

VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2010.

Fantasías reales: acerca de John Holloway y las "aberturas prácticas" del pensamiento.

Reitano, Ignacio Martín.

Cita:

Reitano, Ignacio Martín (2010). *Fantasías reales: acerca de John Holloway y las "aberturas prácticas" del pensamiento*. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-027/43>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eORb/hQq>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

VI Jornadas de Sociología de la UNLP

Mesa J3: Las aventuras de la dialéctica. Teoría Sociológica y marxismo occidental

Autor: Reitano, Ignacio Martín

Pertenencia institucional: Colectivo Asistemático Orientado a lo Social (CAOS)-CIMeCS-IdIHCS-UNLP/CONICET

Correo electrónico: reitanosociologia@gmail.com

Título: Fantasías reales: acerca de John Holloway y las “aberturas prácticas” del pensamiento¹.

En variados cuentos, particularmente en *El Aleph*, Borges desarrolla un especial interés por lo inconmensurable de la totalidad, por la posibilidad o imposibilidad de nombrar de forma parcial un conjunto infinito de elementos, por la inmensidad del universo, por la, digámoslo así, *finitud e infinitud del conocimiento*. ¿Es permisible la construcción de una teoría que pueda abarcar la explicación de la totalidad? ¿Hay posibilidades de analizar, a partir de un conjunto *determinado* de supuestos, la integridad de las relaciones sociales? ¿Es posible *el conocimiento de la infinitud*? Y si lo es, ¿cuál es el siguiente acto? ¿Qué es lo que depara luego? Por su parte, ¿cuántos pasos hay para que una teoría se convierta en un *ismo*, y de allí a un dogma? Algunos de estos interrogantes fueron, en parte, la punta de lanza para el desarrollo de este trabajo, sumados a la lectura central de John Holloway y la llamada corriente del “marxismo abierto”². Holloway introduce a la reflexión sobre las aberturas y aperturas del conocimiento y de la historia, en conexión incluso con mundos metafísicos, mágicos, de fantasías de los sujetos y colectivos. Pero no se queda allí: su mirada está puesta en la *lucha*, o en la terminología marxiana, la *lucha de clases*. Su intención se encuentra también (y principalmente) dentro de la esfera de la praxis, de la práctica, del romántico “barro” de la historia. No es pensar sólo la teoría, sino también su larga y difícil relación con el objeto, con la empiria, con los hechos.

Por lo tanto, la intención de este escrito³ es el desarrollo y la puesta en diálogo, en un primer momento, de los elementos rescatados de la denominada Escuela de Frankfurt por parte de Holloway y la corriente del “marxismo abierto”, específicamente de Theodor W. Adorno y determinados elementos de su *Dialéctica negativa*; para introducir, en un segundo momento, el nexos con la revalorización que realizan de Walter Benjamin, en especial de sus tesis *Sobre el concepto de historia*. De este modo, con estas “lecturas frankfurtianas” como una fecunda

¹ Agradezco a Emiliano Gambarotta por sus comentarios críticos, así como a CAOS en donde se han gestado enriquecedoras discusiones que alentaron al desarrollo de algunas ideas complementarias en torno a este trabajo; sin hacerlos, a su vez, desde ya responsables por el resultado final del mismo.

² De todas formas, enfatizamos en que no se trata de una “corriente” propiamente dicha, sino de un conjunto de autores que comparten ciertas lecturas y presupuestos teóricos.

³ Vale aclarar que este es un trabajo de más largo aliento, siendo estas páginas motivadoras de una idea más amplia que, por motivos de extensión y alcance, no puede ser abordada en un escrito como este.

senda a recorrer para ilustrar nuestros propósitos, se ahondará paulatinamente en la propuesta en sí de John Holloway, haciendo hincapié en determinados componentes centrales de su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder*; para entonces intentar esbozar ciertos posibles límites de su perspectiva como así también algunas de sus potencialidades. A su vez, a modo general se buscará de esta forma contribuir, en parte, a la reflexión acerca de la finitud e infinitud del conocimiento, del cierre o apertura del pensamiento, de su capacidad de explicación o de transformación, a partir de una praxis histórico-social, sobre la realidad.

Lecturas frankfurtianas: actualización de Adorno y Benjamin

Cerré los ojos, los abrí. Entonces vi el Aleph [...] Arribo, ahora, al inefable centro de mi relato; empieza, aquí, mi desesperación de escritor. Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten; ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca? [...] Quizá los dioses no me negarían el hallazgo de una imagen equivalente, pero este informe quedaría contaminado de literatura, de falsedad [...] Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo [...] Sentí infinita veneración, infinita lástima [...] Me negué, con suave energía, a discutir el Aleph [...] Temí que no quedara una sola cosa capaz de sorprenderme, temí que no me abandonara jamás la impresión de volver. Felizmente, al cabo de unas noches de insomnio, me trabajó otra vez el olvido. (Borges, *El Aleph*, 1957: 163-164-166-167).

Una dialéctica del progreso

En su forma moderna, la ideología del progreso nacida con la Ilustración encuentra su máxima expresión filosófica en la concepción de la historia de Hegel. De acuerdo a esta perspectiva, cada evento era interpretado como un momento en el trayecto de la humanidad hacia la libertad. Es justamente en la orilla opuesta a este optimismo progresista, identificado con una razón dominadora, donde se ubica el pensamiento de Adorno. Como señalan Löwy y Varikas (Holloway, Matamoros, Tischler, 2007, p. 96), una de las raíces a las que está ligada la reflexión de este pensador es una corriente que atraviesa la historia de la cultura alemana y europea desde finales del siglo XVIII hasta la actualidad: es el *romanticismo*, como concepción del mundo [*Weltanschauung*], fundado en la crítica a la civilización industrial-capitalista moderna a partir de valores culturales y sociales precapitalistas. Es decir, una crítica a la modernidad y la Ilustración como “pura instrumentalidad”. Pero Adorno se diferencia del carácter *reaccionario* de esta corriente, que sólo se contenta con la nostalgia al pasado y la defensa de la cultura. Al contrario, el objetivo no es la conservación del pasado como pretende ese tipo de crítica, sino *la realización de las esperanzas del pasado* al considerar lo que sobrevive de éste como catalizador de lo nuevo. Existe así un rechazo a confundir el avance de las técnicas y del conocimiento con el progreso de la humanidad, convenciéndose Adorno de

que, incluso secularizado, el momento de la redención⁴ está presente en el auténtico progreso. Pero la tensión en su reflexión nunca descansa: se encuentra atravesada por un rechazo a ser categórico, teniendo una intensa sospecha sobre la conceptualización abstracta y en cuanto a un concepto totalizante del progreso, no haciendo de éste una *categoría conclusiva o concluida* (Holloway, Matamoros, Tischler, 2007, p. 100). Por ello, en los escritos de Adorno, más que evaluaciones positivas o negativas lo que aparece es una verdadera dialéctica del progreso que se nutre, a su vez, de la dialéctica de la Ilustración. Encontramos entonces aquí un punto de vista crítico de la idea de progreso sin eliminarla del horizonte conceptual⁵. Se trata del “doble carácter” de una dinámica que va desplegando tanto el dominio de una razón calculadora como la posibilidad de mitigarla.

Pero por otra parte, si la razón, alejada de su finalidad emancipadora, renuncia a su cumplimiento, al igual que el progreso tecnológico, que es su medio privilegiado, se transforma en progreso del poder al autonomizarse de los fines a los que, supuestamente, sirve. De esta forma, no es el desarrollo de la ciencia o de la tecnología que posibilita la transformación de la máquina en mecanismo de dominación, pero sí, vale la aclaración, su adaptación al poder⁶. En conexión con este proceso, la tendencia a la dominación progresiva de la razón que vislumbraban Adorno y Horkheimer se articula con dos aspectos del proyecto científico: la reducción de lo cualitativamente diferente a una identidad cuantitativa –el precepto “La ciencia es medida”- y en el dominio de la naturaleza (Horkheimer y Adorno, 2006). De aquí la consecuente instrumentalización del hombre, la conversión del mundo en puro objeto y la cosificación de las relaciones sociales. Pero el dominio de la naturaleza se manifiesta no sólo en el objeto sino también en el sujeto mismo como naturaleza violentada, es decir, el dominio de lo que en él mismo existe de naturaleza. Por estas características, entonces, la profunda sospecha de Adorno en cuanto a la lógica cuantitativa del intercambio y del *pensamiento identificante*.

Sobre la conceptualidad, la identificación y la no-identidad

Siguiendo el análisis de Werner Bonefeld, la conceptualidad [*Begrifflichkeit*] es uno de los elementos más importantes de la dialéctica negativa adorneana. Mejor aún, es un elemento clave (Holloway et al., 2007, p. 132). Conceptuar significa traer una cosa a su concepto. De

⁴ Noción, desde nuestra perspectiva, específicamente benjaminiana en la que haremos hincapié más adelante.

⁵ En este sentido, en la reflexión adorniana se plantea como labor fundamental de la filosofía la reflexión sobre sus propias aporías desplegadas sobre la idea de una dialéctica del progreso.

⁶ Las referencias empíricas e históricas de este proceso son tanto la llamada “industria cultural” como los totalitarismos de derecha e izquierda (Holloway, Matamoros, Tischler, 2007).

esta forma, la conceptualidad se relaciona con el reconocimiento de la realidad y no con el análisis de conceptos. Por otra parte, los conceptos no poseen una vida propia –fetichismo teórico-, sino que pertenecen a la realidad y existen a través de ella. Entonces, la conceptualidad es la forma de tornar concreta la realidad, la manera de comprenderla mediante el pensamiento y la experiencia. Es decir que se centra en la experiencia de la realidad y piensa *desde dentro* de ella. O dicho de otra forma: la conceptualización tiene que pensar *fuera de* las cosas y no *sobre* ellas, ya que si reflexionase a partir de esta última forma, el pensamiento sería aplicado a algo que se da por supuesto como un hecho. De este modo se naturaliza la cosa o realidad, considerándola como algo externo al pensamiento y viceversa, siendo así un pensamiento sin concepto capaz de nombrar y ordenar el objeto pero *sin reconocerlo*. Es la lógica del pensamiento analítico: no trae la cosa a su concepto, sino que da la cosa por supuesta y la describe, valga la redundancia, en términos analíticos sin reconocerla. En otras palabras: es la separación tajante entre el sujeto (analista) y el objeto (analizable). Pero a diferencia de esta concepción, Adorno enfatiza en el pensamiento conceptual como un asunto crítico, ya que trastoca el sujeto crítico al denunciar su propia forma ilusoria que, a su vez, considera su naturaleza reificada como un fenómeno autoconstituido (Adorno, 2008). Entonces, “la conceptualización va más allá de la captación inmediata de la realidad para comprender lo que se oculta en su inmediatez o apariencia” (Holloway et al., 2007, p. 132). De este modo, es interesante remarcar que la condición crítica de este tipo de pensamiento depende más de las preguntas que intente formular que de las respuestas que pueda otorgar, ya que con esos interrogantes no sólo hay un cuestionamiento del “aquí y ahora” sino también un movimiento hacia el más-allá en ruptura con la inmediatez establecida.

A diferencia de la definición por medio de la *identificación*, capaz de expresar a qué categoría pertenece determinado objeto, la comprensión conceptual de una cosa significa advertir su momento individual en su relación *no* con otras cosas sino *en y a través* de ellas. En otras palabras, procura la comprensión del objeto como un modo de existir del sujeto, aludiendo a que la práctica humana no sólo es la que constituye el mundo social sino que también la que conforma al hombre como un ser social. De acuerdo con la sospecha de Adorno en cuanto al *pensamiento identificante*, la conceptualización contribuye entonces a la negación de la inmediatez de las cosas, reconociéndolas, ahora, en su “inmediatez mediada” (Holloway et al., 2007, p. 133). Intenta reconocer la llana realidad, es decir el hombre en sus relaciones sociales, y desnaturalizar su reificación al des-velar su génesis social histórica⁷. Utilizando las

⁷ En este sentido, como señala Bonefeld, la génesis de la apariencia existe contra sí misma en el modo de ser negada (Holloway et al., 2007, p. 134).

palabras “esencia” y “apariencia” también podemos dilucidar de otra forma esta lógica adorneana de pensamiento o dialéctica negativa. Ambas partes mencionadas pertenecen a una realidad, pero la apariencia puede no coincidir con su esencia; de este modo, “la separación entre sujeto y objeto es verdadera y aparente [*Schein*]” (Holloway et al., 2007, p. 140). Entonces, la conceptualización intenta dar cuenta de la esencia de las cosas a partir de su apariencia⁸. Como decíamos, sólo existe una realidad, pero si en ella la apariencia no coincide con su esencia, quiere decir que es una realidad de falta de unidad, de antagonismo y de contradicción. Al no haber reconciliación entre el sujeto y el objeto, lo que se une en el concepto es la diferencia. Puede decirse entonces que lo universal, expresado en el concepto, une a los particulares pero no los transfigura en lo idéntico, existiendo así una falsa totalidad que pretende *identificar* e igualar las contradicciones que hay en ella, es decir, procurar su supresión.

Para concebir la realidad conceptualmente sin caer en, digámoslo así, una *totalidad totalizante*, el antagonismo debe ser un momento del propio concepto. La inmediatez de las cosas como apariencia cosificada ya supone “un todo mediado”, porque en esa inmediatez se esconde la escisión entre sujeto y objeto, se oculta la reificación del sujeto y de las relaciones sociales que se produce en un mundo objetivo pre-supuesto como una relación entre cosas. Entonces la mediación implica “mediación de sujeto y objeto en su movimiento inverso, donde cada uno existe como el otro, donde cada uno es idéntico al otro y donde la identidad existe sólo contra sí misma, como contradicción y falta de unidad, es decir, como no-identidad” (Holloway et. al., 2007, p. 146). Arribamos aquí a una parte central: la mediación conlleva a la perspectiva de que el mundo de los objetos es la modalidad de existencia del sujeto, que existe a su vez en la forma de cosas en el modo de ser negado, como *no-identidad*. El hombre, de este modo, “desaparece en su propio mundo” existiendo contra sí mismo como un procedente humano de cosas, un producto que, a su vez, constituye a éstas pero que al mismo tiempo se pierde y es negado en ellas.

Pero frente a esto, ¿cuál es el papel de la dialéctica en el sentido adorneano? Desde el punto de vista de Holloway, “la respuesta de Adorno es que la dialéctica no es un punto de vista, sino que más bien expresa la inevitable insuficiencia del pensamiento, la desgarrada relación entre el pensamiento y los objetos del pensamiento. [...] El pensar identifica –“pensar quiere decir identificar”–, pero lo pensado desborda el pensamiento. La dialéctica es la conciencia del pensamiento de su propia insuficiencia, de la no-identidad que está contenida

⁸ Vale la aclaración de que, de esta forma, la esencia debe aparecer, ya que si no lo hace no es esencia y, por otra parte, la apariencia debe serlo en relación a la esencia, ya que si no es así no es nada.

dentro de, revienta y desborda la identidad que el pensamiento quisiera imponer.” (Holloway et al., 2007, p. 12). La dialéctica hace aberturas, grietas, aperturas en los conceptos. Para ella no existe una segunda realidad, ya que se concentra en las entrañas sociales en relación con sus formas sociales. Es decir, la dialéctica es inherente en su contexto social; decodifica la realidad del objeto al revelar lo no-conceptual, advirtiendo de esta forma que el objeto es más que el concepto porque éste erige una norma, una definición, que no se ajusta a la existencia intrínseca del objeto. La dialéctica procura iluminar la contradicción, situarla en primer plano, en lugar de poseer un afán de integración o de síntesis, señalando a su vez el doble carácter de esa dinámica mencionada anteriormente, a manera de “dialéctica del progreso”, acerca del despliegue del dominio de una razón calculadora, sintetizadora, y de la posibilidad de mitigarla. La dialéctica, como se enfatizó, hace *estallar* los conceptos y los agrieta, considerando que lo no-conceptual es la fuerza negativa del concepto y por ello, de acuerdo a nuestra argumentación sobre la dialéctica adorneana, lo no-conceptual tiene un *carácter constituyente* sobre el concepto, como también la no-identidad en relación al sujeto negado por el mundo de las cosas (Adorno, 2008). Entonces, como también enfatiza Bonefeld, buscar la dinámica de este carácter “no es una cuestión teórica, es una cuestión práctica” (Holloway et al., 2007, p. 151).

La falsa totalidad que se impone debe ser negada, ya que no hay posibilidades de reconciliación –entre sujeto y objeto- con condiciones negativas. Pero esto no significa eliminar la categoría de totalidad, sino pensarla en clave negativa, como refiere Tischler, “a partir de su crisis” (Holloway et. al., 2007, p. 116). Esto puede considerarse a partir de la categoría de la *particularidad*: es el excedente a la totalidad organizada como sistema que la desborda, y por ello entendida como su crisis. La superación de la totalidad, o emancipación, no implica otra totalidad⁹, sino el despliegue de este excedente negado en la totalidad, de esta categoría anti-identitaria, para hacer visible lo que está negado en la síntesis. Se trata de una ruptura epistemológica de la identidad para develar un sinnúmero de partículas, de excepciones, de *fragmentos* anteriormente negados con sus propios deseos (Adorno, 1991). Por ello se destacan las consecuencias prácticas de esta dialéctica negativa, de esta dialéctica intermitente que no se conforma con la negación de la negación para *anclarse* en una síntesis. Insiste Bonefeld: “[Adorno] Comprende de qué es capaz esta sociedad y su crítica presenta la

⁹ Entendida como otra totalidad no igual pero simétrica en su estructura lógica, como pretendería G. Lukács, en relación asimismo con la noción de Partido de Lenin. Resaltamos que la crítica de Adorno a la noción de totalidad de Lukács es mucho más rica y extensa, pudiendo ser desarrollada en otro trabajo de esta misma extensión o mucho mayor, por lo que nos centraremos en las concepciones revalorizadas por Holloway, Tischler y Matamoros, entre otros autores aquí citados.

bestia. [...] La concepción de Adorno de la sociedad burguesa *nos obliga* a pensar en lo que significa decir *no* en un mundo negativo.” (Holloway et. al., 2007, p. 153). Si lo no-conceptual constituye el mundo de los objetos, entonces el *no*, lo no idéntico, impulsa el mundo hacia delante a modo de “apertura práctica”; lo moviliza y lo agrieta, abriendo nuevos interrogantes, nuevas perspectivas que potencian búsquedas y asombros, en un no-conformarse con ese *Aleph* infinito y sin sorpresas¹⁰, con el orbe que cierra, homogeneiza y unilateraliza cosmovisiones para culminar finalmente en, lo que denominábamos, una *totalidad totalizante*.

Un “salto de tigre” hacia la redención

Nos hace falta un *Novum Organum* de verdad, hay que abrir de par en par las ventanas y tirar todo a la calle, pero sobre todo hay que tirar también la ventana, y nosotros con ella. Es la muerte, o salir volando [...] Tener el valor de entrar en mitad de las fiestas y poner sobre la cabeza de la relampagueante dueña de casa un hermoso sapo verde, regalo de la noche, y asistir sin horror a la venganza de los lacayos. (Cortázar, *Rayuela*, 1987: 545).

Retomando parte del análisis anterior, específicamente sobre la no-identidad como posibilidad de ir más-allá de lo definido e inmovilizado, consideraremos ahora el papel del *mesianismo*, de la metafísica e incluso el de la fantasía en la crítica de la realidad impuesta por los excesivos racionalismos y las certezas de la totalidad identificante. Se trata en parte del anhelo por otro mundo posible, más-allá de la objetividad prevaleciente, pero inscrito a su vez en la historia; en otras palabras, una “fantasía real”. Por ello que consideramos imprescindible la categoría, desarrollada por Benjamin y Adorno, de *constelación*: permite constatar, como refiere Matamoros, que “las experiencias del pasado, actuando en nuestro presente, son dimensiones mediadas por las relaciones sociales y la lucha de clases” (Holloway et. al., 2007, p. 192). Tanto estas experiencias, como también las palabras y los conceptos mediados por las contradicciones de la realidad –condiciones concretas socio-históricas-, viven en crisis y contienen en su interior no sólo la lucha como síntesis del poder, sino también las *potencialidades* de confrontar las verdades reificadas que están sentenciadas como algo inmodificable. Se debe comprender el pasado como posibilidades acumuladas de deseos. Según Adorno, citado *in extenso*:

Percibir la constelación en que se halla la cosa es lo mismo que descifrarla como la constelación que lleva en sí en cuanto *producto del devenir*. [...] El único saber capaz de liberar la historia encerrada en el objeto es el que tiene en cuenta el puesto histórico de éste en su relación con otros, el que *actualiza* y concentra algo ya sabido transformándolo. Conocer el objeto en su constelación es saber el *proceso que ha acumulado*. El pensamiento teórico rodea en forma de constelación al concepto que

¹⁰ En la clave de nuestro trabajo, es la “infinita veneración” del personaje de Borges sobre la posibilidad del conocimiento de la totalidad, pero a su vez su “infinita lástima” de no poder descubrir, revelar ni sorprenderse con nada más. La excepción de lo nuevo ya no podría tener cabida con el conocimiento del *Aleph*.

quiere abrir, esperando que *salte de golpe* un poco como la cerradura de una refinada caja fuerte: no con una sola llave o con un solo número, sino gracias a una combinación de números. (Adorno, 1986: 166, citado en Holloway et al., 2007, p. 196; las cursivas son mías).

Como mencionábamos más arriba, las *palabras*, los conceptos, son parte de conflictos en momentos históricos. Por ello que, con la constelación, podemos cotejar su crisis: hacer estallar los conceptos reificados al descubrirlos como producto de relaciones sociales en determinados contextos socio-históricos, pero también al develar el pasado acumulado en ellos para actualizarlo y poder resignificar *lo todavía no existente de la historia*¹¹ en el presente. Por su parte, la metafísica, por su propio concepto, no se deja clasificar o estandarizar en las tradiciones donde prima el conformismo¹². En ella se encuentran las fantasías no-nomencladas que están fuera de lo racional y lo contrastable. Pero es de suma importancia remarcar que el carácter desbordante, ese más-allá, de la metafísica no es pensado y actuado como un absoluto diferente de lo concreto real, sino como una constelación comprensible de las potencialidades reales. La metafísica, al hacer estallar ese concepto como absoluto, aparece desde su interior como movimiento y oportunidad de cambio, dando cuenta a su vez de los fragmentos que contienen esas posibilidades de irrupción en lo pequeño para ir más-allá de lo existente (Adorno, 1991).

Resulta imprescindible a esta altura invocar –a la manera de un pseudo-excurso– algunas reflexiones de Walter Benjamin. Como sostiene Löwy (Löwy, 2005, p. 14), este pensamiento se enmarca en lo que él llama una “crítica moderna de la modernidad (capitalista e industrial)”, a partir de nociones culturales e históricas precapitalistas. Es decir, esta perspectiva realiza una crítica cultural de la civilización moderna referenciándose en valores premodernos -la *Weltanschauung* del romanticismo alemán-: un cuestionamiento a la mecanización y cuantificación de la vida, a la reificación de las relaciones sociales, a la ruptura de la comunidad y al “desencantamiento del mundo” (Löwy, 2005)¹³. Pero, como referíamos con Adorno, no se trata de conservar (inmovilizar) el pasado sino de realizar sus esperanzas y deseos acumulados con un horizonte hacia el porvenir. El *mesianismo* es una característica central para comprender este proceso y su concepción de una temporalidad histórica. A partir

¹¹ Expresión propia de E. Bloch.

¹² Podemos decir lo mismo de la dificultad de comprensión de la *Dialéctica negativa*, que no se conforma con estructuraciones hechas verdad, no se deja atrapar en las conceptualizaciones reificadas. Menciona Matamoros: “La fuerza de su pensamiento [de Adorno] se encuentra, justamente, en esa exigencia metafísica y filosófica de pensar las potencialidades de lo posible dentro de lo imposible de las verdades establecidas” (Holloway et. al., 2007, p. 202). Se trata, entonces, de la exigencia por llevar a cabo una “empresa de lo imposible”.

¹³ Benjamin, al igual que el surrealismo, sentía cierta seducción por el encantamiento, por lo mágico y lo “hechizado” de las sociedades premodernas y de las culturas del pasado (Löwy, 2005). Podemos considerar que tenía una peculiar atracción con ese concepto de metafísica, desarrollado anteriormente, que no se deja atrapar o definir por las verdades reificadas.

de este aspecto metafísico, Benjamin opone “la perspectiva cualitativa del tiempo infinito, para la cual la vida de la humanidad es un proceso de *consumación* y no sólo de devenir, al tiempo infinitamente *vacío* característico de la ideología moderna del progreso”¹⁴ (Löwy, 2005, p. 21). Y como un tercer aspecto es fundamental su particular visión del marxismo¹⁵ –articulada con el romanticismo y el mesianismo mencionados-, en la que es particularmente central la noción de *lucha de clases*. Al contrario del marxismo evolucionista vulgar, expresado incluso en parte en los escritos de los propios Marx y Engels y principalmente en el *diamat* soviético, Benjamin no considera la revolución como el derivado ineludible del progreso técnico y económico –la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción-, sino como “la interrupción de una evolución histórica que lleva a la catástrofe” (Löwy, 2005). Advirtiendo sobre esta posible destrucción, reivindica un particular pesimismo –el “pesimismo revolucionario”- que, desligado de su carácter fatalista, reaccionario o conservador, boga por la emancipación de las clases oprimidas, por la redención de las luchas pasadas. Es un pesimismo activo y práctico –la “organización del pesimismo”- que se orienta a impedir el acaecimiento del “incendio”, de la catástrofe llevada a cabo por la ideología del progreso lineal, con su confianza ilimitada. Las víctimas de la civilización industrial y urbana derivada de esta ideología ya no conocen la “experiencia auténtica” [*Erfahrung*],alzada en la *memoria* de una tradición histórico-cultural, sino que sólo comprenden la experiencia como “vivencia inmediata” [*Erlebnis*] al automatizar sus acciones y reflexiones con una conducta reactiva –el trabajador frente a la máquina en la fábrica, y los transeúntes en la muchedumbre urbana-. Se trata entonces de ir más-allá de la *Erlebnis*, de hacer estallar su concepto para poder actualizar y re-actualizar una “verdadera *Erfahrung* filosófica”¹⁶, es decir, una experiencia que entre en contacto con el objeto pero que, a su vez, se encuentre intermediado por la posibilidad de su conocimiento. Aventurándonos en *Rayuela*:

No puede estar claro, si lo estuviera sería falso, sería científicamente verdadero quizá, pero falso como absoluto. La claridad es una exigencia intelectual y nada más. Ojalá pudiéramos saber claro,

¹⁴ Siguiendo el análisis de Löwy (Löwy, 2005, p. 139), es llamativo establecer una relación entre estas ideas de Benjamin y la lectura de Adorno de la tesis XIV *Sobre el concepto de historia* en conexión con Paul Tillich. En efecto, este último, según Adorno, oponía al *chronos*, el tiempo formal, el *kairos*, el tiempo histórico “lleno”, en el cual cada momento contiene una *oportunidad única*, una constelación particular entre lo relativo y lo absoluto. Con ejemplos benjamíneos, se distinguiría el tiempo cualitativo del “calendario” del tiempo cuantitativo del “reloj”.

¹⁵ Es interesante remarcar que el acercamiento de Benjamin al marxismo se debió, en parte, a la lectura de *Historia y conciencia de clase* de Lukács a partir de la década de 1920.

¹⁶ Noción propia de Adorno, que a su vez se relaciona con su concepto de “historia natural”. En él pone en juego tanto el polo dinámico –el de la historia- como el de la repetición, lo circular o lo cíclico –el de la naturaleza-, no afirmando el movimiento objetivo de la historia sino la “experiencia filosófica” mencionada anteriormente. Una vez más, remarcamos que este concepto es mucho más denso y rico, pudiendo ser desarrollado en un trabajo de dimensiones similares o mayores al nuestro.

entender claro al margen de la ciencia y la razón. Y cuando digo “ojalá”, andá a saber si no estoy diciendo una idiotez. Probablemente la única áncora de salvación sea la ciencia, el uranio 235, esas cosas. Pero además hay que vivir. (Cortázar, *Rayuela*, 1987).

Entonces, hurtando metafóricamente a Cortázar, es la posibilidad de combinar el “vivir” con el “uranio 235”, de comunicar la vivencia con la ciencia. Es el desafío de experimentar y de *estar* en el mundo histórico, pero a su vez de pensarlo y de construirlo –o de transformarlo concretamente-, de objetivarse de la vivencia y mantener bajo sospecha el carácter de racionalidad del mundo y de su “progreso ilimitado”¹⁷.

Evocando la Tesis I *Sobre el concepto de historia*, Benjamin realiza una atrayente alegoría irónica sobre la relación entre el materialismo y la teología. Un “autómata” u homúnculo es al que se llama “materialismo histórico”. Pero es justamente “al que se llama materialismo histórico”, al que se lo nombra de esa forma, y no el “real” materialismo histórico. Esa etiqueta alude, según Löwy, a los intérpretes y portavoces del marx-ismo de su época: la Segunda y Tercera Internacional. El autómata relatado por Benjamin tenía como característica principal ganar indefectiblemente cualquier partida de ajedrez, sin importar quién fuese su oponente –“[...] capaz de responder [...] a cada movimiento de su adversario y de asegurarse el triunfo.”- (Löwy, 2005)¹⁸. Para Benjamin, el materialismo histórico ideologizado por estos portavoces, dogmatizado en última instancia en ciertos supuestos marxianos considerándolos como verdades (marxistas) absolutas, se transmutaba en un método inefable que comprendía a la historia como una suerte de mecanismo que encauza de modo instantáneo a la victoria del socialismo. De acuerdo con esta perspectiva materialista “mecánica”, contra la que Holloway también aporta sus críticas, el desarrollo de las fuerzas productivas, el progreso económico y las leyes inquebrantables de la historia llevarían inevitablemente a la crisis última del capitalismo y al consecuente triunfo del proletariado (en la interpretación comunista) o a las reformas que modificarán gradualmente la sociedad –haciendo, de este modo, de la idea mesiánica un ideal, por lo tanto, en palabras neokantianas, una “tarea infinita” inalcanzable- (exégesis socialdemócrata)¹⁹. Pero este homúnculo no es apto para “ganar la partida”: no puede

¹⁷ Podemos aludir a la inversión adorniana de la filosofía kantiana. Se trata de seguir este tipo de filosofía, pero con la preeminencia ahora del objeto y no del sujeto, reflejando así al sujeto en la trama de las relaciones sociales para repensar, en lugar de dominar, la lógica de las relaciones existentes en la sociedad capitalista. De este modo, se intenta no subordinarse a esas relaciones sino reconfigurarlas al remitirse al material socialmente construido para transformarlo.

¹⁸ De aquí en adelante, las citas sobre las tesis *Sobre el concepto de historia* serán extraídas de la traducción expuesta por Löwy (Löwy, 2005), y las pondremos en cursiva y entre comillas. Sólo las excepciones a esta regla serán referenciadas específicamente.

¹⁹ Este materialismo “mecánico” de la *izquierda* tenía también la creencia en el apoyo de las masas como asegurado de antemano, cuestión, en parte, que llevó al fetichismo del partido (Holloway, 2002), considerado como fin en sí mismo, y al sometimiento de esas masas y a los partidos obreros a un aparato burocrático incontrolable, además de una pasiva “política de espera” de la revolución. En esta nota podemos hacer alusión

interpretar apropiadamente la historia, es decir, luchar contra la visión de la *historia de los opresores*; tampoco consigue vencer al propio enemigo histórico, las clases dominantes —el fascismo en 1940, la “medianoche en el siglo”²⁰ como dice Löwy rescatando las palabras de Victor Serge, momento en el que Benjamin escribe sus tesis—. Por ello que el materialismo necesita de la teología, del espíritu mesiánico, de ese “[...] *enano giboso, maestro en el arte del ajedrez, que por medio de cordeles dirige la mano del muñeco [...]*”, oculto dentro de la máquina frente a la que se encuentra el autómatas. Es sugestiva la aclaración de Benjamin: “[El materialismo histórico] *Puede desafiar intrépidamente a quien sea si toma a su servicio a la teología, hoy, como es sabido, pequeña y fea y que, por lo demás, ya no puede mostrarse.*”. El “hoy” nos remite, como dijimos, a la “medianoche en el siglo”, a 1940, al oscuro momento de la historia contemporánea. Y también alude a una época cúspide del racionalismo, en la que la teología, como el enano que se encuentra oculto en la máquina, “ya no puede mostrarse” y que es “pequeña y fea” frente a la grandilocuencia e incredulidad de la razón supuestamente secularizada, profana y desmitificada²¹. La teología sólo puede actuar de forma subterránea, oculta en el interior del materialismo histórico. Esto no significa que la teología maneje sus hilos, sino que entre ella y el materialismo histórico hay una complementariedad dialéctica: el autómatas es controlado a manera de instrumento por el enano giboso, pero éste a su vez está al servicio del autómatas; ambos se necesitan uno al otro, son mutuamente y al mismo tiempo amo y servidor.

Fundamental entonces preguntarnos: ¿qué es la teología para Walter Benjamin? Analizando el planteo de Löwy, Benjamin no considera a la teología como una finalidad en sí misma, como una mera contemplación de las verdades eternas ni es, siguiendo su etimología, la reflexión de la naturaleza del Ser divino: la teología “está al servicio” de la lucha de los oprimidos. Debe contribuir a restituir la fuerza volcánica, mesiánica y revolucionaria del materialismo histórico reducido a un materialismo “mecánico” y autómatas. Y nuevamente enfatizamos: esto no quiere decir que, unilateralmente, la teología sea la que porte “las luces” para iluminar al obnubilado materialismo histórico o viceversa, sino que hay entre ambos un

también a Rosa Luxemburg -en conexión con Benjamin-, quien consideraba que la conciencia de clase -y en consecuencia el conocimiento- resultaba en primer lugar de la práctica de la lucha, de la experiencia activa de la clase obrera, en férrea oposición a la visión común de Kautsky y el Lenin del *¿Qué hacer?* según la cual el conocimiento, o la conciencia socialista, es algo que los intelectuales o teóricos deben introducir en la clase “desde afuera” a partir de una vanguardia.

²⁰ En términos historiográficos, se alude a la derrota de la España republicana, el pacto germano-soviético “Molotov-Von Ribbentrop” y la ocupación de Europa por el Tercer Reich, por nombrar los elementos, entre otros, más oscuramente simbólicos bajo la sombra general del fascismo.

²¹ Decimos “supuestamente” ya que una de las tesis —o doble tesis— más celebradas y contundentes sostenida por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* es, justamente, la que afirma “[...] el mito es ya Ilustración; la Ilustración *recae en mitología*” (Horkheimer y Adorno, 2006; las cursivas son mías).

constante movimiento dialéctico de necesidad recíproca para la comprensión del pasado y para la acción presente y futura. En relación a ello, la noción *redención* es central: significa para Benjamin la rememoración histórica de las víctimas del pasado, pero no sólo como redención individual sino como reparación colectiva en el terreno de la historia. Para él, este tipo de rememoración, con una cualidad teológica redentora, es capaz de “desclausurar” el sufrimiento aparentemente definido de las víctimas del pasado. Para que la redención pueda producirse, es indispensable la reparación del sufrimiento, de la ruina, de la acumulación de escombros pasados de las generaciones vencidas, y la realización de los objetivos por lo cuales lucharon y no lograron alcanzar. Se trata de la *emancipación* de los oprimidos de la historia a partir de la acción redentora en el presente. A propósito, destaca Löwy: “[...] No hay Mesías enviado del cielo: nosotros mismos somos el Mesías y cada generación posee una parte del poder mesiánico que debe esforzarse por ejercer” (Löwy, 2005, p. 59). Es decir, la misión mesiánica incumbe no a Dios sino en su totalidad a las generaciones humanas, a un Mesías colectivo. Y cuando decimos en su “totalidad”, no sólo nos referimos a una redención como auto-redención, sino que también aludimos a que la redención de las generaciones presentes también tiene un mandato del pasado, una “reivindicación (*Anspruch*) de las víctimas de la historia” (Löwy, 2005), tanto de individuos “grandes” como “pequeños”, considerando una historia “integral” que no excluya ni censure ningún detalle²². Se intenta, entonces, no sólo “salvar del olvido a los vencidos” sino “consumar su combate emancipatorio” para ganar la partida contra un contrincante poderoso y peligroso.

Por su parte, la noción de lucha de clases en Benjamin es singular. Deben producirse efectivas transformaciones materiales para la salvación a partir de esa lucha, pero a su vez Benjamin otorga gran importancia a las fuerzas espirituales y morales en la misma: como lo afirma en su Tesis IV, la fe, la perseverancia, el coraje se encuentran dentro de ellas. Como lo remarcamos anteriormente, hay por lo tanto en Benjamin una dialéctica entre lo material y lo espiritual, que en este caso se manifiesta también en la lucha de clases, desbordando el determinismo unilateral o mecanicista del modelo de la infraestructura y la superestructura. Como afirma Löwy: “...la apuesta de la lucha es material, pero la motivación de los actores sociales es espiritual.” (Löwy, 2005). Es en la lucha de clases donde se puede comprender el presente, el pasado y el futuro, como así el nexo que los une; es el lugar donde coinciden teoría y praxis. Por ello que a Walter Benjamin lo que le interesa del pasado no es el desarrollo y la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, las formas de

²² A la manera del “cronista” en el ejemplo que Benjamin usa en la Tesis III, en relación a cierta dimensión ética o de imperativo categórico kantiano en el autor.

propiedad o de Estado, entre otros temas marxianos, sino “la lucha a muerte entre opresores y oprimidos, explotadores y explotados, dominantes y dominados” (Löwy, 2005). De este modo, la historia es desvelada como una sucesión de victorias de los poderosos contra las clases subordinadas, al ser percibida por Benjamin “desde abajo”, desde la orilla de los vencidos. Destacamos también, por otra parte, la característica *anacrónica* –mencionada en particular por Ricardo Forster en relación al conjunto del pensamiento benjaminiano (Buchenhorst y Vedda, 2007, p. 55)- de esta noción de lucha de clases: cada nuevo enfrentamiento de los oprimidos pone en entredicho no sólo el sometimiento actual, sino también esas victorias de los poderosos en el pasado porque debilitan la legitimidad del poder de las clases dominantes, tanto pretéritas como presentes. La relación entre el pasado y la actualidad es nuevamente dialéctica, siendo así que el presente tenga posibilidades de clarificar el pasado y éste, en su iluminación, se convierta en una potencia en la actualidad. En otros términos, en contraposición a la concepción historicista-positivista de la historia en la que el historiador se presume como neutral, accediendo a los “hechos” de forma directa para representar el pasado “tal como sucedió”, corroborando de ese modo la historia de los vencedores, Benjamin enfatiza en los “momentos de peligro” que despabilan esa visión indolente. Son en esos momentos donde se disuelve la ilusión de la historia como progreso incesante, ya que, en el riesgo de una derrota en el presente, “agudiza la sensibilidad a las derrotas anteriores, suscita interés por el combate de los vencidos y estimula una mirada crítica sobre la historia” (Löwy, 2005). En ese momento de peligro se encuentra la oportunidad *relampagueante* para que el historiador, o el revolucionario, al percibirla como única la salva del *olvido* -o la carga de *memoria*-, y con ello pueda devolverle a la historia la capacidad de crítica del orden establecido, desligándola de su conformismo.

Se trata de “[...] *cepillar la historia a contrapelo*”, de la negativa a unirse, en principio, al progreso indefinido de la historia que ha dejado atrás demasiados “escombros”, demasiadas víctimas sin redención. Esta fórmula tiene, a su vez, dos sentidos: uno histórico, tratándose de ir en contra de la marea oficial de la historia para oponerle la versión de los oprimidos; y uno político o actual, en el sentido que la redención o revolución sólo se producirá luchando contra la corriente, ya que siguiendo el curso oficial de la historia se provocarán “nuevas formas de barbarie y opresión” (Löwy, 2005). La reflexión de Benjamin se sitúa también en relación al “...reverso bárbaro [...] de la cultura, ese botín que pasa de vencedor a vencedor...” (Löwy, 2005). Con esto alude a que todo documento de cultura²³, en su forma histórica, no podría

²³ Ejemplos visibles, por nombrar algunos, podrían ser lo templos religiosos, monumentos públicos, o las pirámides egipcias construidas bloque por bloque por el cuerpo de los esclavos. Podemos mencionar también una

existir sin el trabajo ignorado de los “productores directos” -esclavos, obreros, campesinos, entre otros-, que se encuentran excluidos del uso o deleite de esos mismos bienes culturales. Por ello que estos documentos son, a su vez, “documentos de barbarie” -“*Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie.*” (Benjamin, 1989, p. 182)-: emergieron de la desigualdad y sumisión política y social, y su transferencia se ejecuta por medio de la coerción por parte de la élite dominante de una época particular para apropiarse de la cultura precedente e incorporarla a su sistema total y cerrado. Pero es interesante, a su vez, subrayar la potencialidad de la cultura para Benjamin: en lugar de ser algo conservador, las obras culturales son, explícita o implícitamente, hostiles a la sociedad capitalista. Aunque su “preservación” se liga dialécticamente a su destrucción: se trata de desentrañar los momentos utópicos o subversivos ocultos en la “herencia” cultural, actualizándolos para hacer estallar la reificación de la cultura oficial.

La contundente imagen del Ángel de la Historia de la Tesis IX nos esclarece, sin más, la visión del progreso en Benjamin: este Ángel “querría detenerse, curar las heridas de las víctimas aplastadas bajo la acumulación de ruinas, pero la tempestad [el progreso] lo arrastra de manera inexorable hacia la repetición del pasado: nuevas catástrofes, nuevas hecatombes, cada vez más vastas y destructivas” (Löwy, 2005, p. 104). El progreso no sólo es algo indetenible, sino también, como la tempestad, un fenómeno regido por leyes naturales inmodificables. Aunque, al igual que Horkheimer y Adorno, Benjamin distingue, a manera de una “dialéctica del progreso”, entre el progreso de los conocimientos y las aptitudes, en un sentido más *técnico*, y el progreso de la humanidad misma, con una dimensión moral, social y política irreductible al primer sentido. Puede haber regresiones en una esfera, que llevan a nuevas catástrofes, y avances en la otra, que produzcan nuevas emancipaciones, dentro del movimiento heterogéneo de la historia y la civilización. En cuanto a la vertiente del progreso de la humanidad misma, ésta no podría producirse sin la redención; y, a su vez, la redención alude a lo que Löwy denomina “cita revolucionaria” en Benjamin: refiere a que la revolución es la interrupción de la repetición, del tiempo cíclico, del eterno retorno, y la aparición del cambio más intenso. Podríamos aludir a que, parafraseando a Cortázar, se trata de “entrar en mitad de las fiestas”, de poner ese “sapo verde” en la “cabeza de la relampagueante dueña de casa”, de interrumpir la historia y presenciar, de una vez y “sin horror”, “la venganza de los

cierta lógica en las “7 maravillas del mundo”: monumentos excepcionales construidos por el hombre y su ambición desmedida para dominar la naturaleza o conseguir la inmortalidad -asemejarse a los dioses-, pero que han sido fundamentalmente construidos por los oprimidos (esclavos principalmente). Estas maravillas finalmente no han resistido (excepto, y sólo en parte, las pirámides egipcias) a la naturaleza (por ejemplo, fuertes terremotos), pero dialécticamente podemos recordar a la manera benjaminiana su intento por conseguir lo imposible, lo infinito -la inmortalidad de los dioses a lo largo de la historia-.

lacayos”, de los oprimidos. Es decir, esa aparición del cambio es un salto dialéctico fuera del *continuum*, en primer lugar hacia el pasado, que contiene lo actual -o el “tiempo actual”-, y posteriormente hacia el futuro, para hacer estallar, explotar el *continuum* con este pasado arrancado de su contexto y “cargado” de momentos actuales. Inclusive con la rememoración, se intenta hacer construcciones o “puentes” de constelaciones –las “*astillas del tiempo mesiánico*”- que vinculen el pasado y el presente, logrando “mónadas” como conjunto cristalizado de tensiones y concentradas de totalidad histórica²⁴. “*Es el salto del tigre hacia el pasado*” que consiste en captar esa constelación momentánea y fugaz, salvar el legado de los oprimidos e imbuirse en él para trabar el mecanismo de la debacle del presente, el Yonder del “aquí y ahora”. “Saltando” hacia *Rayuela* nuevamente:

Hablábamos de Morelli, me parece. Y para empalmar con lo que decías se me ocurre que ese famoso Yonder no puede ser imaginado como futuro en el tiempo o en el espacio. Si seguimos ateniéndonos a categorías kantianas, parece querer decir Morelli, no saldremos nunca del atolladero. Lo que llamamos realidad, la verdadera realidad que también llamamos Yonder (a veces ayuda darle muchos nombres a una entrevisión, por lo menos se evita que la noción se cierre y *se acartone*), esa verdadera realidad, repito, no es algo por venir, una meta, el último peldaño, el final de una evolución. No, *es algo que ya está aquí*, en nosotros. (Cortázar, *Rayuela*, 1987: 447-448; las cursivas son mías).

Se intenta romper ese *continuum* de las formas de opresión con la tradición de los oprimidos, que es discontinua al componerse de momentos excepcionales, transformadores. Se considera una apertura de la historia, de un poder “mágico” de apertura (Löwy, 2005, p. 157) como praxis humana capaz de producir lo nuevo, pasando de un tiempo de la necesidad a un tiempo de las posibilidades. Como así también lo reconoce Holloway, se considera un marxismo de lo imprevisible, donde el futuro no se conoce de antemano; siendo así que la praxis humana se la considere como una *apuesta* en el sentido de Pascal, en la que no hay garantía prefijada de victoria. Pero también se trata, dialécticamente, de captar la continuidad de la tradición de los oprimidos, tejiendo en la urdimbre del presente esos hilos olvidados del pasado.

Negatividad, lucha, apertura: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*

La fuerza del grito

“En el principio es el grito. Nosotros gritamos.” (Holloway, 2002, p. 13). Con esta consigna comienza *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. No es para nada inocente: plantea ya

²⁴ Que a su vez prefiguraría la historia universal de la humanidad salvada, al ser un prontuario de toda la historia de la humanidad en cuanto historia de la lucha de los oprimidos.

un punto de partida epistemológico, que es la “oposición, la negatividad, la lucha”. No podría comprenderse este comienzo si no es con la no-identidad adorneana, desarrollada anteriormente; la “disonancia” que puede tomar muchas formas y que surge de la experiencia cambiante de los sujetos. Y esa negación, el *grito*, se da en relación al mundo captado como falso, percibido como negativo. Es decir, como subrayábamos anteriormente, que en lugar de definir el objeto, el “mundo”, por medio de la identificación para categorizarlo, inmovilizarlo, sujetarlo a conceptos-fetichismo desligados de la realidad, lo que se intenta es, en primer lugar, la comprensión conceptual de la cosa para advertir su momento individual en relación no con otras cosas sino en y a través de ellas, advirtiendo el antagonismo como momento del propio concepto. Se trata de comprender al objeto como modo de existir del sujeto, siendo en ese proceso la praxis humana constituyente del mundo social y del hombre como ser social; de esta forma y no de otra puede reconocerse al hombre y sus relaciones sociales en la realidad, desnaturalizándola y revelando su génesis social-histórica. Por ello que, a partir de esta senda, es posible negar la inmediatez de las cosas, ese mundo considerado como falso.

Holloway enfatiza también en el *nosotros*, en un sujeto ubicuo: según su perspectiva, éste es el punto de partida en lugar del *yo* que presupone una individualización, una afirmación de la individualidad de los pensamientos y de los sentimientos (Holloway, 2002). Ese nosotros se encuentra más en la orilla de los interrogantes que en la de las respuestas, ya que, afirmar el aspecto social del grito pero sugiere la naturaleza de esa socialidad como una pregunta. Comenzar por el nosotros significa preguntarse por el sujeto en y a través del objeto; en las palabras de Adorno, es interrogarse por la “verdadera *Erfahrung* filosófica”, una experiencia que entre en contacto con el objeto pero que, a su vez, se encuentre intermediado por la posibilidad de su conocimiento, sin dejar lugar a la escisión del mismo para explicarlo o analizarlo. A su vez, ese nosotros no es un sujeto trascendente o puro a modo kantiano, sino que es en primer medida un sujeto *antagónico* (Holloway, 2002) que emerge de una sociedad conflictiva, de falta de unidad, al haber una escisión entre sujeto y objeto no reconciliados en ella; donde se desarrolla una contradicción que, a su vez, se intenta suprimir a través de la identificación de la diferencia, como mencionábamos anteriormente. El sujeto antagónico mismo es autocontradictorio al no ser externo contra el mundo; alcanza el interior del nosotros dividiéndolo en contra de sí mismo, tratándose por ello de negar la propia negatividad de la existencia. Y es en relación a esta negatividad que Holloway enfatiza en la “fuerza teórica” del grito: “El grito implica una tensión entre lo que existe y lo que podría posiblemente existir” (Holloway, 2002). El grito es “extático”: sale de sí mismo hacia un futuro no definido. Con esto aludimos nuevamente a la no identidad adorneana, es decir, la identidad, como la

sociedad, existe en tensión con lo que no es, con la no identidad; hay una presencia antagónica en ese movimiento de lo que *todavía no es* con lo que es. Y el grito es una “explosión de la tensión”, un estallido de la no-identidad contenida en la identidad pero explotando a través de ella; por ello que su fuerza teórica depende de su existencia presente como posibilidad.

“El” Estado, “el” poder

Invirtiendo la consigna que titula su trabajo, Holloway alude a que “Cambiar el mundo tomando el poder” es equivalente a cambiar el mundo por medio del Estado; predominado esa noción a lo largo del pensamiento revolucionario por más de un siglo (Holloway, 2002). Señala el autor que “[...] El debate que hace cien años sostuvieron Rosa Luxemburg y Eduard Bernstein sobre “reforma o revolución”, estableció claramente los términos que dominarían el pensamiento sobre la revolución durante la mayor parte del siglo veinte” (Holloway, 2002, p. 27). De acuerdo a nuestro desarrollo²⁵, de forma acotada se puede considerar a la reforma como una transición por etapas hacia el socialismo, al que se arribaría mediante la victoria en elecciones y la inyección del cambio por vía parlamentaria. En cuanto a la revolución, podemos decir brevemente que se la considera como una transición más acelerada, lograda a partir de la toma del poder estatal y la introducción de un cambio radical que se lleva cabo por el nuevo Estado. Por lo tanto, el medio es común a ambos: abocan sus fuerzas en el Estado considerado como el instrumento estratégico para cambiar la sociedad, teniendo en cuenta su toma como “el golpe de gracia” para consolidar la revuelta social y las diversas luchas. Es decir, estas visiones revolucionarias inspiradas por el marxismo se atienen a una visión instrumental del Estado, considerándolo como una herramienta de la clase capitalista.

Es en este sentido que la relación entre el Estado y la clase capitalista es considerada como *externa*: en un primer momento, la clase capitalista domina el Estado según sus intereses, y luego del cambio revolucionario será la “clase trabajadora” la que lo manipule según sus propias inclinaciones. De modo que esta perspectiva reproduce, en cierto grado, el aislamiento o autonomización del Estado de su contexto social; no lo considera como un nodo más en una red de relaciones sociales, en las que el trabajo se encuentra organizado de determinada forma, es decir, sobre una base capitalista de la que es parte el Estado. El derivado de esta lógica no es más que la fetichización del Estado, de su abstracción de las relaciones sociales y de poder en las que está sumergido y su consecuente vivificación como actor autónomo²⁶. Por otra parte, el

²⁵ Ver nota 18.

²⁶ Fenómeno que Weber desentrañaba también en el capítulo I “Conceptos sociológicos fundamentales” de *Economía y Sociedad (esbozo de sociología comprensiva)* (Weber, 1969). En pocas palabras, aquí no sólo

Partido tiene un rol central en esta visión: para la toma del poder del Estado es necesaria la instrucción en el poder mismo y su construcción. De este modo, “[...] Lo que al comienzo era negativo (el rechazo del capitalismo) se convierte en algo positivo (la construcción de instituciones, la construcción del poder)” (Holloway, 2002, p. 33). Se establece no sólo una instrumentalización de la lucha de clases con su disciplinamiento, sino también una jerarquización para alcanzar unidimensionalmente el objetivo final, absorbiendo e identificando la diversidad de conflictos, contradicciones, intereses y perspectivas particulares en la figura del Partido y su programa. En términos adorneanos, el excedente es negado en la totalidad falsa no reconciliada, ya que los fragmentos y particularidades son asimilados por la síntesis que define e identifica las diferentes no-identidades. Por lo tanto, esta perspectiva reemplaza un tipo de poder por otro - “[...] primero ganamos el poder y *luego* creamos una sociedad valiosa para la humanidad” (Holloway, 2002, p. 36)-, reproduciendo su circularidad.

En respuesta a ello, el autor insiste en que la revolución significa tomar el poder para anularlo, en crear un espacio de *anti-poder* que corresponde a un debilitamiento del proceso que concentra el descontento en el Estado. Es un área difusa de conflicto y altamente contradictoria, en la que no predominan las relaciones de poder sino su negación. Y en esta negación, el grito, se apunta al *hacer* que, en una sociedad opresiva, “no es inocente ni positivo: está impregnado de negatividad porque es hacer negado, frustrado, y porque niega la negación de sí mismo.” (Holloway, 2002, p. 45). El hacer o la praxis implica, en este sentido de negación, un cambio en la inmediatez objeto para trascender más-allá de lo dado. Pero no significa su desprendimiento de la teoría o el lenguaje, sino que se trata de comprender a ésta como parte de la práctica siendo ambas parte del movimiento total de esa negatividad práctica. Este movimiento implica el desenvolvimiento histórico continuo, siendo que la perspectiva del hacer-grito sea inevitablemente histórica y extática; no sólo se niega la totalidad percibida como falsa reconciliación entre sujeto y objeto, sino que al mismo tiempo se considera una proyección más-allá hacia una otredad posible. Como referíamos anteriormente, lo no-conceptual tiene un carácter constituyente sobre el concepto. Esta alusión adorneana se codifica en Holloway como un “hacer creativo” del sujeto, de la subjetividad, que niega tanto en el comienzo como en el fin de su proceso, es decir, en su totalidad. Por ello que *su definición es violenta*: se intenta inmovilizar lo contradictorio, encerrar, limitar y contener con ello el movimiento total de la negatividad práctica. Con la identificación se aquieta el hacer

construye y define “conceptos sociológicos fundamentales”, sino que en el transcurso del texto va deduciéndolos lógicamente, paso por paso, para dar cuenta de que, en última instancia, el Estado es una forma de relación social basada en acciones sociales recíprocas en lugar de ser una entidad abstracta, siendo entonces un fenómeno de estudio relevante para la Sociología.

mencionado, que es inherentemente social: forma parte de un “flujo social del hacer” a través del tiempo y el espacio, en el que el hacer pasado de los sujetos se transforma en el presente en los “medios del hacer” (Holloway, 2002). De este modo, el hacer es considerado por Holloway como la conformación material del nosotros, el entrelazamiento (conciente o inconcientemente) de los sujetos en el tiempo en el que hay un reconocimiento mutuo de cada uno como sujeto activo en el flujo social.

Ante todo, para Holloway el poder es “simplemente eso: facultad, capacidad de hacer”, y el hacer “implica poder, *poder-hacer*” (Holloway, 2002). Este poder-hacer es parte del “flujo social del hacer” que mencionábamos, y, siguiendo la argumentación del autor, cuando este flujo se fractura el dicho poder-hacer se transforma en su opuesto, en un *poder-sobre*. Es decir, se rompe el flujo cuando algunos individuos se adueñan de la proyección más-allá del hacer, de la “concepción”, y “comandan” a otros para que emprendan lo que ellos han imaginado. De esta forma se produce el “nosotros antagónico”, que se divide en los dominadores como los sujetos visibles de la historia²⁷ y los dominados como los sujetos invisibles desubjetivados. Si lo planteásemos en términos benjaminianos, el historiador positivista ayudaría a esa legitimación de la “historia de los vencedores” con el supuesto acceso de forma neutral y directa a los hechos para representar la historia “tal como sucedió”, visibilizando sólo los sujetos “excepcionales” con su poder como atributo principal, que portarían, hegelianamente, el Espíritu de la historia²⁸. Mientras que el poder-hacer es un proceso de unir el hacer de los diferentes sujetos en el flujo social del hacer, el poder-sobre es el proceso de su separación, de la des-unión del sujeto con el objeto. Al respecto, y recurriendo explícitamente a Marx, Holloway alude al desarrollo de la actividad enajenada del trabajador en el capitalismo: esta actividad se le vuelve extraña,

[...] que no le pertenece, el hacer como padecer, la fuerza como impotencia [...] su vida personal [la del trabajador] (y qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él. (Citado en Holloway, 2002, p. 54)

No sólo es un proceso de separación, sino de negación de la subjetividad: los que ejercen el poder sobre la acción de los otros les niegan el reconocimiento en el flujo social del hacer. En otras palabras, sin evitar acudir a las reflexiones de Benjamin, los *excluyen* de la historia; el reconocimiento mutuo se acota a los sujetos individuales con su poder como atributo extra-

²⁷ Algunos ejemplos paradigmáticos podrían ser Julio César, Napoleón o Hitler, los “poderosos” de la historia en los que el poder aparece como un atributo de un individuo, de un “yo” y no de un “nosotros”.

²⁸ Para mencionarlo a grandes rasgos, Napoleón era la figura que, para Hegel, representaba el capítulo póstumo de su *Fenomenología del Espíritu*. Cuando este líder hizo su entrada victoriosa en su ciudad, Hegel estaba convencido de haber visto “el espíritu del mundo [...] montado a caballo” (citado por Löwy y Varikas en Holloway et al., 2007, p. 95).

ordinario, produciendo una limitada “historia de los poderosos”. Y como ya advertía Adorno, es en la sociedad capitalista donde se produce esta separación de la constitución del objeto respecto de su existencia. Lo “hecho” existe ahora en una “autonomía duradera” respecto del “hacer” que lo constituyó (Holloway, 2002). Si desde la perspectiva del flujo social del hacer la existencia de un objeto es un momento pasajero en el flujo de la constitución subjetiva -el hacer-, el capitalismo depende de la mutación de ese momento breve en una objetivación duradera. Pero esta autonomía duradera es ilusoria, aunque real, o en términos de Adorno: “la separación de sujeto y objeto es real e ilusión” (Adorno, 2003, p. 144). Es verdadera porque la separación de lo hecho en relación al hacer, y de éste con los medios del hacer, es un proceso de real de escisión, una ilusión real que efectivamente se produce. Y es falsa ya que esa escisión no es una “invariante”, no se la debe hipostasiar como tal. Es decir, al definir lo hecho como propiedad privada se niega la socialidad del hacer, pero a su vez la propiedad privada -la cosa- nunca deja de depender de esta socialidad del hacer -las relaciones sociales entre sujetos-. La definición de lo hecho como “cosa” fragmenta el flujo social del hacer en una multitud de yoes escindidos, y niega la prioridad del hacer. En otras palabras, “Toda reificación es un olvido” (Horkheimer y Adorno, 2006, p. 275), se olvida el hacer que creó la cosa y ésta se erige por sí misma. Es el valor de esta cosa fetichizada, o fetichismo de la mercancía, el que genera la autonomía respecto del hacer; el valor, la negación cristalizada del hacer, es el sujeto en la sociedad capitalista (Holloway, 2002), y es en su forma equivalente y universal, el dinero, cuando divorcia y fragmenta las vidas de los individuos y de su *poder-hacer* para volverlas a unir en un todo falso no reconciliado a partir del *poder-sobre*.

El grito no existe sólo como rebelión en contra de la negación del poder-hacer que se halla en la forma del poder-sobre, es decir, en la forma de ser negado; el grito también tiene una materialidad, ya que, como mencionábamos, lo hecho depende del hacer, la negación no puede ser sin lo negado. Siguiendo el argumento de Holloway: “Lo que existe depende para su existencia de lo que existe sólo bajo la forma de su negación. Ésta es la debilidad de cualquier sistema de dominio y la clave para comprender su dinámica. Ésta es la base de la esperanza.” (Holloway, 2002, p. 64). A partir de esta lógica, el poder-sobre no es más que la transmutación del poder-hacer y, de ese modo, es plenamente dependiente de él. La “lucha del grito” es entonces la lucha para *liberar el poder hacer* –hacer o trabajo útil, creativo- *del poder-sobre* -trabajo abstracto-, la lucha para liberar el hacer del trabajo enajenado, para liberar la subjetividad de su objetivación. No es una lucha de poder contra poder²⁹ de forma simétrica,

²⁹ Aludiendo a la expresión *contrapoder* de A. Negri. Advertimos que el debate Holloway-Negri que subyace a esta referencia escapa a los alcances de este trabajo.

construyendo un contra-poder para oponerse al poder dominante, enfatiza el autor, sino una lucha por reafirmar el flujo social del hacer, contra su fragmentación y negación. En otras palabras, la lucha por liberar el poder-hacer es una lucha para construir un *anti-poder*, para la disolución del poder-sobre y la emancipación del poder-hacer. A su vez, el anti-poder sólo puede existir como *lucha*: ejercer un poder-hacer que no se concentre en la creación de valor sólo puede hallarse en antagonismo con el poder-sobre.

Si la consigna de tomar “el” poder ya no es plausible, tampoco lo sería para el autor pensar el poder en términos de un antagonismo binario en el sentido de relación *externa*. Por ello que debe hacerse aquí una fugaz referencia a Michel Foucault, quien advertía, ya en la segunda mitad de la década de 1970, sobre la intromisión del poder en el sujeto mismo como relación interna que lo atraviesa, y a su vez como una multiplicidad de relaciones de fuerza:

[...] Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto a otro. El poder está en todas partes [...] viene de todas partes. Y “el” poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movibilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata a su vez de fijarlas. [...] el poder [...] es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada. (Foucault, 2008: 89).

A su vez, en términos foucaultianos, a esta multiplicidad de relaciones de fuerza corresponde una multiplicidad de resistencias presentes en las redes de poder, es decir, en el campo estratégico de las relaciones de poder. Ahora bien, cifrando esta referencia en términos de Holloway, esto sugiere “una multiplicidad sin fin de gritos” (Holloway, 2002); un modo en el que el grito se manifieste de distintas formas y por diferentes motivos. Y sin embargo, sobre esta base, se percibe en este autor una insistencia sobre un antagonismo binario entre el hacer y lo hecho. En el análisis foucaultiano -postestructuralista-, subraya, no hay movimiento sino que, metafóricamente, hay un paso de una fotografía fija a otra, de una pintura a otra en su estudio analítico. En Foucault, afirma Holloway, “no existe posibilidad de emancipación. La única posibilidad es una cambiante constelación de poder-y-resistencia sin fin.” (Holloway, 2002, p. 69). De este modo, si retomamos la crítica de Adorno a la lógica del pensamiento analítico que escinde sujeto y objeto (desarrollada más arriba), lo que cabría preguntarse sobre cualquier constructo teórico no es cuánto mejor ilustra el presente, sino cuánta potencialidad atesora para hacer estallar el dominio. Entonces, si lo planteamos en términos de Holloway, no se trata de desarrollar una teoría de los modos de objetivación, dominación, sujeción de los sujetos, sino de construir una teoría de la crisis de las formas de dominación como expresión del anti-poder. En este sentido, el marxismo, para Holloway, es ante todo una teoría (*finita*) de

la lucha³⁰. De este modo, retomando nuevamente las observaciones foucaultianas, la comprensión de las relaciones sociales a partir de su caracterización por un antagonismo binario entre el hacer y lo hecho, entre el poder-hacer y el poder-sobre, significa que ese antagonismo existe en la forma de una multiplicidad de antagonismos (Holloway, 2002), en una gran heterogeneidad del conflicto. La vuelta de tuerca que ejecuta aquí el autor refiere a tomar la multiplicación que da origen a esa multiplicidad; no la multiplicidad de identidades, sino el proceso de identificación que las genera. De esta forma, la lucha no es sólo externa, contra el capital, sino también interna, contra la propia identidad del sujeto atravesado por la multiplicidad de relaciones de fuerza. Sólo cuando se hacen estallar las categorías, los conceptos como el “poder”, se puede distinguir el poder-sobre como forma antagónica del poder-hacer, el poder como antagonismo que constituye y del que es parte el sujeto.

Apertura del mundo

En correspondencia con el *grito*, Holloway enfatiza en que el punto de partida se encuentra también en el trabajo, en los trabajadores en lugar del capital, y en la negatividad en lugar de la positividad; es comenzar por el autonomismo u *operaísmo* pero como *autonomismo negativo* y no positivo. A partir de ello, el trabajo existe como la negación del capital, es decir, como crisis; éste expresa la des-articulación extrema de las relaciones sociales, y de acuerdo a ello se puede comprender a la revolución, en un primer momento, como la intensificación de la crisis (Holloway, 2002). Subraya Holloway que la crisis es un punto crítico en la lucha de clases, “el momento en el cual la repulsión mutua del capital y del antitragajo (humanidad) obliga al capital a reestructurar su comando o a perder el control” (Holloway, 2002, p. 293). Para este autor, la crisis se encuentra esencialmente *abierta*: puede llevar tanto a una reestructuración del capital y a la instauración de un nuevo modelo de dominación, como no hacerlo. Es decir, en los términos de la sociedad capitalista, identificar la crisis con una reestructuración conlleva cerrar la posibilidad del mundo, desconsiderar la ruptura absoluta del capital; no sólo eso, sino también no tener en cuenta la lucha que implica la transición del

³⁰ Althusser ya refería en su ponencia de 1978 “*El marxismo como teoría finita*” acerca de los límites del marxismo en general y de Marx en particular. En este sentido, enfatizaba en ejercitar el pensamiento “más allá de Marx”, en contextualizar socio-históricamente sus reflexiones para no imponer, como el marx-ismo, sus ideas como absolutos dogmáticos fetichizados. Es decir, no atribuirle a una sola teoría con supuestos determinados, *finitos*, la explicación de la totalidad de las relaciones sociales, sino ver sus errores o limitaciones en la apertura de nuevos interrogantes. Por otra parte, en cuanto al marxismo como teoría de la lucha, no podemos dejar de aludir a las reflexiones de E. P. Thompson en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* donde, a manera de “programa de investigación” ya en 1963, se proponía comprender a la clase *no* como previa a la lucha, entendiendo al sujeto como en formación permanente. En esta lógica, Holloway se refiere a comprender la clase *en* lucha como sujeto heterogéneo, que se constituye en ese movimiento como proceso abierto y no predeterminado.

capital desde su crisis hasta su reestructuración. En lugar de ello, la crisis es, “más bien, la desintegración de las relaciones sociales del capitalismo” (Holloway, 2002, p. 294). La reestructuración no está asegurada de antemano, y la lucha del nosotros es contra esta reestructuración para “intensificar la desintegración del capitalismo”. Como mencionábamos, la crisis se moviliza a partir del rechazo mutuo entre el capital -poder-sobre- y el anti-trabajo -anti-poder-, a partir del “impulso hacia la libertad”; por ello que el primer momento de la revolución es esencialmente negativo. Nuevamente traemos a colación en que el punto de partida de Holloway es el grito, el *no*. El capital busca su reproducción y valorización con la cuantificación, descualificación y la identificación, y la respuesta del anti-capital, del trabajo, es el rechazo a la dominación, el grito. Ante esta fuga, el capital busca la recaptura del trabajo y para ello, como señalaba Marx, necesita de la doble naturaleza de su libertad: los trabajadores no sólo son libres de vender su fuerza de trabajo, sino que lo son en el sentido de no tener el acceso a los medios del hacer. Es con el establecimiento de la propiedad que la libertad se reconcilia con la dominación; la propiedad es la fórmula básica para recuperar a los que huyen del trabajo alienado (Holloway, 2002). En momentos de crisis, el capital se enfrenta más que nunca al anti-trabajo -el trabajo alienado que huye del trabajo alienado- para asumir su tarea de explotación. Y ese enfrentamiento implica una explotación más intensa y un encierro más profundo para apaciguar la no-subordinación del anti-trabajo, introduciendo para ello nuevas prácticas laborales y una extensión simultánea de la propiedad.

Si el capital, distingue Holloway, es el movimiento de separar, de fetichizar, el movimiento de negar el movimiento, la revolución es la acción contra esa negación, el movimiento social del hacer contra su propia negación. Allí es central el papel de la *memoria*: implica reunir la experiencia del movimiento colectivo y la oposición a su fragmentación (Holloway, 2002), para trenzar los fragmentos de la socialidad del hacer y crear formas sociales de articulación sobre una base diferente de la del valor. El movimiento de lo que existe en el modo de ser negado, de la no-identidad, existe también como el movimiento y proceso abierto de anti-fetichización, como la crisis de las formas reificadas. Por ello que también se halla como la crisis de la identidad del trabajo, de los trabajadores; la crisis de toda identidad, tanto del capital como del trabajo alienado, intensifica una anti-identidad. Es decir que la crisis de la identidad, del pensamiento identificante del que Adorno sospechaba, significa una “liberación de las certezas”, una exención de los dogmatismos. Lo que se halla en el modo de ser negado existe “como incertidumbre creativa contra-en-y-más-allá de un mundo cerrado, pre-determinado” (Holloway, 2002, pp. 304 y 305). De esta forma, el movimiento de la anti-identidad genera apertura hacia otro hacer al ir en contra y más allá; a su vez que este

movimiento se enlaza con la anti-política, como la afirmación de lo negado en toda su diversidad. Es la dignidad como “la auto-afirmación de los reprimidos y de lo reprimido, la afirmación del poder-hacer en toda su multiplicidad y en toda su unidad” (Holloway, 2002, p 305), dando cuenta de una gran diversidad de luchas contra la opresión, de millones de fragmentos y *particularidades* como “mundo con muchos mundos” de insubordinación, en la expresión de Matamoros (Holloway et al., 2007). No sólo revela esas luchas, sino que las articula y dialoga dentro del nosotros ubicuo en la lucha anónima por la dignidad. La anti-política en este sentido se mueve contra y más allá de la escisión del hacer que implica la “política”, en su separación de lo público y lo privado y en su orientación hacia el Estado.

¿Pero hasta dónde puede llegar esta apertura del mundo, en conexión con la consideración de un “sujeto ubicuo”, sin caer en un mero relativismo? ¿Hasta dónde el interrogante de Holloway “cómo cambiamos el mundo sin tomar el poder” puede quedar sin respuesta (“no lo sabemos”)? O en términos adorneanos, y manteniendo aún la incógnita en la ecuación, ¿se mantiene todavía en Holloway la posibilidad de la desaparición de la pregunta (Adorno, 1991) a partir de dar cuenta de las condiciones de la realidad y mediante una praxis humana?

Las potencialidades de la perspectiva de este autor pueden entenderse si la complementamos y la ponemos en diálogo, a nuestro juicio, con las “lecturas frankfurtianas” hasta aquí desarrolladas. Para Holloway, el problema de la lucha es trasladarse hacia una dimensión diferente de la del capital, hacia formas en las que el capital no pueda hallarse siquiera: “romper la identidad, romper la homogeneización del tiempo” (Holloway, 2002). Es decir, se intenta con ello percibir la lucha como un proceso continuo de renovación, como una lucha creativa moviéndose más allá de la identificación que produce el capitalismo. Se trata de una lucha por una creatividad sin limitaciones; no de la subordinación, y su consecuente empobrecimiento, de los diversos conflictos a un concepto instrumental de revolución considerándola como medio para tomar el poder. Y en esta lucha debería haber una “acumulación de prácticas de auto-organización oposicional” (Holloway, 2002), concebida como una ruptura acumulativa de lo lineal. De esta forma, considerando tanto su perspectiva “abierta” como también el mencionado “sujeto ubicuo” (este último no sólo ya en el plano espacial sino también en el temporal), el cual puede escapar continuamente al proceso de identificación que conlleva, en última instancia, a una totalidad totalizante; decíamos, estas potencialidades pueden aprovecharse si no se las priva del diálogo con una concepción de la historia relativa tanto a Benjamin como a Adorno. En este último sentido, se trata de considerar las “mónadas” adornianas como unidades no violentas del universo, unidades sin síntesis,

como conjunto cristalizado de tensiones y concentradas de totalidad histórica, con las que articular y actualizar las luchas tanto *pasadas* como *presentes* de los oprimidos en una “constelación”; es ésta una de las vías por la que pueda ser posible la realización de las “posibilidades acumuladas de deseos”, de las esperanzas incumplidas del pasado. Con ello se procura además considerar, de modo propiamente benjaminiano, la misión redentora del “Mesías colectivo” para salvar a las víctimas del *olvido*.

En otras palabras, y en conjunción con Holloway, se pretende fortalecer las discontinuidades en lugar de las continuidades, en pensar una “anti-política de eventos” en lugar de una política de la organización. Atreverse, sin más, a emprender el “salto de tigre hacia el pasado” y captar la fugaz constelación para romper “como un rayo” el *continuum* de las formas de opresión y sus mecanismos de reproducción, con la tradición de los oprimidos. De este modo, pretender no sólo la “irrupción en lo pequeño” haciendo saltar allí “las medidas de lo meramente existente” (Adorno, 1991, p. 102); sino también la iluminación de los eventos excepcionales y subversivos de esa historia sojuzgada como destellos contra el fetichismo, como “carnavales de los oprimidos” cargados de un poder “mágico” de apertura de la historia a lo nuevo. En consonancia con Holloway: “[...] Porque la revolución es la unificación explícita de constitución y existencia, la superación de la separación del es y el no-es, el fin de la dominación del trabajo muerto sobre el hacer vivo, la disolución de la identidad” (Holloway, 2002, p. 308). De esta forma, la revolución anti-identitaria es una “revolución sin nombre”, una revolución sin definición, que es incompatible con determinismos e identificaciones; pero donde allí también la acción emancipadora y redentora del pasado en el presente (el “aquí y ahora”) entraña tanto el peligro de fracaso como la esperanza de éxito. La incerteza y lo imprevisible supone un diagnóstico de las cuestiones de la realidad con que se tropieza. Pero es la *apuesta* a una determinada certeza la senda que conlleva a una praxis para obtenerla; la incerteza, lo imprevisible, la *apuesta* o “el futuro será lo que hagamos de él”: el final permanece abierto.

Hemos intentado reflexionar acerca de lo que supone la consideración de una “finitud” e “infinitud” del conocimiento, de un aprisionamiento conceptual o de su abertura más-allá de lo inmediato a la hora de una praxis histórico-social. Aventurarse a lo desconocido e imprevisible, a lo nuevo e incierto, implica riesgos. En esa intermitencia, el tránsito por la “empresa de lo imposible” supone la posibilidad de frustraciones y retrocesos. Más aferrarse por ello al seguro e infinito “Aleph” conlleva a borrar nuevos interrogantes que agrieten el horizonte conceptual hacia múltiples futuros posibles, abiertos; “infinita veneración” al perfecto orbe, pero “infinita

lástima” (infinito aburrimiento) en la privación de sorpresas. En este sentido, la *apuesta*, en su intermitencia entre la regresión y la emancipación, no borra del horizonte conceptual la esperanza de *redención*; al contrario, la motiva. Alcanzar lo imposible en esa apuesta supone que el “Yonder” no sea “algo por venir” sino algo “que ya está aquí, en nosotros”; supone, sin más, no renunciar a la *acción* emancipadora.

Bibliografía consultada:

- _ Adorno, Theodor (1962) *Prismas: La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona. Ariel.
- _ Adorno, Theodor (1991) *Actualidad de la filosofía*. Barcelona. Paidós.
- _ Adorno, Theodor (2003) *Consignas*. Buenos Aires-Madrid. Amorrortu.
- _ Adorno, Theodor (2008) *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid. Akal.
- _ Althusser, Louis (1978) “El marxismo como teoría finita” en *Discutir el Estado, posiciones frente a una tesis de Luis Althusser*. AAVV. Folios. Bs. As. 1983.
- _ Benjamin, Walter (1989) *Discursos interrumpidos I*. Bs. As. Taurus.
- _ Borges, Jorge Luis (1957) *El Aleph*. Bs. As. Emecé.
- _ Buchenhorst, Ralph y Vedda, Miguel (editores) (2007) *Observaciones urbanas: Walter Benjamin y las nuevas ciudades*. Bs. As. Gorla.
- _ Cortázar, Julio (1987) *Rayuela*. Bs. As. Sudamericana / Sudamericana - Planeta.
- _ Foucault, Michel (2008) *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Bs. As. Siglo XXI.
- _ Holloway, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Bs. As. Universidad Autónoma de Puebla y Herramienta.
- _ Holloway, John; Matamoros, Fernando y Tischler, Sergio (compiladores) (2007) *Negatividad y revolución: Theodor Adorno y la política*. Bs. As. Universidad Autónoma de Puebla y Herramienta.
- _ Holloway, John; Matamoros, Fernando; Tischler, Sergio (compiladores) (2008) *Zapatismo: Reflexión teórica y subjetividades emergentes*. Bs. As. Universidad Autónoma de Puebla, Herramienta e Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- _ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (2006) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid. Trotta.
- _ Löwy, Michael (2005) *Walter Benjamin: Aviso de incendio*. Bs. As. Fondo de Cultura Económica.
- _ Lukács, Georg (1969) *Historia y conciencia de clase*. México. Grijalbo.
- _ Luxemburg, Rosa (1976) “Reforma o revolución” (1900) en *Obras escogidas, T.1*. Bs. As. Pluma.
- _ Thompson, E. P. (1989) Prefacio a *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona. Crítica.
- _ Weber, Max (1998) *Economía y sociedad*. México. Fondo de Cultura Económica.
- _ Weber, Max (2006) *Ensayos sobre metodología sociológica*. Bs. As. Amorrortu.