

# LA TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN INTERSTICIAL DE JOHN HOLLOWAY\*

*John Holloway: The Theory of Interstitial Revolution*

ANA CECILIA DINERSTEIN\*\*

[ttessiss@gmail.com](mailto:ttessiss@gmail.com)

Fecha de recepción: 22 de diciembre de 2018

Fecha de aceptación: 8 de febrero de 2019

## RESUMEN

La obra de John Holloway abarca cuatro décadas de desarrollo intelectual y compromiso con el cambio radical. Su trabajo se desarrolló en el contexto de la Conferencia de los Economistas Socialistas y fue fundamental para la creación del Marxismo Abierto. Este artículo presenta lo que voy a denominar la teoría de la revolución intersticial la cual, parafraseando a Holloway, produjo una “grieta” en las teorías y praxis marxistas, autónomas y radicales. Comienzo con un relato de la vida y la trayectoria intelectual de John Holloway para marcar los caminos a través de los cuales se comienza a articular esta teoría crítica, a través de un trabajo de años. Luego discuto su “teoría de la revolución intersticial”. Concluyo que el trabajo de Holloway es pionero tanto para la teoría crítica como para la praxis anticapitalista.

*Palabras clave:* teoría crítica, revolución, Holloway.

## ABSTRACT

John Holloway's work spans over four decades of intellectual development and commitment to radical change. Holloway develops his ideas through ongoing dialogues, conversations, debates and discussions with both Marxists and radical scholars and students, and social movements and activists, worldwide. His work developed within the context of the Conference of Socialist Economists (CSE) and was foundational for the establishment of Open Mar-

---

\* Originalmente publicado como Ana Cecilia Dinerstein, “John Holloway: The Theory of Interstitial Revolution”, en B. Best, W. Bonefeld and Ch. O’ Kane (eds.) *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory*, Vol I, Chapter 32, Londres: SAGE, 2018, págs 533-549. Traducción: Rogelio Mujica Regalado. Correo electrónico: [rogelio-mujica@hotmail.com](mailto:rogelio-mujica@hotmail.com). Revisión técnica: Ana C. Dinerstein. Derechos de autora y traducción del capítulo adquiridos por la autora. Copyright Clearance Centre, SAGE, Orden Nro. 11782120, 14/1/19.

\*\* Professor of Sociology in the Department of Social and Policy Sciences, University of Bath.

xism. The chapter focuses on Holloway's theory of interstitial revolution which, paraphrasing Holloway, has produced a 'crack' in Marxist praxis. I start with an account of Holloway's life and intellectual trajectory. Then, I discuss his theory of interstitial revolution. I conclude that for critical theory as a critique of capital, Holloway's work is groundbreaking.

Keywords: critical theory, revolution, Holloway.

## 1 VIDA Y TRAYECTORIA INTELECTUAL

John Holloway nació el 26 de julio de 1947 en Dublín, Irlanda. Estudió Derecho, obtuvo su título de grado en Estudios Superiores Europeos en el *College of Europe* y realizó su doctorado en Ciencias Políticas en la Universidad de Edimburgo. Fue profesor de Ciencia Política en dicha Universidad hasta su traslado a México en 1991. Una vez en Puebla, una ciudad colonial española, se estableció como profesor en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, donde actualmente (mayo de 2019) imparte cursos de posgrado, y edita "Bajo el Volcán", la revista del posgrado en sociología de la misma universidad.

Holloway comenzó su relación intelectual con la Escuela de Frankfurt cuando leyó "El Hombre Unidimensional" de Herbert Marcuse, en 1967. Pero no fue hasta que leyó la obra del filósofo Alemán Ernst Bloch que entró en el dominio de la Teoría Crítica y del marxismo. Holloway se topó con la filosofía de Bloch en 1968, cuando un amigo que estudiaba en la Universidad de Tubinga, donde Bloch trabajó desde 1961 hasta su muerte en 1977, le recomendó los textos de dicho pensador, de manera que los leyó antes de leer "El Capital" de Karl Marx. Más tarde, estudió la teoría de Theodor W. Adorno en la década de 1970 y continuó trabajando con dicho entramado, alentado por Richard Gunn y Werner Bonefeld, fundadores del marxismo abierto, a finales de la década de los 80's y principios de los 90's, para luego continuar la travesía junto con sus colegas de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla en las décadas de 1990 y del 2000.

En 1974, Holloway se unió a la CSE, creada como foro internacional no sectario para el debate teórico-político marxista, y como respuesta a la necesidad de desarrollar una crítica socialista de la ortodoxia marxista en el Reino Unido. Los años de Margaret Thatcher provocaron intensos debates sobre la globalización y la internacionalización del Estado-nación entre los diversos grupos de la izquierda

británica. La CSE buscaba comprender la relación entre la política interna nacional y los acontecimientos internacionales, y el carácter del Estado capitalista, y potenciar la crítica marxista del capital, en un contexto marcado por una economía mundial crecientemente globalizada.<sup>1</sup>

En el contexto del debate sobre el estado al interior de la CSE, Holloway elaboró la conceptualización del Estado como forma política de relaciones sociales definidas, junto con otros y otras marxistas y en distinción con aquellos enfoques que tendían a considerarlo como una institución política y argumentó que “la internacionalización del capital había socavado la capacidad del Estado para servir a los intereses del capital ‘nacional’.”<sup>2</sup> Holloway coincidió con otros miembros de la CSE (Hugo Radice, Sol Picciotto y Simon Clarke) en la importancia de plantear “la cuestión de la relación entre la lucha de clases y la reestructuración del capital”<sup>3</sup> y la necesidad de reintroducir la lucha de clases como algo intrínseco –más que externo– al análisis del Estado.

El Grupo de Estudios sobre el Estado de la CSE fue influenciado por el debate alemán sobre la Derivación del Estado (DADS), cuyos miembros, como por ejemplo Joachim Hirsch y Heide Gerstenberger, concibían al Estado como “forma” política de las relaciones sociales capitalistas, por lo que trató de desarrollar una crítica materialista del Estado. El debate sobre la DEA aplicó el concepto de “forma” a su exploración del Estado, concibiendo este último como un derivado lógico e histórico del capital. El debate de la DADE interpretó “El Capital” de Marx como una “crítica materialista de la economía capitalista”, donde lo político y lo económico no eran esferas separadas, sino momentos distintos del capital como una totalidad social. Si bien este desarrollo fue vital para el Debate sobre el Estado de la CSE, esta última rechazaron la afirmación problemática de la DADE: la “deriva-

<sup>1</sup> En la Conferencia CSE de 1976 en Londres, los miembros de la CSE lanzaron la revista *Capital & Class*, la cual ese inició con un Boletín (*Bulletin* de la CSE). Tanto C&C como *Common Sense*, la revista de la CSE en Edimburgo creada por Richard Gunn y Werner Bonefeld en 1987, se convertirían en los espacios de publicación y difusión de las ideas de Holloway. Todas los números de *Common Sense* pueden encontrarse en la siguiente pagina de internet: <https://commonsensejournal.org.uk>. Sobre la CSE, véase Sol PICCIOTTO, “Ten years of *Capital & Class*”, *Capital & Class* Nro. 10, Vol. 3, 1986, págs. 7-15; Hugo RADICE, “A short history of the CSE”, *Capital & Class*, Nro. 4, Vol. 1, 1989, págs. 43-49.

<sup>2</sup> Simon CLARKE, “The state debate”, en S. Clarke, ed, *The State Debate*, Basingstoke: Macmillan, 1991, pág. 22.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pág. 23.

ción lógica” de la forma Estado del Capital. Como Holloway destaca:<sup>4</sup> “hay una tendencia a ver la lógica como el establecimiento del marco general del desarrollo, con los detalles reales que son tomados de la historia de la lucha de clases, de modo tal que al final se ve a la lucha de clases como Subordinada a la lógica estructural del capitalismo.”<sup>5</sup>

Al rechazar la idea de la derivación “lógica” y defender la existencia del Estado como una necesidad histórica de la lucha de clases,<sup>6</sup> el Grupo “Estado” de la CSE logró reintegrar la lucha de clases al análisis de las formas políticas y económicas de las relaciones sociales capitalistas.<sup>7</sup> En 1977, Holloway fue co-autor de un artículo con Sol Picciotto en el que impugnaban el análisis del Estado de Ralph Miliband y Nicos Poulantzas, y Antonio Gramsci, argumentando que sus

“aproximaciones se basan.... en un malentendido de la gran obra de Marx, que no es un análisis del “nivel económico” sino una crítica materialista de la economía política, es decir, precisamente una crítica materialista de los intentos burgueses de analizar la economía de forma aislada de las relaciones de explotación de clase en las que se basa.”<sup>8</sup>

Según Holloway y Picciotto, para entender la crisis del capitalismo y el papel del Estado en ésta, era esencial abandonar la idea de crisis como “crisis económica” e interpretar la crisis como crisis de la relación de capital. En esta teoría *materialista* del Estado, el análisis no parte del Estado, sino del capital como forma de relaciones sociales. Una teoría “política” del Estado (como la de Miliband o la de Poulantzas, o la de Gramsci), autonomiza al Estado como objeto de estudio, lo que conduce a la separación “metodológica” del estudio de la forma del Estado de las relaciones sociales capitalistas. Como lo había Hirsch previamente, la separación entre lo político y lo económico impide que se entienda al Estado como la forma política de la sociedad capitalista.

<sup>4</sup> Todas las citas se encuentran originalmente en inglés, tanto en el texto de la autora como en las obras a las que se hace referencia (N. del T.).

<sup>5</sup> John HOLLOWAY, “Open Marxism, history and class struggle”, *Common Sense*, Nro. 13, 1993, pág. 78. Para una crítica de la DADE y la reformulación de la Teoría del Estado y del Estado Fordista de Hirsch, cf. Werner BONEFELD and John HOLLOWAY, eds., *Post-Fordism and Social Form*, Londres: Macmillan, 1991.

<sup>6</sup> Simon CLARKE, *Marx, Marginalism and Modern Sociology: From Adam Smith to Max Weber*, Londres: Macmillan, 1992.

<sup>7</sup> Para una reseña del debate sobre el estado por la CSE, véase Simon CLARKE, “The state debate”, op. cit., págs. 1-69.

<sup>8</sup> John HOLLOWAY y Sol PICCIOTTO, “Capital, crisis and the state”, *CAPITAL & CLASS* Nro. 1, Vol. 2, 1977, pág. 82.

Los desarrollos teóricos del Grupo Estado de la CSE constituyeron un punto de inflexión en el debate sobre el estado marxista.<sup>9</sup> Para Holloway, “entender lo político y lo económico como dos formas, como dos momentos, de la relación entre capital y trabajo implica entender al Estado como un proceso que fetichiza las relaciones sociales.”<sup>10</sup> La cuestión no era qué es el Estado, sino qué es el capital y por qué en la sociedad capitalista el Estado se presenta como autónomo, existiendo por encima de la sociedad capitalista. Holloway y Picciotto discutieron la forma específica de dominación en la sociedad capitalista utilizando la siguiente pregunta de Pashukanis:

“¿Por qué el dominio de una clase no sigue siendo lo que es, es decir, la subordinación de una parte de la población a otra? ¿Por qué ésta adopta la forma de dominación oficial del Estado? ... ¿Por qué se desvincula de la clase dominante –tomando la forma de un mecanismo impersonal de autoridad pública, aislado de la sociedad?”<sup>11</sup>

Este análisis apuntó entonces a señalar la característica distintiva del Estado capitalista: mientras que “aparece” por encima de la sociedad como un *deus ex machina*, es decir, como institución autónoma por encima de la sociedad, no es más que la forma política del capital. Para Holloway y Picciotto,<sup>12</sup> “la característica distintiva importante de la dominación de clase en la sociedad capitalista es que es mediada a través del intercambio de mercancías.” En términos prácticos, esto significa que “el Estado tiene que derivarse del análisis de las luchas de clase que ro-

<sup>9</sup> Llegaron a la conclusión de que “tenemos que mirar detrás de la separación institucional de la economía, el derecho y la política, para ver el dinero, el derecho y el estado como formas económicas, legales y políticas complementarias del poder del capital” (Simon CLARKE, *Keynesianism, Monetarism and the Crisis of the State*, Aldershot: E. Elgar, 1988, pág.15).

<sup>10</sup> Holloway en Mabel THWAITES REY y Ana Cecilia DINERSTEIN, “An Interview with John Holloway: The circulation of capital and global class struggle: *Doxa. Cuadernos de Ciencias Sociales*, Nro.13, 1994, pág. 14. En otra entrevista realizada por la autora esta vez a Sol Picciotto, este último destaca que la verdadera pregunta es cuál es la forma que adoptan las relaciones sociales, y cuál es la relación entre las formas institucionales –a través de las cuales tiene lugar la actividad económica– y las formas políticas, la esfera pública –a través de las cuales tiene lugar la actividad política–, y cómo se sintetizan en la reproducción de la sociedad en su conjunto”(A. C. DINERSTEIN y S. PICCIOTTO, “Conversación con Sol Picciotto: las formas políticas y económicas de la nueva fase de internacionalización the new phase of the internacionalización del capital, Entrevista’, *Doxa Cuadernos de Ciencias Sociales*, Nro. 8, 1998, págs. 87-93.

<sup>11</sup> PASHUKANIS, citado en J. Holloway y S. Picciotto, “Capital, crisis and the state”, op. cit., pág. 79.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 79.

dean la reproducción del capital, en lugar de derivarse de alguna manera de las formas superficiales de la apariencia del capital.”<sup>13</sup>

Sin embargo, todavía no quedaba claro cómo se experimentaba el estado en la vida cotidiana. En 1979, como miembro de la CSE *London Edinburgh Weekend Return Group* (LEWRG), Holloway colaboro en la publicación de un folleto titulado “*In and against the state*” (En y contra el Estado), en el que se criticaba a “la ideología dominante, “Fabiana”, del Partido Laborista Británico, en la cual

“la expansión del Estado de bienestar se identifica con la marcha hacia el xxx. A menudo la gente hace una distinción entre dos lados diferentes del Estado. Piensan que el Estado tiene un lado “bueno” (es decir, socialista), que incluiría los servicios sociales, la salud, la educación y las industrias nacionalizadas; y un lado “malo” (es decir, capitalista), que implica funciones tales como la defensa, el orden público y la ayuda a la industria privada. Desde este punto de vista, la lucha por el socialismo implica tratar de expandir el lado bueno y restringir el lado malo.”<sup>14</sup>

El problema para el grupo era el reformismo y la falta de reconocimiento del carácter capitalista del Estado. El Estado no es un Estado *en* la sociedad capitalista, sino un “Estado capitalista”: “¿Cómo es el Estado un Estado capitalista?”. El LEWRG sostenía que “lo que hace del Estado un Estado capitalista es la manera está construido en toda la estructura de las relaciones sociales capitalistas”.<sup>15</sup> Ofrecieron así la noción de “en y contra el Estado” para expresar la forma contradictoria tanto del Estado como de la experiencia del Estado mismo, como una forma de relaciones sociales y como una institución:

“Los dos sentidos están estrechamente entrelazados, pero la distinción es importante. El problema de trabajar *en* y *contra* el Estado es precisamente el problema de volver nuestro contacto rutinario con el aparato estatal contra la forma de relaciones sociales que el aparato está tratando de imponer a nuestras acciones.”<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Simon CLARKE, “State, class struggle, and the reproduction of capital” en S. Clarke, ed., *The State Debate*, op. cit., pág. 185.

<sup>14</sup> LONDON EDINBURGH WEEKEND RETURN GROUP, LEWRG, *In and Against the State*, Londres: Pluto Press, 1980, pág. 56. Los autores de este libro son Cynthia Cockburn, John Holloway, Donald Mackenzie, John McDonald, Neil McInnes, Jeanette Mitchell, Nicola Murray y Kathy Polanshek.

<sup>15</sup> Ibid., pág. 56.

<sup>16</sup> Ibid., pág. 59.

Pero si el Estado se concebía como la forma política del capital, ¿cuál era la relación entre el Estado nación y el capital global y cómo mutaba la forma del Estado como resultado de grandes transformaciones en los modos de acumulación de capital? Según Holloway, el Estado no es el punto de partida para el análisis del Estado. Si lo hacemos, el mundo “aparece como una suma de Estados-nacionales”.<sup>17</sup> Para Holloway, “para llegar a una comprensión satisfactoria de los cambios que están teniendo lugar [...] necesitamos ir más allá de la categoría del “Estado”, o más bien necesitamos ir más allá de la suposición de la separación de los diferentes Estados para encontrar una manera de discutir su unidad.”<sup>18</sup>

Holloway hace una distinción importante entre “lo político” y “el Estado”. Lo político es un “momento de la totalidad de las relaciones sociales capitalistas”<sup>19</sup> que no existe como un Estado global, sino como una “multiplicidad de Estados nacionales aparentemente autónomos y territorialmente distintos.”<sup>20</sup> Los Estados nacionales son “formas políticas de la totalidad global de las relaciones sociales.”<sup>21</sup> La relación entre ambos –los Estados políticos y los Estados nacionales– es tal que lo político está

“fracturado en unidades territorialmente definidas: esta fragmentación es fundamental para entender lo político... El mundo no es una suma de Estados nacionales, capitalismo nacional o sociedades nacionales: más bien, la existencia fracturada de lo político como Estados nacionales descompone el mundo en múltiples unidades aparentemente autónomas.”<sup>22</sup>

Los miembros del Grupo Estado de la CSE ya habían llegado a la conclusión de que el problema no era que el capital global debilitara al Estado-nación, esto ilustrado por la imposibilidad de mantener el Estado de Bienestar Keynesiano debido a las crecientes presiones del capital global. El problema era que el Estado era la forma política de las relaciones sociales de la capitalización como una relación fundamental del mercado mundial. Con la transformación del capital en dinero (financiarización), los Estados nacionales ahora competían por una porción del ca-

<sup>17</sup> John HOLLOWAY, “Global capital and the national state”, en W. Bonefeld y J. Holloway, eds., *Global Capital, National State and the Politics of Money*, Londres: Macmillan, 1996, pág. 117.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 118.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 123.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 124.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 122.

<sup>22</sup> John HOLLOWAY, “The abyss opens: The rise and fall of Keynesianism”, en W. Bonefeld y J. Holloway, eds., *Global Capital, National State and the Politics of Money*. London: Macmillan, 1996, pág. 24.

pital global para sostener la reproducción social doméstica. La forma neoliberal del Estado no era “económica” ni “política”, sino que indujo cambios de pareja producidos por la transformación global del capital que fueron provocados por la lucha de clases. La crisis del keynesianismo y el surgimiento del monetarismo no pueden explicarse por el recurso a la racionalidad política o económica. Más bien, manifestaron un proceso de reestructuración de las relaciones sociales capitalistas a nivel del mercado mundial.<sup>23</sup>

La contribución de Holloway a este debate específico se centró en el “trabajo” como categoría central de la crisis capitalista. En este argumento, la crisis del Keynesianismo equivalía a una crisis de la forma específicamente keynesiana de reconocimiento del poder del trabajo. El Keynesianismo expresó el poder del trabajo como “modo de dominación.”<sup>24</sup> Es decir, el Estado keynesiano contenía el poder del trabajo a través de la “monetización” del conflicto de clases: “Frente a la rigidez y la revuelta, el dinero era el gran lubricante. La negociación salarial se convirtió en el centro del cambio de dirección y del descontento de los trabajadores.”<sup>25</sup> Así pues, analizó la crisis del keynesianismo como una crisis de contención del trabajo.

En el enfoque de Holloway, la noción de “forma” se desarrolló a partir de un relato anterior del Estado como la forma política de la sociedad capitalista en un argumento sobre el fetichismo como un proceso abierto de fetichización.<sup>26</sup> Este cambio marca un segundo momento en la trayectoria de Holloway como un contribuyente clave al Marxismo Abierto. El término Marxismo Abierto fue empleado por Werner Bonefeld, Richard Gunn y el difunto Kosmas Psychopedis a principios de la década de 1990 para desafiar la tradición marxista “cerrada, científicista y positivista”. El Marxismo Abierto se inspiró en la tradición de marxistas no ortodoxos y pensadores radicales críticos como Adorno, Agnoli, Bloch, Lukács, Luxemburgo, Rubin, Pashukanis y Marx.<sup>27</sup> El término Marxismo Abierto se remonta al título de un libro en el que Ernst Mandel y Johannes Agnoli (1980) “debatieron el significado de la crítica de Marx” y, en relación con ella, si la economía marxista es una contradicción de términos. Mientras que Mandel argumentó que no lo es, el mar-

<sup>23</sup> S. CLARKE, *Keynesianism, Monetarism and the Crisis of the State*, op. cit., pág. 11.

<sup>24</sup> John HOLLOWAY, “The abyss opens”, op. cit., pág. 8.

<sup>25</sup> Ibid., pág. 23.

<sup>26</sup> John H HOLLOWAY, “Crisis, fetishism, class composition”, en W. Bonefeld, R. Gunn y K. Psychopedis, eds., *Open Marxism*, Vol. 2, London: Pluto, 1992, págs. 145-169.

<sup>27</sup> John HOLLOWAY, “Open Marxism, history and class struggle”, *COMMON SENSE*, Nro. 13, pág. 77.



xista abierto siguió a Agnoli, quien sostuvo que se debía a que “Marx negó principalmente el mundo del capital al revelar su contenido social humano.”<sup>28</sup>

El Marxismo Abierto rechaza el cierre dogmático de las categorías de pensamiento: “el Marxismo Abierto ofrece conceptualizar las contradicciones internas de la dominación misma... la crítica es abierta en la medida en que implica una interrelación recíproca entre las categorías de teoría (que interroga la práctica) y de práctica (que constituye el marco para la crítica)”<sup>29</sup> Holloway describió al Marxismo Abierto como la “liberación de Marx” de la teoría tradicional.<sup>30</sup> En su relato, implicaba una teoría de la lucha: “hablar de lucha es hablar de la apertura del desarrollo social; pensar en el marxismo como una teoría de la lucha es pensar en las categorías marxistas como categorías abiertas, categorías que conceptualizan la apertura de la sociedad.”<sup>31</sup>

Una de las cuestiones en juego en el mencionado debate entre Mandel y Agnoli fue que “la crítica de las formas sociales... equivale a una crítica de las categorías económicas sobre una base humana y lo hace devolviendo las formas constituidas de las categorías económicas a las “relaciones entre humanos” (Marx, 1972: 147).”<sup>32</sup> Para el desarrollo teórico de Holloway esta crítica de la forma social es crucial. Lo desarrolló diseccionando la categoría trabajo y su “relación con el capital”, lo que le llevó al argumento de que el capital y el trabajo forman una “conexión interna”.<sup>33</sup> En la contribución de Holloway, el argumento sobre la “conexión in-

<sup>28</sup> Wener BONEFELD citado en A. Bieler, W. Bonefeld, P. Burnham y A. Morton, *Global Restructuring, State, Capital and Labour: Contesting Neo-Gramscian*, Basingstoke: Palgrave, 2006, pág. 178.

<sup>29</sup> Werner BONEFELD, Richard GUNN, and Kosmas PSYCHOPEDIS, eds., *Open Marxism*, Vol. 2., Londres: Pluto Press, 1992, pág. xi. Véase también Werner BONEFELD, Richard GUNN y Kosmas PSYCHOPEDIS, eds., *Open Marxism*, Vol. 1. Londres: Pluto Press, 1992; Werner BONEFELD, Richard GUNN, John HOLLOWAY y Kosmas PSYCHOPEDIS (eds.) *Open Marxism*, Vol. 3, Londres: Pluto Press, 1995; y Ana Cecilia DINERSTEIN, Alfonso GARCÍA VELA, Edith GONZÁLEZ y John HOLLOWAY, *Open Marxism: Against a Closing World*, Vol. 4, Londres: Pluto Press, 2019.

<sup>30</sup> John HOLLOWAY, ‘The freeing of Marx’, *Common Sense*, Nro 4, 1993, págs 17–21.

<sup>31</sup> John HOLLOWAY, “Open Marxism, history and class struggle”, op. cit., pág. 76.

<sup>32</sup> Op cit. Werner BONEFELD citado en A. Bieler, W. Bonefeld, P. A. Burnham, Morton, (2006) *Global Restructuring, State, Capital and Labour*, op. cit, pág, 178.

<sup>33</sup> En un artículo de fundamental importancia, Bonefeld evalúa tanto el enfoque autonomista como el estructuralista de la lucha de clases. Ambos no logran captar la conexión interna entre capital y trabajo: “la inversión de la perspectiva de clase depende de dos “sujetos” (Werner BONEFELD, “Human practice and perversion: Beyond autonomy and structure”, *Common Sense*, Nro 5, 1994, pág. 44. El problema del autonomismo y/o del estructuralismo surge de una conceptualización que ve el trabajo como algo existente, ya sea meramente en contra del capital (autonomismo) o meramente en el capital (estructuralismo). Los enfoques estructuralista y autonomista son complementarios porque ambos dependen de la noción de “capital” como entidad lógica. Mientras que los enfoques estructuralistas enfatizan el capital como un sujeto autónomo, los enfoques autonomistas enfatizan

terna” estableció que la “crítica” de Marx a la economía política conformaba una teoría crítica del trabajo como poder constitutivo. Como él dijo, “es sólo el trabajo lo que constituye la realidad social... *nuestro propio poder no se enfrenta a nada más que a nuestro propio poder, aunque en forma alienada.*”<sup>34</sup> Como consecuencia, la resolución de la teoría de la lucha de Marx no puede residir en la “inversión de la polaridad entre capital y trabajo, sino en su disolución.”<sup>35</sup>

Es decir, el trabajo aparece en el capital como su forma de existencia alienada.<sup>36</sup> Como destaca Richard Gunn,<sup>37</sup> “los roles sociales son mediaciones de la lucha de clases, es decir, son *modos de existencia* de la lucha de clases...: como mediados en términos de roles, la lucha de clases existe *en el modo de ser negada*”.<sup>38</sup> La noción de “forma” apunta a la condición histórica de “transitoriedad” de las formas en que el trabajo existe en y contra el capital. Las formas de existencia del trabajo no están “constituidas” (cursivas en el original) por algunas fuerzas sociales abstractas.<sup>39</sup> Más bien, se constituyen a través de la lucha de clases. Por lo tanto, “introducir el concepto de forma es pasar de la impresión fotográfica a su negativo... [las] diversas implicaciones de las formas (historicidad, negatividad, interioridad) son bien capturadas por el término “modo de existencia”.<sup>40</sup> La forma es “central en la discusión de Marx en ‘El Capital’”<sup>41</sup> y facilita la comprensión de las conexiones internas (y

---

el capital como algo parecido a una máquina. Ambos enfoques dependen de una visión determinista de la capitalización en la medida en que el capital se percibe fetichista como algo extrahumano. La noción de trabajo como existente en el capital y contra el capital... subraya la relación interna entre la sustancia y la forma social” (Werner BONEFELD, “Human practice and perversion”, op. cit., págs. 49-50.

<sup>34</sup> John HOLLOWAY, “The freeing of Marx”, op.cit, pág. 19.

<sup>35</sup> John HOLLOWAY, “From scream of refusal to scream of power: The centrality of work”, en W. Bonefeld, R. Gunn, J. Holloway y Kosmas Psychopedis, eds., *Open Marxism*, Vol. 3. London: Pluto Press, 1995, pág. 164

<sup>36</sup> Ana Cecilia DINERSTEIN y Michael NEARY, “From here to Utopia: Finding inspiration for the labour debate” en A. C. DINERSTEIN y M. NEARY, eds., *The Labour Debate. An Investigation into the Theory and Reality of Capitalist work*, Aldergate: Ashgate.

<sup>37</sup> Richard GUNN, ‘Notes on “class”’, *Common Sense*, Nro. 2, 1987, pág. 16.

<sup>38</sup> Acuñado por Richard Gunn, el término “mediación” explica la “posibilidad de que A exista como no A, es decir, como existente *en el modo de ser negado*” (Richard GUNN, “Marxism and contradiction”, *Common Sense*, Nro 15, 1994, pág. 54, cursivas en el original). Para Gunn, el concepto temprano de Marx de “enajenación” (Ibid.) significa que estar enajenado es “existir como *otro* más que uno mismo” (ibid., cursivas en el original).

<sup>39</sup> Werner BONEFELD, ‘Capital as subject and the existence of labour’, en W. Bonefeld, R. Gunn, J. Holloway y K. Psychopedis eds., *Open Marxism*, Vol. 3. London: Pluto Press, 1995, pág. 183.

<sup>40</sup> J. HOLLOWAY, “From scream of refusal to scream of power”, op. cit., pág 165.

<sup>41</sup> Ibid., pág. 164.

mediaciones) de la lucha de clases. La forma implica un concepto de totalidad.<sup>42</sup> Pero una totalidad que no es tan impenetrable como sugiere la teoría tradicional marxista:

“las formas fetichizadas en las que aparecen las relaciones capitalistas no son una cobertura totalmente opaca que oculta completamente la explotación de clase a quienes están sometidos a ella... Dinero, capital, interés, renta, beneficio, Estado –todo ello son experiencias comunes como aspectos de un sistema general de opresión, aunque sus interconexiones precisas pueden no ser entendidas.<sup>43</sup>

Lo que estaba en juego, como hoy, era cómo teorizar la resistencia y la subjetividad del trabajo frente a esta totalidad.<sup>44</sup> Holloway ofreció una crítica del concepto de trabajo entendido como resistencia, como subjetividad práctica y negatividad, y sustituyó la noción de fetichismo por la de fetichización. Ambos serán centrales en su teoría de la revolución. El trabajo “es subjetividad – subjetividad práctica, puesto que no existe otra; y el trabajo es negatividad, puesto que implica la negación práctica de lo que existe... El trabajo es todo constitutivo. La “Objetividad” no es más que subjetividad objetivada.”<sup>45</sup> La subjetividad existe entonces en una forma contradictoria basada en la existencia del trabajo “en la forma de la doble naturaleza del trabajo”<sup>46</sup> como trabajo concreto y como trabajo abstracto. Como veremos más adelante, esta distinción es clave para la reconceptualización de la lucha de clases de Holloway. Aunque los marxistas reconocen el doble carácter del trabajo, han descuidado el hecho de que la “subordinación del trabajo concreto al abstracto (la producción de valor)” y la resistencia a él son fundamentales en la lucha de clases. El trabajo, sostiene, “existe en una forma que niega esa “actividad consciente libre” que es la “característica de la especie humana”. La crítica central de Marx

<sup>42</sup> Martin JAY, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, CA: University of California Press, 1984

<sup>43</sup> John HOLLOWAY, “Crisis, fetishism, class composition”, op. cit, pág. 157.

<sup>44</sup> Ver Ana Cecilia DINERSTEIN, “Sujeto y Globalización: la experiencia de la Abstracción”, *Doxa: Cuadernos de Ciencias Sociales*, Nro. 20, 2000, págs. 87-106; Ana Cecilia DINERSTEIN, “Subjetividad: capital y la materialidad abstracta del poder (Foucault y el Marxismo Abierto)”, en Atilio BORÓN, ed., *Teoría y Filosofía Política. La Tradición Clásica y las Nuevas Fronteras*, Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000 (2da edición), págs. 251-272; Ana Cecilia DINERSTEIN, “Entre el éxtasis y el desencuentro. Los desafíos de la rebelión”, en John HOLLOWAY, Wener BONEFELD y Sergio TISCHLER, eds., *Marxismo Abierto. Una visión Europea y Latinoamericana*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2005, págs. 147-186.

<sup>45</sup> John HOLLOWAY, “From scream of refusal to scream of power: op. cit., pág. 172.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pág. 172.

al capitalismo es que deshumaniza a las personas al privarlas de aquello que las hace humanas.<sup>47</sup>

El enfoque sobre el efecto deshumanizador del trabajo en el capitalismo marca un tercer “momento” en la trayectoria intelectual de Holloway, lo que coincidió con el levantamiento Zapatista en enero de 1994. El levantamiento inspiró una discusión mundial sobre la lucha de clases como una lucha por la dignidad, la cual no puede lograrse en la sociedad capitalista. Holloway encontró en el zapatismo la inspiración para producir una revolución teórica. La revuelta indígena desafió las tradiciones revolucionarias existentes, ya que el movimiento puso la “dignidad humana” en lugar de la clase en el centro de su revolución. Siguiendo las tradiciones indígenas de autodeterminación y autogobierno, los Zapatistas no están interesados en tomar el poder, más bien se rebelaron contra las formas tradicionales de concebir un cambio radical y problematizaron el concepto tradicional de clase. Holloway se interesó en la forma en que los zapatistas desafían el pensamiento binario del análisis de clase con su noción de “nosotros” o “nosotros revolucionario” y el antipoder.

El discurso zapatista, mediado por las declaraciones, poemas y prosa del Subcomandante Insurgente Marcos, y las Declaraciones de la Selva Lacandona, resonaron con la crítica de Holloway al leninismo, al Socialismo Real y al Marxismo Científico. Y lo que es más importante, Holloway se conectó con el rechazo del zapatismo al Estado como el lugar principal para el cambio revolucionario. Y se convirtió en uno de los referentes intelectuales para la diseminación del mensaje y la resistencia zapatista, más allá de Chiapas. Durante este tiempo, además de sus breves artículos sobre el zapatismo en *Common Sense*, Holloway coeditó un libro con Eloína Peláez, el cual presentaba varias dimensiones del levantamiento y movimiento zapatista, incluyendo sus propias reflexiones sobre la noción de poder que articulaba el movimiento, el significado de la revolución y su concepto de dignidad.<sup>48</sup>

*Change the World without Taking Power (CTWWTP)* fue publicado en 2002, y puede considerarse como la culminación de las valentías teóricas de Holloway para comprender un mundo cambiante y la revolución. Según Holloway, “el objetivo del libro es promover la discusión, una discusión que avanza, que reconoce que

<sup>47</sup> Ibid., pág. 172.

<sup>48</sup> John HOLLOWAY, y Eloína PELÁEZ, eds., *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, Londres: Pluto Press, 1998. John HOLLOWAY, “Dignity and the Zapatistas”, *Common Sense*, Nro.2, 1997, págs. 38-42.

todos queremos desesperadamente cambiar el mundo pero que ninguno de nosotros sabe cómo hacerlo.”<sup>49</sup> Holloway caracterizó su libro como de doble faz (*Janus-faced*): por un lado es “un intento de decir a los activistas que, para tomar en serio su activismo, deben leer a Marx y teorizar austeramente; y [por el otro] decir a los teóricos marxistas sobrios que deben romper con su austeridad y pensar políticamente, y por lo tanto transformar su propia teoría.”<sup>50</sup>

Los años que siguieron a la revuelta zapatista fueron políticamente estimulantes. En 1999, la masiva protesta callejera de dos frente al *State Convention and Trade Centre* de Seattle, impidió la celebración de la Conferencia Ministerial de la Organización Mundial del Comercio (OMC), fue un punto de inflexión en el activismo social.<sup>51</sup> La insurrección zapatista junto a la “Batalla de Seattle” se convirtieron en los símbolos más conocidos del nacimiento del Movimiento por la Justicia Global (GJM por sus siglas en inglés). Este incluyó nuevas formas de activismo social autónomo, y movilización ciudadana por la dignidad, ya no lideradas por el movimiento obrero únicamente, ni con el objetivo de participar en una política partidaria hacia la toma del poder del Estado y que, además, dejaba atrás el discurso tradicional de la izquierda basado en la lucha de clases.

El surgimiento del activismo transnacional y la intensificación de la resistencia local a la globalización neoliberal pusieron a John Holloway en el centro de apasionados debates y discusiones entre académicos y activistas sobre el significado de las acciones colectivas, los movimientos sociales, la política y la anti-política y la relación del anticapitalismo con el Estado y el dinero. Si bien el argumento de su libro resonó entre quienes celebraban la autonomía como una herramienta para el cambio radical, la propuesta de Holloway también produjo adversarios intelectuales, es decir, aquellos que se aferran a las lecturas tradicionales de Marx y de la política de la izquierda marxista institucional. Estos últimos no perdonaron su irreverencia hacia la clase obrera como sujeto de la revolución y, sobre todo, su desdén por el Estado.<sup>52</sup> La experiencia del autor en el transcurso de los dos años posteriores a la

<sup>49</sup> John HOLLOWAY, “No”, *Historical Materialism*, Nro. 13, Vol 4, 2005, pág. 284.

<sup>50</sup> *Ibid.*, págs. 283-284.

<sup>51</sup> La “Batalla de Seattle” impidió con éxito que se iniciaran las negociaciones del milenio después de soportar una cruda represión policial. Las protestas se repitieron en varios de los lugares donde se reunieron los miembros de la OMC y condujeron a la creación del Foro Social Mundial (FSM) en Porto Alegre, Brasil, y a la rebelión argentina del 19 y 20 de diciembre de 2001.

<sup>52</sup> Cf. Alex CALLINICOS, “Sympathy for the devil? John Holloway’s Mephistelian Marxism”, *Capital & Class*, Nro 29, Vol. 1, 2005, págs. 17-19; Daniel BENSÄID, “On a recent book by John Holloway”, *Historical Materialism*, Nro 13, Vol 4, 2005, págs. 169-92.

publicación de *CTWWTP* fue como “jugar en el borde del mar y ser golpeado por grandes olas de entusiasmo y crítica que me hacen girar una y otra vez: una experiencia estimulante y a veces confusa en la que ocasionalmente pierdo el hilo de la discusión.”<sup>53</sup>

Holloway continuó trabajando en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Coeditó con Sergio Tischler y Fernando Matamoros un libro, “Negatividad y Revolución”, sobre la importancia de la dialéctica negativa de Adorno para entender la resistencia y el activismo político hoy en día (Holloway et al., 2009). El resultado de la publicación fue el seminario “Subjetividad y Teoría Crítica” que continúa vigente sobre, impartido por los tres editores del libro, entre otros profesores, para los programas del posgrado en sociología.

A pesar del subtítulo del libro *CTWWTP* es “El significado de la revolución hoy”, este no ofrece una teoría de la revolución. Fueron necesarios seis años más para que esta teoría surgiera en un contexto marcado por la crisis financiera capitalista de 2008 y la expansión de la política de austeridad en el Norte global. *Crack Capitalism* ofrece una discusión más sofisticada sobre la crisis, el trabajo, la resistencia y la revolución. Es aquí donde Holloway ofrece la idea de “agrietar” (*crack* en inglés) como una forma de pensar sobre las luchas revolucionarias. Afirma que “la revolución no puede ser otra sino intersticial”.<sup>54</sup> Desde entonces, John Holloway ha continuado incansablemente dando ponencias y conferencias magistrales, participando en talleres, eventos y congresos alrededor del mundo, así como también ha continuado escribiendo breves intervenciones y artículos sobre la crisis del trabajo abstracto, sobre la lectura de “El Capital” de Marx, la comunización, la esperanza, la crisis griega, entre otras cuestiones, tanto en inglés como en otros idiomas.

## 2 LA TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN INTERSTICIAL

### *El marxismo como una teoría de lucha*

La propuesta de Holloway de que el marxismo es una “teoría de lucha” se originó en una breve “Nota sobre el Fordismo y el neofordismo” en la que afirmaba: “Si el

<sup>53</sup> John HOLLOWAY, “Change the world without taking power”, *Capital & Class*, Nro. 85, 2005, pág. 39.

<sup>54</sup> John HOLLOWAY, *Crack Capitalism*, Londres: Pluto Press, 2010.

marxismo no tiene que ver con el “latido del corazón”, no es nada. Si no es “empujar contra la pared”, no tiene sentido”.<sup>55</sup> En *CTWWTP*, Holloway dedica un capítulo entero a criticar la tradición del Marxismo Científico, un marxismo que se ve a sí mismo como una “teoría de” por ejemplo, la opresión capitalista, pero no de las contradicciones de esa opresión.<sup>56</sup> Haciendo eco en la crítica de Horkheimer sobre la teoría tradicional en contraposición a la teoría social crítica, Holloway argumenta que el marxismo no puede ser “Marxismo Científico”, es decir, la positivización de una teoría o un paradigma:

“En la medida en que el marxismo enfatiza las regularidades del desarrollo social y las interconexiones entre los fenómenos como parte de una totalidad social, se presta muy fácilmente a una visión del capitalismo como una relativamente ligera sociedad que se autorreproduce.... El marxismo, de ser una teoría de la destrucción de la sociedad capitalista, se convierte en una teoría de su reproducción.”<sup>57</sup>

El marxismo de Holloway como teoría de la lucha es decisivamente blochiano. Ernst Bloch argumentó que “el marxismo en general no es absolutamente nada más que la lucha contra la deshumanización que culmina en el capitalismo hasta que se cancela completamente.”<sup>58</sup> Para Bloch, el humanitarismo de Marx no es un concepto abstracto. Más bien, invoca la lucha para crear otra forma de sociedad humana. El marxismo de Holloway es también similar al marxismo de Bloch en otro sentido. Al igual que Bloch, Holloway ve al marxismo como una teorización que abre un espacio al “todavía-no”.<sup>59</sup> La filosofía de Bloch atrae a los que pretenden escapar de las caricaturas de una utopía marxista ya dada y desean –como Holloway– reformular la resistencia, el antagonismo y la revolución hoy.

<sup>55</sup> John HOLLOWAY, “A Note on Fordism and Neo-Fordism”, *Common Sense*, Vol.1, 1987, pág. 52. Se refiere al poema “*Bass Culture*” de Linton Kwesi Johnson, publicado en *Dread Beat an’ Blood*, Bogle-L’Ouverture Publications, Londres, 1975.

<sup>56</sup> Richard GUNN, “Against historical materialism: Marxism as first-order discourse” en W. Bonefeld, R. Gunn, y K. Psychopedis, eds., *Open Marxism* Vol. 2., op. cit., 1992, págs 1–45.

<sup>57</sup> John HOLLOWAY, *Change the World without Taking Power*, op. cit., pág. 136. Un ejemplo de ello es “Imperio” de Hardt y Negri, donde los autores abogan por una transición del Imperialismo al Imperio, cayendo así en la “tradición paradigmática” que busca la identificación y la regularidad y conduce a la positivización de la teoría y el sujeto o el cambio radical. Según Holloway, su idea de “San Francisco de Asis como ejemplo de militancia comunista es la culminación repugnante del pensamiento positivista” (John HOLLOWAY, “Going in the wrong direction or Mephistopheles: Not Saint Francis of Assisi”, *Libcom.org*, 16, diciembre 2005, <https://libcom.org/library/going-in-the-wrong-direction-or-mephistopheles-not-saint-francis-of-assisi>, [consulta: 26 mayo 2019])

<sup>58</sup> Ernst BLOCH, *The Principle of Hope*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986 [1959], pág. 1358.

<sup>59</sup> El énfasis es mío (N. del T.)

*Fetichización, Forma y Totalidad*

Como teoría de lucha, el marxismo rechaza la tradicional concepción marxista de la “totalidad”. Para Holloway, la distinción entre fetichismo y fetichización y la sustitución del primero por la segunda “es crucial para una discusión de la teoría marxista.”<sup>60</sup> Para reincorporar la lucha de clases en la discusión del fetichismo de la mercancía, el “fetichismo” debe ser visto “como un proceso de “des-fetichización/re-fetichización” para que podamos enfatizar en la “fragilidad inherente de las relaciones sociales capitalistas.”<sup>61</sup> La principal diferencia, sostiene Holloway, es que, mientras el fetichismo ve el mundo como dominación, la fetichización lo ve en términos de lucha. Esta distinción entre fetichismo y fetichización es un “hilo conductor” de *CTWWTP*: “que la lucha contra el capital es una lucha contra el fetichismo y que el fetichismo debe ser entendido como un proceso de fetichización”.<sup>62</sup> La noción de fetichización tiene sus raíces en el trabajo antes mencionado del Grupo de Estudio del Estado de la CSE y su teoría de la relación del capital con el Estado, que concibe a este último “como una forma de la relación del capital, un aspecto de la fetichización de las relaciones sociales bajo el capitalismo.”<sup>63</sup> “Para mí, el punto de inflexión más importante de esta discusión fue el argumento de que el fetichismo tiene que entenderse no como un hecho consumado, sino como un proceso, como una forma-proceso o proceso de formación, como una lucha”.<sup>64</sup> La fetichización implica una totalidad que está abierta.

Para Holloway, la totalidad se refiere a las conexiones internas entre formas de relaciones sociales fragmentadas en lugar de una completitud. La noción de “forma” es mucho más crucial en este sentido. Según Holloway, “el concepto de “forma” (...) implica un concepto de “totalidad.”<sup>65</sup> Usar la noción de forma significa ver a la sociedad “desde el punto de vista de su superación.”<sup>66</sup> Holloway ve en el concepto de fetichismo la posibilidad de “enfatizar la fragilidad inherente de las relaciones sociales capitalistas. La desfetichización/refetichización conforma una

<sup>60</sup> John HOLLOWAY, “Class and classification: Against, in and beyond labour”, en A. C. Dinerstein y M. Neary, eds., *The Labour Debate. An Investigation into the Theory and Reality of Capitalist work*, Aldergate: Ashgate, 2002, págs. 27-40. Edición en castellano: *El trabajo en debate. Investigación teórica y empírica del trabajo capitalista*, Buenos Aires: Herramienta

<sup>61</sup> John HOLLOWAY, “Crisis, fetishism, class composition”, op. cit., pág.157.

<sup>62</sup> John HOLLOWAY, “Change the world without taking power”, 2005, op. cit., pág. 38.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid., pág. 39.

<sup>65</sup> John HOLLOWAY, “From scream of refusal to scream of power”, op. cit., pág. 166

<sup>66</sup> John HOLLOWAY, “Crisis, fetishism, class composition”, op. cit., pág. 166



lucha constante.”<sup>67</sup>En *CTWWTP*, Holloway se involucra críticamente con la noción de reificación de Lukács desarrollada en “Historia y Conciencia de Clase” (1923). Para Lukács, la reificación afecta la totalidad de las relaciones sociales y no sólo al proceso del trabajo; en otras palabras, como cita Holloway: “El destino del trabajador se convierte en el destino de la sociedad en su conjunto.”<sup>68</sup> En el mundo pervertido en el que vivimos, “las relaciones entre las personas existen en la forma de relaciones entre cosas. Las relaciones sociales son “cosificadas” o “reificadas”<sup>69</sup>. El argumento de Lukács, indica Holloway, “señala la incompleta o, mejor dicho, contradictoria naturaleza del fetichismo. El proceso de objetivación induce a una división entre la subjetividad y la objetividad del trabajador, entre la humanidad del trabajador y su deshumanización. La experiencia del trabajador es a la vez fetichizante y desfetichizante. En este momento, Lukács parece estar sentando las bases para una teoría de la revolución como la autoemancipación de los trabajadores.”<sup>70</sup>

Sin embargo, aunque esto parece apuntar en dirección a una teoría de la revolución, escribe Holloway, el movimiento final de Lukács es hacia la intervención externa. Las tensiones no se resuelven con y por el proletariado, sino por el partido: “A pesar del carácter radical de sus ensayos, Lukács opera en un contexto teórico y político que ya está preconstituido. Su enfoque está lejos del crudo “Marxismo Científico” de la tradición Engeliano-Leninista, pero su mundo teórico-político es el mismo.”<sup>71</sup>

Holloway también problematiza la idea de la totalidad de Adorno (y de la Escuela de Frankfurt). Según él, está desvinculada de la idea de la revolución y no podía asociar la reificación o el fetichismo con el antifetichismo.<sup>72</sup> A pesar de las diferencias, Holloway sugiere que todos los académicos de la Escuela de Frankfurt enfatizan “el carácter omnipresente del fetichismo en el capitalismo moderno [el cual] lleva a la conclusión de que la única fuente posible de anti-fetichismo se encuentra fuera de lo ordinario –ya sea el Partido (Lukács), los intelectuales privilegiados (Horkheimer y Adorno) o el “substrato de los marginados y los forasteros” (Mar-

<sup>67</sup> Ibid., pág. 157

<sup>68</sup> Lukács, citado en J. HOLLOWAY, *Change the World without Taking Power*, op. cit., pág. 56.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid., pág. 35.

<sup>71</sup> Ibid., pág. 84.

<sup>72</sup> Ibid., pág. 87

cuse).<sup>73</sup> Holloway rechaza esta comprensión elitista de la teoría y señala sus profundas implicaciones políticas:

“la visión de que la revolución es imposible, o que debe ser dirigida por una vanguardia emancipada que actúe *en nombre de* la clase obrera: conduce a un enfoque en el Estado, que es precisamente una forma de organización en nombre de, es decir, una forma de exclusión y represión.”<sup>74</sup>

En cambio, la fetichización comienza “desde un sujeto autodividido... contra su/nuestra propia alienación o fetichización, conduciendo hacia la autodeterminación social... no hay salvador posible, no hay vanguardia emancipada posible.”<sup>75</sup> La “totalidad” es un proceso abierto lleno de tensiones, ya que la lucha de lo que existe en el modo de ser negado se mueve en y contra las formas reificadas de las relaciones sociales capitalistas.

#### *Clasificación, Lucha de Clases y el Sujeto Revolucionario*

La teoría de la revolución de Holloway deconstruye las categorías de clase y lucha de clases y replantea al sujeto revolucionario. Como argumenta Richard Gunn, “no es que las clases, como entidades preconcebidas socialmente (o estructuralmente), entren en lucha. Más bien, aferrándonos a la concepción de las relaciones de clase como relaciones de lucha, deberíamos pensar en la ‘lucha de clases’ como la premisa fundamental de la ‘clase.’”<sup>76</sup> Holloway rechaza la “clase” como un descriptor sociológico o como una entidad pre constituida. En lugar de clase habla de “clasificación.”<sup>77</sup> Es decir, un proceso a través del cual nos transformamos en otra cosa, que se “clasifica” como clase obrera.<sup>78</sup> Si la clase es entendida como una

<sup>73</sup> Ibid., pág. 88.

<sup>74</sup> John HOLLOWAY, “Change the world without taking power”, 2005, op. cit., pág. 39.

<sup>75</sup> Ibid., pág. 39

<sup>76</sup> Richard GUNN, ‘Notes on “class”’, op. cit., pág. 16, énfasis en el original). Para Gunn, “algo muy parecido a la clase en su significado sociológico “de hecho existe” en la sociedad capitalista, pero sólo como “apariencia” o, en otras palabras, como un aspecto del fetichismo al que se opone el marxismo. Al igual que la economía política vulgar, el marxismo sociológico toma las apariencias a su valor nominal y se arroja sobre la misericordia del orden de las cosas existente” (Ibid., pag., 20). Para Gunn, “podemos decir que la clase es la “relación misma” (por ejemplo, la relación capital-trabajo) y, más específicamente, una “relación de lucha”. Los términos “clase” y “relación de clase” son intercambiables, y “una” clase es una relación de clases de algún tipo históricamente particular” (R. GUNN, Ibid., pág. 15).

<sup>77</sup> J. HOLLOWAY, “Class and classification. Against, in and beyond labour”, en A. C. DINERSTEIN y M. NEARY, eds., *The Labour Debate*, op. cit., págs. 27-40.

<sup>78</sup> En febrero de 1999, Holloway presentó un documento titulado “*Class and Classification*” en la Conferencia Internacional “*The Labour Debate: The Theory and Reality of Labour in a World of Increasing Unemployment and Poverty*”, convocada por Ana C. Dinerstein y Mike Neary en el Centro de

entidad fija, inevitablemente conduce al pensamiento identitario. Pero para Holloway, el pensamiento identitario no comprende ni a la sociedad ni a la clase. En cambio, clasifica lo que percibe y, al hacerlo, fragmenta la actividad humana como un todo en el pensamiento. La praxis revolucionaria es necesariamente anti-identitaria. En lugar de negar la importancia de las luchas obreras (como muchos críticos le han acusado), Holloway rechaza a la “clase obrera” como sujeto de la revolución. Para él, el sujeto radical es el “nosotros”. Nosotros somos la clase obrera; y sin embargo “nosotros no somos” la clase obrera. Vivimos en contradicción: “Nosotros luchamos como clase obrera “y” en contra de ser la clase obrera:

“Nosotros somos/no somos la clase obrera... Nos clasificamos en la medida en que producimos capital, en la medida en que respetamos el dinero, en la medida en que participamos, a través de nuestra práctica, nuestra teoría, nuestro lenguaje (nuestra definición de la clase obrera), en la separación del sujeto y el objeto.”<sup>79</sup>

El problema principal de una teoría de la revolución basada en el poder de la clase obrera es que la clase obrera es una subjetividad “definida sobre la base de su subordinación al capital: es porque está subordinada al capital (como trabajadores asalariados...) que se define como clase obrera... al ser “definida”, la clase obrera se “identifica” como un grupo particular de personas.”<sup>80</sup> La definición y clasificación de la clase obrera “sobre la base de su subordinación al capital,”<sup>81</sup> plantea la cuestión errónea de la pertenencia, es decir, quién pertenece y quién no pertenece a la clase obrera. Esta pregunta oscurece el complejo problema del antagonismo social, pues limita la lucha a una identidad específica. Las luchas de hoy no pueden

---

Estudios Laborales, del Departamento de Sociología, Universidad de Warwick. La contribución de Holloway se centra en lo que él veía como el fracaso del concepto de la clase obrera y el movimiento obrero para una comprensión del activismo y la subjetividad en la actualidad. Abordó el problema del tema del trabajo no afirmando a la clase obrera, sino abogando por su abolición. La clave de su relato es la teoría de Marx sobre el fetichismo de las mercancías, que Holloway transformó en un proceso continuo de fetichización. Para él, el fetichismo de la mercancía era un proceso abierto por el cual el sujeto se separa del objeto de su capacidad productiva, y la actividad humana se clasifica como trabajo o clase obrera. Su principal oponente en el debate sobre el fetichismo fue su compañero de la CSE, Simon Clarke (ver A.C. DINERSTEIN y M. NEARY, eds., *The Labour Debate*, op. cit., págs. 27-61).

<sup>79</sup> J. HOLLOWAY, “Change the World with- out Taking Power: The Meaning of Revolution Today”, 2005, op. cit., págs. 36-7.

<sup>80</sup> J. HOLLOWAY, “Change the World with- out Taking Power: The Meaning of Revolution Today”, op. cit., págs. 140-141, énfasis en el original).

<sup>81</sup> J. HOLLOWAY, “Change the World with- out Taking Power: The Meaning of Revolution Today”, op. cit., 2002, pág. 140.

tipificar la lucha de la “clase obrera” ni de ningún otro “sujeto” debido a que “el sujeto de la lucha anticapitalista es... un sujeto anti-identitario.”<sup>82</sup>

Holloway señala el doble carácter del trabajo en el capitalismo como concreto y abstracto, y argumenta que las lecturas tradicionales de Marx han descuidado históricamente el antagonismo entre el “hacer” útil y el trabajo abstracto. De esta manera mueve el eje del antagonismo de clase del trabajo contra el capital al hacer contra el trabajo. Sostiene que la clave para entender las luchas es verlas no como la lucha entre el trabajo y el capital (la visión marxista ortodoxa), sino como “la lucha del hacer contra el trabajo (y por ende contra el capital).”<sup>83</sup> Al exponer el doble carácter del trabajo, Holloway señala la fetichización de la actividad humana (llamada “hacer”) como trabajo abstracto. Este proceso de fetichización produce una constante “ruptura del flujo social del hacer”<sup>84</sup> El trabajo abstracto, argumenta, equivale al “tejido del capitalismo”<sup>85</sup> es decir, la abstracción de la actividad humana constituye la forma a través de la cual el capitalismo teje su red de cohesión social. Traduce su lectura de la crítica de la economía política a un nuevo lenguaje donde el trabajo se convierte en el “hacer” contra el trabajo abstracto, por ejemplo, donde el antagonismo de clase se afirma a sí mismo en forma de lucha contra la clasificación, concibe al hacer como el rechazo del trabajo abstracto. Según Holloway, el movimiento obrero, un movimiento que representa y defiende el trabajo asalariado, por lo tanto, no puede ser revolucionario. Así, concibe al hacer como una crisis del trabajo abstracto que, según Holloway,<sup>86</sup> es evidente en el declive del movimiento sindical, la crisis de la socialdemocracia, el colapso del socialismo real, etc.

#### *Hacer, Negatividad Práctica y Anti-Poder*

La dificultad histórica para las luchas del otro movimiento obrero es cómo construir una crítica más allá de la idea de trabajo, cuando el trabajo capitalista sigue siendo el principio que define la organización de la vida social. Holloway sustituye el término trabajo con la noción anteriormente mencionada del “hacer”:

<sup>82</sup> John HOLLOWAY, “Negative and positive autonomism. Or, Why Adorno? Part 2”, en J. Holloway, F. Matamoros y S. Tischer, eds., *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*, Londres: Pluto Press, 2009, pág. 98

<sup>83</sup> John HOLLOWAY, *Crack Capitalism*, op. cit. pág. 157, énfasis en el original.

<sup>84</sup> *Ibid.*, pág. 115.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pág. 87.

<sup>86</sup> John HOLLOWAY, “Cracks and the crisis of abstract labour”, op. cit., pág. 917.

“Hay dos tipos diferentes de actividades: una que es impuesta externamente y experimentada como directamente desagradable o parte de un sistema que rechazamos, y otra que empuja hacia la autodeterminación. Realmente necesitamos dos palabras diferentes para estos dos tipos diferentes de actividades. Seguiremos la sugerencia de Engels en una nota al pie de página en *El Capital* (Marx 1965[1867]: 47) al referirse a la primera actividad como trabajo y a la segunda simplemente como *hacer*.”<sup>87</sup>

El “hacer” no solo es trabajo. El “hacer” es el movimiento de la “negatividad práctica”: “el hacer cambia, niega un estado de cosas existente. El hacer va más allá, trasciende”<sup>88</sup> El hacer existe en un “modo de ser negado”<sup>89</sup> porque se transforma constantemente en trabajo abstracto (valor, dinero).<sup>90</sup> Por lo tanto, a los hacedores se les “niega su hacer.”<sup>91</sup> “El hacer de los hacedores se ve privado de validación social: ellos y sus haceres se vuelven invisibles.”<sup>92</sup>

El argumento de que la lucha de clases es una lucha del “hacer contra el trabajo abstracto” apunta a la existencia de dos tipos de antagonismos que, según Holloway, emanan del carácter dual del trabajo en el capitalismo: el antagonismo de la explotación y el antagonismo de la abstracción. Mientras que el antagonismo de la explotación es la lucha del trabajo en el lugar del trabajo, el antagonismo de la abstracción es una lucha “contra” el trabajo, es decir:

“la lucha contra la constitución del trabajo como una actividad distinta del flujo general del hacer... [esto es] la lucha de lo que a veces es llamado el otro movimiento obrero, pero no se limita en ningún sentido al lugar de trabajo...[éstos están en un] nivel más profundo de la lucha anticapitalista, la lucha *contra* el trabajo que produce el capital.”<sup>93</sup>

<sup>87</sup> Ibid., págs. 910-911.

<sup>88</sup> J. HOLLOWAY, “Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today”, op. cit., pág 23

<sup>89</sup> R. GUNN, ‘Notes on “class”, op. cit., pág 20.

<sup>90</sup> Para una crítica del concepto “hacer”, véase Marcel STOETZLER, “On how to make Adorno scream: Some notes on John Holloway’s *Change the World without Taking Power*”, *Historical Materialism*, Nro.13, Vol. 4, 2005, págs. 193–215. Stoetzler sostiene que Holloway confunde tres formas de resistencia en el concepto de hacer: “hacer humano”, “gritar” y “resistencia efectiva”, lo que tiene importantes implicaciones teóricas y políticas.

<sup>91</sup> Ana Cecilia DINERSTEIN, “Interstitial revolution: On the explosive fusion of negativity and hope”, *Capital & Class*, Nro. 36, Vol. 3, 2012, pág. 525.

<sup>92</sup> John HOLLOWAY, “Change the World without Taking Power, 2005, op. cit., págs. 29-30.

<sup>93</sup> John HOLLOWAY, “Cracks and the crisis of abstract labour”, op. cit., pág 915.

La idea de la lucha de clases como una lucha del hacer contra el trabajo abstracto es coherente con el rechazo de Holloway a dos sujetos antagónicos de la lucha, pues en última instancia es el trabajo el único que se enfrenta a su propia existencia como capital<sup>94</sup> y es la continuación de la conclusión de la CSE alcanzada en 1980 que hace hincapié en la subordinación de la práctica humana al poder del dinero:

“El valor de Marx no correspondía al trabajo material de Ricardo, sino al trabajo abstracto que aparecía en forma de dinero... el carácter distintivo de la teoría de Marx no residía tanto en la idea de trabajo como en la fuente de valor y de plusvalía, sino en la idea del dinero como la forma más abstracta de propiedad capitalista y como el poder social supremo a través del cual la reproducción social está subordinada al poder del capital.”<sup>95</sup>

Para Holloway, el hacer es la lucha “contra” la transformación de toda práctica humana en una medida abstracta del tiempo de trabajo. De esta manera, enfatiza la subjetividad como negatividad. Esta concepción del hacer es un principio fundamental de su teoría de la revolución intersticial. Para Adorno, dialéctica significa imposibilidad de cierre. La negación de la negación no puede ser resuelta positivamente. Si este fuera el caso, “la negación de la negación sería otra identidad, una nueva ilusión, una proyección de lógica consecuente -y, en última instancia, el principio de subjetividad- sobre lo absoluto.”<sup>96</sup> Holloway se aferra a esta concepción de lo negativo y la desarrolla hasta su conclusión más radical.

A diferencia de Adorno y parafraseando a Lukács, Holloway es un huésped incómodo en el *Grand Hotel Abyss*. Su apreciación de la dialéctica negativa de Adorno se combina con el argumento de Bloch sobre la necesidad de una utopía concreta y la función utópica de la esperanza. La “fusión entre negatividad y esperanza” que ofrece Holloway se fundamenta en el “todavía-no” de Bloch.<sup>97</sup> Sin embargo, el rechazo de Adorno al activismo no excluye la esperanza como una categoría

<sup>94</sup> Ana Cecilia DINERSTEIN y Michael NEARY, eds., “From here to Utopia: Finding inspiration for the labour debate: en A.C. Dinerstein y M. Neary, eds., *The Labour Debate*, Aldershot: Ashgate, 2002, págs 1-26.

<sup>95</sup> S. CLARKE, *Keynesianism, Monetarism and the Crisis of the State*, op. cit., págs. 13-14.

<sup>96</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialectics*, New York: Continuum, 1995, pag. 160.

<sup>97</sup> Ana Cecilia DINERSTEIN, *The Politics of Autonomy in Latin America: The Art of Organising Hope*, Basingstoke: Palgrave, 2015; Ana Cecilia DINERSTEIN, “Introduction: The radical subject and its critical theory”, en A.C. Dinerstein, ed., *Social Science for an Other Politics: Women Theorizing without Parachutes*, Basingstoke: Palgrave, págs. 1-15.

crítica negativa. Como nos recuerda Amsler, Adorno defiende la “esperanza como una práctica crítica.”<sup>98</sup>

“Al final, la esperanza, arrancada de la realidad al negarla, es la única forma en la que aparece la verdad. Sin esperanza, la idea de verdad sería apenas pensable, y es la falsedad cardinal, habiendo reconocido que la existencia es mala, presentarla como verdad simplemente porque ha sido reconocida.”<sup>99</sup>

La utopía es “el rayo de luz que revela que el todo es falso en todos sus momentos... la utopía de toda la verdad, que está todavía por realizarse.”<sup>100</sup> Así, la negatividad contiene la “posibilidad” de “afirmar” otra praxis, una praxis que fue negada y que, al ser decretada, niega la imposibilidad de la existencia de una alternativa. De esta manera, Holloway escribe:

“La lucha de lo que existe en la forma de ser negado es inevitablemente tanto negativa como positiva, tanto grito como hacer: negativa porque su afirmación sólo puede tener lugar contra su propia negación, y positiva porque es la afirmación de lo que existe, aunque sea en la forma de ser negada.”<sup>101</sup>

La esperanza constituye una llamada a la negatividad para entender la realidad como llena de posibilidades improbables: “los humanos son sujetos, mientras que los animales no lo son. La subjetividad se refiere a la proyección consciente más allá de lo que existe, la capacidad de negar lo que existe y crear algo que todavía no existe.”<sup>102</sup> Por lo tanto, “la política revolucionaria (o mejor dicho la antipolítica) es la afirmación explícita en toda su infinita riqueza de lo que se niega. “Dignidad” es la palabra que usan los zapatistas para hablar de esta afirmación.”<sup>103</sup>

### *Poder, Anti-Poder y el Estado*

Una de las tesis más llamativas de la teoría de la revolución de Holloway es que precisamente la revolución trata de destruir las relaciones de poder. El objetivo es

<sup>98</sup> Sarah AMSLER, “Learning hope: An epistemology of possibility for advanced capitalist society”, en A.C. Dinerstein, ed. *Social Science for an Other Politics: Women Theorizing without Parachutes*, op. cit., 2016, pág. 20

<sup>99</sup> Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. London: Verso, 2005 [1974], pág. 98.

<sup>100</sup> Adorno citado por Ivan BOLDYREV, *Ernst Bloch and his Contemporaries: Locating Utopian Messianism*, Londres: Bloomsbury, 2015, pág. 173.

<sup>101</sup> John HOLLOWAY, “Change the World with-out Taking Power: The Meaning of Revolution Today”, 2002 op. cit., pág. 213.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pág. 212

<sup>103</sup> Sobre la noción de afirmación como negación ver Ana Cecilia DINERSTEIN, “A Critical Theory of Hope. Critical Affirmations, beyond fear”, en A. C. Dinerstein, A. García Vela, E. González y J. Holloway eds., *Open Marxism Against a Closing World*, Londres: Pluto Press, 2019.

“crear una sociedad basada en el reconocimiento mutuo de la dignidad de las personas”<sup>104</sup> Como hemos visto en esta sección, Holloway concibió al Estado como una forma política de las relaciones sociales capitalistas, argumentando que el Estado no es una cosa sino un proceso de lucha de clases. Por esta razón, “es crucial entender el carácter de clase del Estado como una forma de relaciones sociales y desarrollar nuestras propias formas distintivas, formas asimétricas, formas que se mueven en contra y más allá de la característica de fetichización de las formas capitalistas.”<sup>105</sup>

El problema no es el Estado, sino cómo entendemos el poder en relación con el Estado. El poder suele estar “asociado al control del dinero o del Estado”. La izquierda, la corriente dominante, los leninistas o los socialdemócratas se han centrado todos en el Estado como el lugar principal del cambio social.<sup>106</sup> Pero esta estrategia ha fracasado. No sólo fracasó en la consecución de sus objetivos, sino que también “ha tendido a destruir los movimientos que presionan a favor de un cambio radical.”<sup>107</sup> Por lo tanto, Holloway sugiere que los experimentos revolucionarios del siglo XX no “apuntaban demasiado alto, sino demasiado bajo.”<sup>108</sup> Es decir, no pretendían disolver las relaciones de poder. Por lo tanto, lo que se necesita es un “desafío revolucionario” que cambie “el mundo sin tomar el poder.”<sup>109</sup>

“Con” los zapatistas, Holloway se atrevió a abordar explícitamente el papel insignificante del Estado para el cambio revolucionario: en lugar de apoyar “el paradigma que ha dominado el pensamiento de izquierda durante al menos un siglo”, es decir, “la ilusión de Estado [que] coloca al Estado en el centro del concepto de cambio radical”<sup>110</sup>, el rechazo de los zapatistas al poder estatal debe ser visto como un principio de lucha por la libre determinación. Para los zapatistas, la gente ya tiene dignidad, tal dignidad existe como la negación del poder, la negación de la degradación.<sup>111</sup> La noción zapatista de sociedad civil no es la noción dominante de sociedad civil, definida como una esfera establecida, regulada o complementaria al Estado. A través de la lucha por la autodeterminación, la noción zapatista de

<sup>104</sup> John HOLLOWAY, “Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today”, 2005, op. cit., pág. 20.

<sup>105</sup> Ibid., pág. 20.

<sup>106</sup> John HOLLOWAY, “The concept of power and the Zapatistas”, *COMMON SENSE*, Nro. 19, 1996, pág. 21.

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Ibid., pág. 25.



sociedad civil no debe ser interpretada como una “actualización del término clásico”, porque, siguiendo a Esteva, “alude a una mutación en el cuerpo político” en la que la sociedad civil no contrarrestaría (ni sustituiría) el poder del Estado, sino que “lo hace superfluo”. Los zapatistas activaron el poder que ya tienen (<sup>112</sup>El punto de Esteva es central para la conclusión de la negatividad de Holloway: “Luchamos en y contra y más allá de las formas (fetichizadas)”).

### 3 AGRIETAR EL CAPITALISMO: LA REVOLUCIÓN COMO UN PROCESO INTERSTICIAL

En *Crack Capitalism*, Holloway reformula la pregunta revolucionaria tradicional de cómo “dejar de hacer capitalismo.”<sup>113</sup> La revolución, argumenta Holloway, comienza con el “grito”<sup>114</sup> aquí y ahora, y constituye un proceso continuo (presente) de rechazo al poder y construcción del anti-poder a través de la negatividad práctica. La negatividad práctica significa una multiplicidad de actos de rechazo del mundo capitalista y la lucha contra la transformación de la capacidad humana en trabajo abstracto, es decir, el dinero. Dejar de hacer capitalismo es romperlo, lo que, en lugar de intentar lograr la transformación total de la sociedad mediante la toma del poder del Estado, apunta a una apertura continua del mundo. Concebida como grietas, la resistencia rompe la “síntesis social de la sociedad capitalista”:

“Toda sociedad se basa en algún tipo de cohesión social, en alguna forma de relación entre las actividades de muchas personas diferentes. En la sociedad capitalista, esta cohesión tiene una lógica particular que a menudo se describe en términos de las leyes del desarrollo capitalista. Hay un cierre sistémico que da a la cohesión social una fuerza particular y hace que sea muy difícil de romper. Para subrayar el carácter denso de la cohesión social en la sociedad capitalista, me refiero a ella como una ‘síntesis social’.”<sup>115</sup>

Las grietas son “fisuras” que ofrecen “mil respuestas a la cuestión de la revolución.”<sup>116</sup> Así pues, “la única manera de pensar en cambiar radicalmente el mundo

<sup>112</sup> Gustavo ESTEVA, “The Zapatistas and people’s power”, *Capital & Class*, Nro. 32, Vol. 2, 1999, pág. 159.

<sup>113</sup> John HOLLOWAY, *Crack Capitalism*, op. cit., pág. 255

<sup>114</sup> Holloway utilizó este término por primera vez en el título de un artículo en el que hablaba de la importancia del marxismo como teoría de la lucha y de la conexión interna entre capital y trabajo (John HOLLOWAY, ‘In the beginning was the scream’, *Common Sense* 11, 1991, págs. 69-78).

<sup>115</sup> John HOLLOWAY, *Crack Capitalism*, op. cit., pág. 52, énfasis en el original.

<sup>116</sup> *Ibid.*, pág. 4.

es como una multiplicidad de movimientos intersticiales que parten de lo particular.”<sup>117</sup> Las grietas chocan con la lógica del Estado, perturban la homogeneización del tiempo, se enfrentan al fetichismo de las mercancías y del dinero. El impacto de la grieta no debe medirse en términos de una ganancia futura, sino en el “aquí y ahora.”<sup>118</sup> Las grietas siempre interrumpen el proceso de abstracción, de hacer en el trabajo, que forma la “síntesis social” capitalista.<sup>119</sup>

El sujeto de la revolución intersticial no es “la clase obrera”. Más bien, es un tema indefinido compuesto por los hacedores, es decir, “nosotros”. No hay ninguna organización en particular que dirija el proceso.<sup>120</sup> Nuestras acciones están unidas por la experiencia común de una variedad de formas de opresión que obligan a nuestro “hacer” a existir como trabajo abstracto (dinero). Las grietas son inevitablemente “vulnerables a la succión gelatinosa de la síntesis capitalista.”<sup>121</sup> Siempre corren el riesgo de ayudar al Estado capitalista a reformular sus políticas en la línea del liberalismo de mercado. Pero esto no es una suma cero. La subordinación total es imposible: “el hacer concreto no es, y no puede ser, totalmente subordinado al trabajo abstracto. Hay una no-identidad entre ellos”, una asimetría: “el hacer no encaja en el trabajo abstracto sin un resto”. Las grietas apuntan a la aparición de otro tipo de actividad: el “hacer”. Por lo tanto, “siempre hay un excedente, un desbordamiento. Siempre hay un empuje en diferentes direcciones.”<sup>122</sup> La asimetría es la premisa oculta de las relaciones sociales capitalistas.

#### 4 CONCLUSIONES: HAY UN ANTES Y UN DESPUÉS

John Holloway ha pasado la página hacia un nuevo marxismo y un nuevo pensamiento sobre la revolución. Ambos tienen sus raíces en un largo proceso de desarrollo teórico en el que Holloway encontró su propia voz colaborando con otros teóricos críticos de la CSE, el Marxismo Abierto y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Contribuyó al proceso de desmitificación del Estado, a la liberación de Marx y a la revitalización del marxismo como teoría de lucha. Holloway

<sup>117</sup> Ibid., pág. 11.

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Ibid., pág. 52.

<sup>120</sup> Sobre esto, véase también Michael HARDT y John HOLLOWAY ‘Creating common wealth and cracking capitalism: A cross-reading’, *Herramienta*, Nro 49, 2012, <<https://www.herramienta.com.ar/articulo.php?id=1649>>. Consulta: 25 mayo 2019.

<sup>121</sup> Ibid., pág. 51.

<sup>122</sup> Ibid., pag.173.

se comprometió a la tarea de comunicar e interpretar el marxismo de una manera que se acerque más a las luchas cotidianas. Al igual que la primera generación de estudiosos de Frankfurt, Holloway critica la separación entre teoría y práctica y pide la creación de un “nosotros” que unifique a ambas. Al hacerlo, ha logrado algo que Richard Gunn sugirió hace algún tiempo: “lo que es necesario demostrar es que el marxismo requiere una llamada al sentido común; que puede hacer esta llamada; y que puede lograr su síntesis de teoría y práctica una vez que se hace esta llamada.”<sup>123</sup> El rechazo de Holloway al capital como forma de sociedad es inflexible. Sin embargo, señala la apertura de la realidad. El capital no es una cosa sino una relación social. Es poroso y puede agrietarse. Holloway le ha dado a la palabra “revolución” un nuevo significado: intersticial. Reformuló también la lucha de clases como una lucha en, contra y más allá de las formas reificadas a través de las cuales existen tanto el capital como “nosotros”.

---

<sup>123</sup> Richard GUNN, “Marxism and common sense”, *Common Sense*, Nro. 11, 1991, pág. 88.