en el centro de la teoría revolucionaria. Vale la pena volver a mencionar la crítica de Tronti al marxismo ortodoxo, tan a menudo citada: “Nosotros también hemos trabajado con un concepto que pone al desarrollo capitalista en primer lugar y a los trabajadores en segundo lugar. Esto es un error. Y ahora debemos poner el problema de cabeza, revertir la polaridad y empezar otra vez desde el comienzo: y el comienzo es la lucha de clase de la clase obrera”(1979, p.1). Este es el núcleo de aquello a lo que Moulier se refiere cuando afirma que “el *operaismo* es (...) la inversión copernicana del marxismo” (1989, p. 19). Mientras que el marxismo ortodoxo se concentra en el análisis del capital y de las formas de dominación capitalista, comprendiendo la tarea de la teoría como la del análisis del *marco* en el que la lucha de clase tiene lugar, el autonomismo coloca a la lucha de la clase trabajadora en el centro de la comprensión del capitalismo. Esto no significa simplemente adoptar una perspectiva de clase trabajadora, sino, en total oposición con el enfoque marxista tradicional, ver a la lucha de la clase trabajadora como lo que determina el desarrollo capitalista. “Al nivel del capital socialmente desarrollado, el desarrollo capitalista está subordinado a las luchas de la clase trabajadora; el capital las sigue y ellas marcan el paso al que deben marchar los mecanismos políticos de la propia reproducción del capital” (Tronti, 1979, p.1).

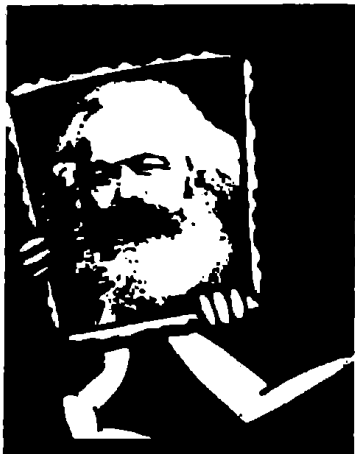
El impulso autonomista, esta inversión del marxismo ortodoxo, ha tenido enorme importancia al revivir al marxismo como una teoría de la lucha. El problema es que no va suficientemente lejos: “la dificultad inherente a los enfoques ‘autonomistas’ no es que ven al ‘trabajo’ como lo primario, sino que esta noción no es desarrollada hasta su solución radical”(Bonfeld, 1994, p.44). La lucha de la clase trabajadora no puede ser realmente el punto de partida, porque el concepto “lucha de clase trabajadora” presupone una constitución anterior de la clase trabajadora. Hasta el mismo Marx es mucho más radical cuando insiste en que el pivote es “la naturaleza bifacética del trabajo contenido en las mercancías”(1965, p. 41). La naturaleza bifacética del trabajo ya está, por supuesto, en la lucha de clases, la lucha entre trabajo concreto y trabajo abstracto, la lucha entre el hacer deliberado (el que distingue al arquitecto de la abeja) y su negación. El peligro de comenzar a partir de una “lucha de la clase trabajadora” preconstituida es que la crítica del marxismo ortodoxo (como se conoce generalmente al engelsianismo-leninismo) no profundiza suficientemente, que se acepta demasiado sin cuestionar de la tradición que se critica. Existe también una tendencia a tomar la “lucha de la clase trabajadora” en su valor nominal,

como lucha de macho-militante-en-la-fábrica-o-en-la-calle. Tomar la lucha de la clase trabajadora como el punto de partida nos conduce con facilidad al sujeto puro (la lucha de la Clase Trabajadora), mientras que la naturaleza bifacética del trabajo nos conduce inmediatamente al sujeto contradictorio desesperadamente auto-antagónico. El modelo de militante de Hardt y Negri, introducido en el último párrafo de *Imperio* (2000, p. 45), es San Francisco de Asís, no tan macho, pero una figura tan pura como cualquiera de las que se puede encontrar en los monumentos heroicos del realismo socialista. Una broma, quizás, pero una broma reveladora.

El impulso autonomista tiene que hacerse más radical, debe llevarse más allá de “el comienzo es la lucha de clase de la clase trabajadora”. El comienzo es la naturaleza bifacética del trabajo o la existencia auto-antagónica del hacer, un hacer que grita contra su propia negación. Colocar al sujeto en el centro de la teoría revolucionaria en un mundo que niega al sujeto (como sujeto social) es criticar y la crítica es posible sólo sobre la base del hacer. La crítica es la voz del sujeto que dice a un mundo objetivo: “tu me niegas, pero yo te hice (e hice tu negación de mí)”. Poner al sujeto en el centro de la teoría no es sólo cuestión de decir “aquí estamos”, sino de criticar todo lo que niega nuestra presencia, todo lo que niega nuestra fuerza creativa, todo lo que niega el hecho de que somos la única fuerza creativa, de que somos los únicos hacedores.

El hacer del cual partimos es un hacer social. Esto es una tautología: todo hacer es social. El hacer es inconcebible sin el hacer previo o simultáneo de los otros. El hacer es parte de un flujo social del hacer en el que lo hecho de algunos es la condición previa del hacer de otros. Pero este flujo social se rompe, de manera tal que el hacer aparece como un hacer individual. El flujo social se rompe cuando alguien se apropia de lo que ha sido hecho, cuando dice: “¡esto es mío!”. Dado que lo hecho es la condición previa del hacer, estas personas poseen los medios del hacer y son capaces de controlar el hacer de los otros.

La apropiación de lo hecho rompe el flujo social del hacer. El hacer aparece entonces como un hacer individual, el sujeto es convertido en un sujeto hollywoodense, la subjetividad de la vasta mayoría es totalmente negada. La ruptura del flujo social del hacer clasifica a la sociedad separando a aquellos que dicen “¡esto es mío!” respecto de aquellos que son forzados a transformar su hacer en trabajo-para-otros. Pero esto va mucho, mucho más allá: tal como sostiene Marx en su discusión del fetichismo y de la alienación, la ruptura del flujo social del hacer es la ruptura de cada aspecto de nuestra existencia. El hacer vivo está sometido a lo hecho pasa-



do. El hacer vivo está sometido a las cosas hechas por el hacer pasado, cosas que dependen de sí mismas y niegan todo hacer. Marx comienza *El capital* con la terrible violencia de esta negación: “una mercancía es, en primer lugar, un objeto externo a nosotros”(1965, p. 35). [“*Die Ware ist zunächst ein äußerer Gegenstand*”(1985, p. 49)]. Lo que domina es la negación del hacer, mercancías, valor, capital que niegan su origen en el hacer social de los seres humanos. La socialidad del hacer, las relaciones

sociales entre los hacedores (las personas), existen como cosas.

El hacer vivo está sometido al ser muerto. El capitalismo es el dominio del ser, la negación del hacer. El ser, quebrado en fragmentos de ser, en identidad e identidades, se convierte en la base del pensamiento. La identidad se convierte en la categoría clave del pensamiento social, no sólo para la sociología y la psicología, sino para el pensamiento social burgués en general; la identidad repta también por los conceptos y por las luchas en-contra-de. En un mundo de identidad, nosotros somos, luchamos para decir que somos o para manifestar lo que somos. El mundo, entonces, es un mundo de equilibrio, un mundo que niega por ridícula la idea de que la socialidad del hacer podría ser completamente diferente, de que podríamos hacer un mundo distinto. La identidad proclama que somos mientras que el hacer siempre destruye lo que es. El hacer proclama que somos-y-no-somos. En un mundo del hacer, lo que se encuentra en el centro es la negación de la esidad, la creación de eso que no es (o no-todavía). La única manera en la que podemos siquiera plantear la pregunta por el comunismo es viendo que las cosas no son como son, negando que “así son las cosas”, proclamando que el mundo es simplemente nuestro hacer. Colocar al sujeto en el centro (el impulso de la teoría autonomista) significa, si queremos ser consistentes, que debemos atacar con toda nuestra fuerza un mundo que “es”, que debemos criticar, que debemos colocar el hacer en el centro de nuestro pensamiento.

La negación del hacer es la homogeneización del tiempo. El negar el hacer social-intencional es subordinar el hacer al ser, a aquello que es. El hacer de hoy es subordinado al hacer de ayer, el hacer de mañana sólo puede ser concebido como una continuación del hacer de hoy. El tiempo, entonces, se convierte en un tiempo tic-tac, en un tiempo reloj, como la extensión de una vía de tren. El tiempo tic-tac mide duración, mide un ser separado respecto del hacer, una existencia separada respecto de la consti-

tución. El capitalismo es la separación de los objetos respecto de sus sujetos, de las cosas que son respecto del hacer que las hizo, de la existencia respecto de la constitución. Esta separación crea duración, crea la idea de que las cosas "son", independiente del hacer que las ha creado. El valor, por ejemplo, aparece teniendo una existencia independiente del hacer auto-dividido que lo ha creado: *El capital* de Marx (la teoría del valor trabajo) es sobre todo un ataque a la duración, una crítica de la separación entre existencia y constitución, una restauración en el pensamiento del hacer negado por la duración.



Una de las grandes ventajas de este tiempo homogéneo, el tiempo-duración, es que puede ser quebrado en períodos, en extensiones de tiempo. Esto resulta crucial para la organización del trabajo en la fábrica, en la oficina, en las escuelas y en las universidades. El tiempo homogéneo es crucial en la organización del hacer de los otros para quienes el hacer es trabajo sin-propósito, sin-objeto. Pero esto va más allá. Permea nuestro pensamiento social, la manera en que damos forma a y pensamos nuestras relaciones sociales. El tiempo deviene indigerible, casi sólido, algo que puede ser cortado en trozos, en períodos, en paradigmas, separado por millones de kilómetros del tiempo-sin-tiempo del amor intenso o del compromiso. Pero entonces el comunismo, el mundo en el que damos forma a nuestro propio hacer, el mundo en el que el hacer es emancipado respecto del ser, el mundo en el que hacer y ser, constitución y existencia se vuelven a unir explícitamente, sólo puede ser concebido como un mundo en el que rompemos la homogeneidad del tiempo, un mundo en el que la duración es despedazada, en el que el tiempo no es una larga vía de tren o una rebanada de pizza, sino que tiende hacia la intensidad del *Jetztzeit* (el tiempo-ahora) de Benjamin (1973) o el *nunc stans* de Bloch (1964), hacia el tiempo-sin-tiempo del amor o el compromiso que todo lo absorbe.

El pensamiento burgués, por supuesto, no tendrá nada de esto. El pensamiento burgués se basó en la identidad, en extender lo que es en lo que será: el pensamiento burgués está obsesionado con el etiquetamiento, con la clasificación, con el hacer que las cosas encajen entre sí, con crear compartimentos ordenados, con paradigmas. De ahí tantas tesis doctorales, tantas aplicaciones para la obtención de fondos de investigación que deben mostrar la coherencia del mundo, que deben mostrar cómo las cosas encajan entre sí, cómo el mundo es un mundo de correspondencias. Pero cada

correspondencia cierra el mundo, excluye la posibilidad, niega el poder-social-de-hacerlo-de-otra-manera. En la izquierda, en los márgenes del marxismo, en el trabajo de aquellos que lo convertirían, de la teoría intolerable del grito insoportable, a alguna escuela de entrenamiento casero de ciencias sociales: en este área sombría, hemos visto en los últimos veinte o treinta años el crecimiento de la teoría de la regulación, la obsesión por el etiquetamiento de todo como fordista, posfordista o neofordista. Lo incorrecto aquí no son los fenómenos que estos teóricos señalan, tampoco las interconexiones; lo que está mal es el remate, la sistematización, el impulso a hacer que todo encaje, a cerrar el mundo. En algunos aspectos, la teoría de la regulación ha sido estimulante, pero su efecto en conjunto es mortal.

Periodizar el presente ya es cerrar el mundo, proyectar el presente en el futuro, homogeneizar el tiempo, establecer la duración. En la actualidad, la existencia del capital se basa en la explotación de millones de personas, en la exclusión y la miseria de millones, en las muertes innecesarias de cuántos varios miles de niños. Quizás también asesine y explote a millones mañana. Quizás lo haga, pero si lo damos por supuesto entonces ya estamos cerrando la posibilidad de que puede no hacerlo, ya estamos asumiendo nuestra propia derrota. Y si extendemos ese después de mañana hasta el próximo día, el próximo año, hasta un período o un paradigma, entonces resulta claro que estamos tomando parte activamente en la lucha por nuestra propia derrota. Si suponemos de un día para el otro que seremos derrotados, entonces progresivamente excluimos cualquier posibilidad de que podamos hacer el mundo de otra manera. Si ponemos el presente en períodos o paradigmas, participamos de manera activa en el sometimiento del hacer al ser, en la creación de un mundo que "es", en la separación de la existencia respecto de la constitución. Y con eso renunciamos a toda esperanza, a todo Marx y a toda crítica. Marx dedicó su vida a la crítica, es decir, a colocar el hacer social humano en el centro de nuestra comprensión.



Poner énfasis en el hacer humano social en un mundo que niega ese hacer es absurdo, por supuesto, pero la lucha por un mundo diferente es, precisamente, la misma absurdidad necesaria de manera urgente.

Periodizar el presente, entonces, siempre es reaccionario. Esto suena tonto, pero no lo es. Es, en realidad, perfectamente obvio. Pensemos, por ejemplo, en la tortura: presumiblemente es posible hablar de nuevos paradigmas de tortura, o de abuso

sexual de los niños. Sin embargo, discutir esas nuevas tendencias como si tuvieran alguna estabilidad, como si constituyeran un paradigma cerrado es, seguramente, dar a esas actividades una estabilidad que pocos de nosotros querría. Así sucede con el capitalismo. Hablar del paradigma presente de la dominación capitalista es dar un aire de normalidad a la existencia del capitalismo cuando toda nuestra lucha es por mostrar que no hay nada de normal en él, que la posibilidad de que la acción humana pueda recrear el capitalismo mañana es una abominación que nunca puede ser aceptada como normal.

Ahora debería resultar claro por qué objeto *Imperio*. No es por su contenido (que a menudo resulta muy estimulante, a pesar del lenguaje) sino por su método. El libro traiciona el impulso autonomista en el sentido de que encarcela al sujeto en una estructura, en el sentido de que participa en la subordinación del hacer al ser, en el sentido de que extiende el método de la teoría de la regulación, dándole un giro “de izquierda”. Su método se basa en la duración. Aunque por momentos rinde homenaje a la idea de que es la lucha contra el capitalismo lo que impulsa sus formas cambiantes, la perspectiva general de la discusión se encuentra, en gran parte, en la dirección opuesta. Sigue los aspectos clásicos de la ortodoxia marxista (engelsianismo-leninismo) al no centrarse en la lucha sino en las estructuras de la dominación. Sus ideas del estado y de la crisis son estructuralistas-funcionalistas. Para una argumentación que proviene de antecedentes autonomistas, se destaca por el establecimiento de un dualismo del estilo “pero-también” entre capital y lucha: esto quizás no es sorprendente, porque la noción misma de paradigma de dominio oculta lo que cada capitalista sabe, es decir, que la existencia del capital es una lucha constante, cotidianamente repetida. Lo que es peor de todo, quizás, es el eclipsamiento total de la centralidad del hacer en el desarrollo del concepto “multitud”. El concepto “clase trabajadora”, con todas sus dificultades, con todas sus deformaciones fetichizadas, tiene por lo menos el mérito de llevarnos a la centralidad de la actividad humana intencional, al hacer social. En el concepto de multitud, esto se pierde completamente. La clase trabajadora hace, aunque en una forma fetichizada; la multitud no hace. Pero si el hacer no se encuentra en el centro de nuestro pensamiento, todo lo que queda es oposición, no esperanza.

¿Eñojo y regaño? Sí, quizás. El libro es mejor que muchos, por supuesto. Pero ese no es el problema. El



problema es que su enorme éxito es la expresión de con cuánta desesperación las personas están buscando un camino hacia delante, con cuánta desesperación están buscando una revolución que no sea una repetición de la salmodia revolucionaria del pasado. Este libro los lleva a un hartazgo metodológico, a un mundo de tesis doctorales, a una clausura. Eso es lo que me enoja.

Puebla, Octubre 2002

Referencias

- Benjamin, W. (1973),: "Theses on the Philosophy of History", en *Illuminations*, Nueva York, Schocken Books.
- Bloch, E. (1964), *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Benefeld, W. (1994), "Human Practice and Perversion: Between Autonomy and Structure", *Common Sense* nro. 15, Londres, CSE, pp. 43-52.
- Hardt, M. y Negri, A. (2000), *Empire*, Cambridge, Harvard University Press.
- Holloway, J. (2002), *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen*, Munich, Westfälisches Dampfboot [edición en español: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Bs.As., Herramienta-UAP, 2002].
- Marx, K. (1965), *Capital*, Vol.1, Moscú, Progreso.
- Marx, K. (1985), *Das Kapital*, Vol. 1, Berlín, Dietz.
- Red Notes (1979), *Working Class Autonomy and the Crisis: Italian Marxist Text of the Theory and Practice of a Class Movement: 1964-79*, Londres, Red Notes.
- Tronti, M. (1979), "Lenin in England", *Red Notes*, pp. 1-6.



realidad
Económica
ADE

Hipólito Yrigoyen 1116 (1088) Buenos Aires