



NUMERO

3

JOHN HOLLOWAY

HACIA UNA TEORÍA DE
LA ESPERANZA

COMUNIZAR

John Holloway

**Hacia una teoría de la
Esperanza**



Hacia una teoría de la Esperanza

John Holloway

© 2022 Comunicar: Colección Libros del Don

Buenos Aires, Argentina

Diseño de tapa: Mario a. de Mendoza F.

Diseño de interior: Lucía Contartese

Coordinador de la edición: Luis Bardamu

COMUNIZAR

Correo electrónico: contacto@comunizar.com.ar

Sitio web: <http://comunizar.com.ar/>

Índice

Presentación	5
Si yo fuera capitalista.....	9
¿Réquiem para un sueño? La esperanza y la desesperanza	15
Marx: ¿civilizado o salvaje?	31
Plática sin nombre.....	41
La rabia contra el dominio del dinero	55
Adorno en Puebla.....	59
Coronacrisis I: Un momento privilegiado de terror y esperanza que hay que pensar.....	67
Coronacrisis II: Estamos viviendo el fracaso del sistema capitalista	99
No puedo respirar.....	109
El miedo de los gobernantes a los gobernados nunca debe subestimarse.....	117
La cuestión antiidentitaria.....	123
¿Respuestas anarquistas?	131
Ahora podemos respirar esperanza	139
Esperanza en tiempos sin esperanza	147

Presentación

Comunizar se dio la tarea de recopilar una serie de ensayos cortos, escritos por John Holloway en los últimos años. El resultado es un libro poco extenso, pero de gran riqueza temática y teórica. Debemos agradecerles a las compañeras y compañeros de Comunizar este esfuerzo que nos permite contar con los textos organizados en una edición unitaria; de otra manera, los lectores interesados en la obra del autor estarían en la situación de tener acceso a este tipo de ensayos de manera dispersa y sin una visión de conjunto; condición que no favorece su brillo y riqueza, ya que dichos textos constituyen una constelación de temas y conceptos.

Cada texto aquí incorporado brilla de manera particular, es cierto. En conjunto, sin embargo, hay algo más: el brillo de la música que surge de su diálogo. No sé si las compañeras y compañeros de Comunizar estaban conscientes de que su empeño iba a traer ese efecto. Lo importante es que está. Sin exagerar, me parece que el resultado de esta organización de ensayos de John Holloway es lo más próximo a un análisis y una conceptualidad expuestos formalmente en términos de una constelación. Algo que puede parecer paradójico, porque el autor no tiende a usar ese concepto de la dialéctica de Walter Benjamin y de Theodor Adorno de manera directa en sus análisis y elaboraciones teóricas. Más

bien, su centro teórico es el de la grieta; lo que no es contradictorio con la idea de constelación, pues son las grietas que la lucha de clases produce en el capital lo que genera constelaciones específicas de lucha y conocimiento.

Los diversos temas que John toca en estos ensayos se unen y potencian en una composición dialéctica. Estos temas, van desde la catástrofe que significa el capitalismo para la humanidad en su actual fase de desarrollo; la urgencia de desarrollar una ciencia crítica cuyo centro es la esperanza y la no-identidad con el sistema; las enseñanzas de la crisis en Grecia con sus grandes ilusiones de cambio y la farsa institucional del 2015 que cambió el rumbo del proceso; la relación entre la pandemia del coronavirus y la crisis capitalista; el fracaso de la revolución Estado-céntrica y la necesidad de pensar y actuar la lucha anticapitalista desde una perspectiva anti-identitaria y antiestatal; el zapatismo, la revolución kurda, y otros.

Son textos agudos y profundos, expuestos con la claridad que caracteriza la escritura de John, y atravesados por los temas que lo han hecho uno de los autores más leídos del amplio espectro del anticapitalismo contemporáneo. Esos temas, cuyo propósito teórico y político fundamental es contribuir a la elaboración de una nueva idea de revolución, se presentan desplegados en el análisis de casos concretos y particularidades específicas, que enriquecen lo que el autor ha desarrollado en términos teóricos más abstractos. En ese sentido, la crisis del capitalismo, argumentada desde la centralidad del nosotros anti-identitario y opuesta a la clásica idea ortodoxa del sujeto revolucionario vinculada a la centralidad del partido, adquiere un brillo especial en estos textos. De la misma manera, el

planteamiento de la lucha de clases a partir de la figura de la grieta, el concepto del hacer antagónico al del trabajo, y otros.

Pero no podemos dejar de mencionar al personaje central del conjunto de los ensayos, la esperanza. Es un tema que se aborda específicamente; sin embargo, hay algo más que su tratamiento particular. No es difícil sentir, palpar, entender, que el impulso de cada uno de los escritos y su energía derivan de una voluntad arraigada en la esperanza, ese sueño de transformación del mundo que compartimos y que es el torrente volcánico del libro.

Sergio Tischler

Si yo fuera capitalista

Marzo de 2018

Un sueño, una pesadilla.

Si yo fuera capitalista, o si yo fuera un político, es decir un sirviente del capital, estaría bastante molesto. Primero porque no me invitaron como capitalista, no incluyeron a un representante del capital en las invitaciones. Pero también conmigo mismo. ¿Qué estoy haciendo aquí, hablando con un conjunto de insubordinados, o, peor todavía, insubordinadas? Y ustedes, ¿qué están haciendo aquí? Es miércoles, ¿por qué están aquí exhibiendo su insubordinación? ¿Por qué no están trabajando, o buscando trabajo?

¡Ya basta de pensar todo el tiempo desde abajo! También hay que pensar desde arriba. Hay que pensar en los pobres capitalistas y sus sirvientes políticos. Hay que pensar que la vida no es fácil para nosotros capitalistas. Damos órdenes sobre cómo debe ser el mundo y la gente no nos escucha. Dicen que no. Nosotros decimos que se va a abrir una mina a cielo abierto ahí, en este pueblo, y la gente se levanta y dice que no, que no la quieren. Nosotros decimos que vamos a construir una represa y no, no quieren eso tampoco. Decimos que los maestros tienen que

entender que el único propósito de un buen sistema de educación es que los estudiantes aprendan a ayudarnos a los capitalistas a hacer más dinero, y no, no entienden. Peor, organizan eventos de protesta como este. Nosotros queremos víctimas, gente que sufre sin hacer nada, gente que entiende que la única felicidad y la única justicia posible es la que seguro van a encontrar después de la muerte. Queremos gente normal capaz de trabajar para nosotros, y luego en la mañana y... ¡qué encuentro, que están hablando de discapacitados y cuestionando el concepto de normalidad!

Si son papás, tal vez me van a entender. Como papás decimos a nuestros hijos que hagan algo y no, no lo hacen. Si piensan que es difícil ser papá, van a entender que también es difícil ser capitalista.

Tienen que entender que nosotros somos gente muy sencilla, que incluso tenemos pureza. Solo queremos una cosa en la vida: llegar a ser más ricos, expandir nuestro capital, tener más dinero. Es nuestra única motivación e imprime una lógica muy sencilla en todo lo que hacemos, una dinámica muy fácil de entender. Si queremos abrir una mina y destruir tu pueblo, no es nada personal, es simplemente que vemos ahí la posibilidad de sacar una ganancia. Si queremos imponer una reforma educativa, es por la misma razón: nuestra ganancia finalmente viene de la explotación de trabajadores disciplinados y con las habilidades que nosotros necesitamos. Si contaminamos los ríos, no es porque queremos que los niños padezcan de cáncer, es simplemente para limitar los costos que podrían reducir nuestras ganancias. Nuestra lógica es muy sencilla: es la lógica del dinero que busca su propia expansión, es la lógica del capital. Y me da gusto poder informarles

que esta lógica ha avanzado mucho en los últimos treinta años. Ha ido penetrando todos los aspectos de la vida cotidiana: la educación, la salud, la tierra, la vida de los niños, las relaciones sexuales, las discapacidades, la justicia, todos los temas que hemos estado discutiendo en los últimos días.

Pero no quiero que piensen que no tenemos problemas. En realidad, nos va mal. Es básicamente por eso que estoy aquí hablando con ustedes, quiero que entiendan que no nos va bien. La verdad es que, desde hace muchos años, no estamos sacando la ganancia (o la plusvalía, como ustedes dirían) que necesitamos para seguir expandiéndonos. Estamos en crisis, y es por culpa de ustedes. Ustedes son nuestra crisis, ustedes son la crisis del capital. Hacemos todo lo posible para que ustedes produzcan directa o indirectamente más plusvalía, introducimos nuevas tecnologías, bajamos los salarios, creamos zonas económicas especiales donde todos los derechos de los trabajadores están eliminados, reprimimos con más ferocidad cuando ustedes se oponen a nuestros planes, introducimos leyes para promover la rentabilidad en ciertas ramas como las drogas. Pero no es suficiente.

Por eso, y les digo esto para que entiendan la seriedad de la situación, desde hace unos cuarenta años, hemos tenido que inventar dinero para mantener nuestra expansión. La acumulación del capital es cada vez más ficticia. Está basada en una enorme expansión del crédito, es decir en la creación de un mundo de promesas que no corresponden a ningún valor producido, ninguna riqueza real. Imagínense nuestra desesperación, nuestra fragilidad. Ustedes nos ven muy fuertes, pero detrás de esta imagen de fuerza existe una debilidad, una fragilidad terrible. Esta desesperación

nuestra se expresa como violencia. Si la competencia capitalista es siempre un juego de sillas de baile, ahora se ha vuelto de locura, la música ha alcanzado un ritmo de frenesí. Nosotros, los capitalistas, ya no tenemos el espacio para la tolerancia, ya no podemos gastar nuestro dinero en cosas que no contribuyan a la expansión de nuestras ganancias, ya no podemos aceptar que los Estados, todos los Estados, no importa el color de su gobierno, no se subordinen totalmente a las necesidades del capital. (No es que ya no se pueda realizar cambios dentro del capitalismo, pero la situación ya no es la de hace cincuenta años). Tratamos de resolver la situación al nivel mundial en 2008, pero no se pudo hacer bien, por culpa de ustedes finalmente, pero la próxima vez sí. Por eso, entiendan por favor nuestros problemas, abandonen su insubordinación. Los zapatistas sí entienden lo que he estado describiendo y le pusieron una palabra: la Tormenta.

Ya no se habla mucho de la idea de una “misión histórica”. Pero ahora sí, se está volviendo cada vez más claro: mi misión histórica como capitalista, y la misión histórica del capital como forma de organización social está clara: perseguir la expansión de la ganancia hasta el punto de aniquilar totalmente la humanidad. Nada personal, por supuesto, es la lógica de la cosa.

¿Y ustedes, los insubordinados y las insubordinadas? No sé si ustedes tienen una misión histórica, pero supongo que, de tenerla, sería tirar del freno, parar el tren. Pero la única manera de hacer eso sería gritando NO y al mismo tiempo creando otro mundo basado en el reconocimiento mutuo de las muchas dignidades, de las muchas luchas de todos los días contra la fuerza destructiva del dinero. Sabiendo que la unidad de las muchas luchas no es una

unidad institucional sino el hecho de que todas son respuestas al ataque constante del dinero, del capital. Por eso la importancia de pensar desde arriba al mismo tiempo que pensamos desde abajo: para entender la unidad de las luchas, su urgencia y la fragilidad del enemigo.

¿Réquiem para un sueño?

La esperanza y la desesperanza

Abril de 2018

¿Dónde están los sueños de ayer?

I

Mayo de 1968, hace cincuenta años. Crosby, Nash y Young con su canción “Chicago” y su estribillo: “Podemos cambiar el mundo, podemos cambiar el mundo”. Ese era solo un sueño que teníamos algunos de nosotros. Una generación de tontos.

Diciembre de 2008. Hace casi diez años del asesinato de Alexis¹. Los estudiantes toman las calles, ponen de revés al mundo e irrumpe un mundo diferente de deseos y posibilidades. “Una rebelión del talento contra la soberanía del dinero. La insurrección de la anarquía, el valor de uso contra la democracia del valor de cambio. Un levantamiento espontáneo de la libertad colectiva contra la racionalidad de la disciplina individual”.

¹ Asesinato de Alexis por un disparo policial en un barrio de Atenas en el medio de un gran descontento social.

Verano de 2011. El verano de los indignados y los ocupadores, de los sueños que no cabían en las urnas electorales, y sueños que no cabían en este mundo.

Enero de 2015. En Grecia se elige al gobierno de la esperanza. En julio, pocos meses después: bailamos en la Plaza Sintagma luego del gran OXI². Una parodia. Una de las peores bromas de la historia reciente.

Setenta años antes en la guerra civil griega hubo tantos y tantos muertos que creían que podrían crear un mundo mejor.

¿Por qué? ¿Qué sentido tenía? ¿Dónde han ido todos los sueños? ¿A este mundo de la desigualdad cada vez mayor, de Trump y Tsipras, ambos asesinos de la esperanza, uno peor que otro? A este mundo de guerras y refugiados, ¿A este mundo donde el único rey es el dinero?

¿No es la hora de cantar un réquiem por los sueños, para dejarlos irse, y aceptar que el mundo jamás irá a ser el lugar en el que habíamos soñado? ¿No es hora de postrarse ante el Señor Dinero y decir adiós al modo subjuntivo de los sueños y aceptar el modo indicativo? ¿Que el mundo es como es y que debemos vivir con él? Ahora que la generación de 1968 está muriendo, ¿no deberíamos decirle adiós?

² En la plaza Sintagma, en Atenas, se reunió el pueblo para celebrar el triunfo del “OXI” (“NO”), en el referéndum sobre el plan propuesto por los bancos acreedores para cobrar la deuda externa griega (NdT).

II

La esperanza y la desesperanza nos tocan profundamente en las universidades.

La esperanza es una manera de pensar. No es solo “espero, espero, espero que Grecia gane el Mundial, espero despertar mañana y descubrir que no hay más pobreza”. No; la esperanza tomada seriamente es lo que Ernst Bloch llamaba una “*docta spes*”, una esperanza ilustrada o científica. Una forma de pensar que se mueve críticamente, autocríticamente, contra-y-más-allá del mundo tal como es, una forma de pensar que tiene una gramática diferente.

Quizás los dos elementos centrales de esta gramática sean la historicidad y la latencia. Historicidad: que comprende que la actual organización social como una forma históricamente específica de organización, y que es improbable que dure por siempre. Se deduce que los elementos esenciales de esta sociedad también son otras tantas formas sociales históricamente específicas: el dinero, la mercancía, y el Estado. El pensamiento crítico es entonces negativo, un movimiento contra estas formas de relaciones sociales que se presentan como eternas e inquebrantables. Pensar es pensar-contra, pensar contra-y-más-allá de estas formas que nos tienen atrapados.

Estamos atrapados en la lógica de la dinámica sistemática del capital, que nos está empujando hacia nuestra total autoaniquilación, mediante la destrucción del ambiente natural necesario para nuestra supervivencia, mediante una guerra nuclear o de alguna otra manera. En esta situación solo nos queda una

pregunta científica: ¿cómo rompemos esta lógica, cómo rompemos este sistema, cómo salimos de aquí? Nuestra ciencia social, entonces, no es una ciencia de la sociedad, sino una ciencia *contra* la sociedad existente.

La respuesta, si existe, tendría que ver con el segundo elemento ya mencionado; la latencia, la existencia de una fuerza que no está siempre visible, sino que está empujando bajo la superficie contra el capitalismo y contra la creación de un mundo diferente. Bloch lo vio, refiriéndose a la existencia presente del mundo que todavía no existe pero podría existir, y exploró las manifestaciones presentes de este Todavía-No en todos los aspectos de la vida, desde los cuentos de hadas, pasando por la danza, la arquitectura, hasta la religión. El constante impulso por crear un mundo diferente, contra-y-más-allá de lo que existe. Arundhati Roy lo expresa bellamente: “Otro mundo no solo es posible, está en camino, y, en un día tranquilo, si escuchas cuidadosamente, lo oyes respirar”. Eso es lo que debemos hacer: escuchar muy cuidadosamente para oír la respiración del mundo nonato, del mundo que todavía-no-es. Escuchar las rebeliones, los rechazos, las insubordinaciones, las dignidades, los otros-haceres que están empujando contra-y-más-allá, hacia otro mundo.

III

Pero ¿qué pasa si se detiene la respiración? ¿Y si no podemos oír más la respiración del mundo nonato? ¿Y si este embrión ha muerto en el vientre? Eso sería en verdad un crimen contra la humanidad, el crimen de Tsipras, de Trump, de Merkel. Pero no solo ellos;

todos nosotros somos cómplices. También nosotros en las universidades somos cómplices, en la medida en que excluimos de nuestro pensamiento ese grito de rechazo y esperanza que abre hacia otro mundo. Todos somos parte de un sistema educativo que dice una y otra vez: aprende cómo es el mundo, porque no hay otro. Deja tus sueños afuera cuando entras en el aula. Pero, ¿qué pasa si han matado al mundo nonato? Quizás, hace cien años tenía sentido hablar de crear otro mundo, pero puede ser que el momento haya pasado y sea demasiado tarde. Puede ser que el sueño ya no tenga ninguna base. Quizás tengamos que aceptar que la revolución está muerta, que no haya salida de un mundo dominado por el dinero. Una ciencia de la esperanza es al mismo tiempo una ciencia del temor. Temor de que ya no haya esperanza alguna.

El concepto del unicornio era una hermosa idea en la edad media, pero seguramente llegó el momento en que incluso los estudiantes más románticos tuvieron que aceptar que el unicornio no existe. Entonces, ¿es hora de cantar un réquiem para el unicornio, un réquiem para el sueño de un mundo emancipado?

Pero las cosas no funcionan así. Probablemente los creyentes en unicornios no hayan dicho abiertamente que no existían, y simplemente comenzaron a hablar de caballos. El unicornio gradualmente se fue convirtiendo en un término obscuro, un tabú en las discusiones científicas serias. ¿Nos está pasando esto? Quizás. La revolución y el comunismo se han convertido en palabras tabúes, para ser reemplazadas por Democracia y la muy nebulosa “Gente”.

El capitalismo ha sido reemplazado por el neoliberalismo. Se ha olvidado el concepto del capital como la dinámica de

destrucción que nos mantiene atrapados; ahora lo importante es pensar desde abajo. Los movimientos de resistencia y rebelión ahora son “movimientos sociales”. Lo peor de todo es que el pensamiento de extrema izquierda se convirtió en una denuncia sobre lo malo que es el sistema, en vez de pensar sobre cómo salir de aquí.

Pero quizás tengan razón. Tal vez no hay salida; se han cerrado todas las salidas. Tal vez, si somos académicos y hemos trabajado sobre la teoría marxista durante cincuenta años, tememos decir: “Estábamos equivocados, todo fue un error; solo fue un sueño que tuvimos algunos de nosotros”.

IV

Es la ira lo que nos impulsa, es la ira lo que no nos permitirá aceptar que el sueño está muerto. Leemos sobre los refugiados que se ahogan en el Mediterráneo, o de los emigrantes que mueren de asfixia abarrotados en camiones que los llevan a través de la frontera mexicano-estadounidense; vemos las obscenas desigualdades en el mundo, con millones viviendo al borde de la muerte por inanición; y una profunda ira crece en nuestro interior que nos dice que no podemos aceptar un mundo como éste, que éste es un mundo equivocado, un mundo falso. Sabemos que estos no son horrores aislados, que hay una relación sistémica entre ellos, que crecen a partir de una sociedad basada en la búsqueda de las ganancias, un mundo dominado por el dinero. Nuestra ira no es solo una multiplicidad de iras separadas, es una ira antisistémica, una ira

contra la forma en que está organizada la sociedad, una ira contra el capitalismo.

Es nuestra ira la que nos impulsa de vuelta a la esperanza, al rechazo a aceptar al mundo tal como es. Así como necesitamos una *docta spes*, una esperanza ilustrada o científica, necesitamos una *docta rabia*, una ciencia de la ira. Lejos de abandonar nuestra ira afuera del aula, el papel de la ciencia es, o debe ser, dar confianza y fuerza a nuestra ira. Vivimos en un mundo de una ira creciente, pero en el momento en que la ira toma un camino erróneo, cerrándonos en el sistema que nos está destruyendo y no derribamos paredes. Tenemos que pensar esa ira, volverla en contra del sistema que nos disgusta, comprender que nuestra esperanza es una esperanza-en-cólera, y tratar de asegurar que la ira se convierta en la ira de la esperanza.

Es la ira que no nos dejará aceptar que el mundo nonato está muerto, aunque tantas cosas nos digan que lo está. Es la ira que grita desesperada, “escucha, escucha, escucha, indudablemente podemos oír aún como respira”.

La ira y la desesperación son fundamentales, pero sabemos que no son suficientes. La esperanza camina sobre el borde filoso de la angustia ¿Es demasiado tarde, las puertas están cerradas? ¿No es mejor aceptar, postrarse ante el poder del dinero, del capital, decir simplemente “así son las cosas”? No queremos solo ser los perdedores moralmente correctos de siempre. Queremos saber que nuestra esperanza no es ridícula. Queremos triunfar.

Pero, ¿cómo? No hay un partido revolucionario, no hay un ejército revolucionario listo para conducirnos a la victoria. Y si hay

algo que hemos aprendido de la experiencia de Syriza, de Venezuela, de Bolivia, es que la esperanza institucionalizada es un desastre. Un partido político no puede dirigir la salida del capitalismo a través del Estado, simplemente porque el Estado está tan estrechamente integrado en la reproducción del capital que no hay forma en que pueda hacer otra cosa que promover la acumulación del capital.

V

Dos respuestas

Entonces ¿cómo? ¿No hay manera, realmente, de que podamos librarnos de esta gente? ¿No hay manera, realmente, de librarnos de este sistema, que está matando el potencial de tantas personas y arruinando nuestras vidas?

Hay dos razones por las cuales aún pienso que podemos ganar, que aún podemos librarnos del capitalismo, y que la rebelión contra el capital debería ser la base de nuestro pensamiento. Ambas son inadecuadas, pero suficientes para mantener la puerta abierta.

El rechazo, la insubordinación, la inadaptación, crear grietas en la dominación capitalista, caminar en la dirección contraria, gritando “¡aquí no, aquí no! Aquí no seguiremos la lógica del capital, aquí no obedeceremos el dominio del dinero, aquí haremos lo que sea que consideremos necesario o deseable, aquí viviremos con dignidad”.

La universidad está estructurada para contribuir a la producción y la reproducción del capital, pero aquí en este espacio,

en este momento, estamos haciendo lo contrario, estamos caminando en la dirección opuesta, estamos diciendo que solo hay una reflexión científica: concretamente, nos preguntamos, ¿cómo salimos de esta precipitada carrera hacia la destrucción de la humanidad, o, en otras palabras, cómo dejamos de hacer el capitalismo? En este sentido aquí en esta universidad estamos tratando de crear una grieta al sistema de dominación. Por supuesto, pequeña, por supuesto, contradictoria. Pero cuando miramos a nuestro alrededor, vemos que el mundo está lleno de estas grietas, estas dignidades. Estos rechazos, estos impulsos hacia la autodeterminación, que aparecen también en la creación de centros sociales, jardines comunales y los maravillosos *adespotes skyles*³, a quienes vi la otra noche y, en otra dimensión, la magnífica creación de los zapatistas en Chiapas o los kurdos en Medio Oriente. Son formas de vida que van contra-y-más-allá del capitalismo, y eso lo hacen en las circunstancias más difíciles.

No veo otra forma de pensar la revolución hoy que como reconocimiento, creación, expansión, multiplicación y confluencia de estas grietas, de estas dignidades. Esta ha sido la base de la explosión de la política autonomista en todo el mundo durante los últimos años.

Y sin embargo... sin embargo esto no es suficiente. Luego de años y años y años de lucha, el capital todavía está allí. Está todavía allí, todavía atacando, todavía destruyendo el mundo. Debemos celebrar nuestras luchas, celebrar nuestras conquistas, pero en el momento en que paramos de decir “pero todavía no es

³ “Perros callejeros”: grupos de danzas que actúan en las calles de Atenas criticando la realidad socio-política griega (NdT).

suficiente”, en el momento en que hacemos positiva nuestra visión, se pierden nuestras luchas. Porque no es suficiente: el capital todavía está allí.

Hay una sensación, luego de lo que podríamos llamar el impulso autonomista de los últimos veinticinco años, más o menos, de que hay una crisis en la política autonomista. No en el sentido de que no es esencial, sino en el sentido de que no es bastante. Los zapatistas hablan de la necesidad de seguir en la ofensiva, pero no está claro qué significa esto. Ciertamente, NO es una ofensiva militar. Ni es una cuestión de combinar la lucha autónoma con la lucha centrada en el Estado, porque eso simplemente no funciona. Una alternativa es quizás centrarse en lo que los zapatistas llaman la Tormenta, por la cual entiendo que es la crisis del capital.

VI

Una teoría de la esperanza

El mundo está todavía dominado por el dinero, con una arrogancia cada vez mayor. Parecemos ser los perdedores de siempre. En una situación no muy diferente, Marx hizo una sugerencia. Dijo: “No nos concentremos solo en nuestras luchas y el poder del capital que nos confronta. Tratemos de ver la fragilidad del capital, y más que eso, tratar de ver que es nuestra resistencia la que constituye esa fragilidad. Veamos al capitalismo, no como un sistema de dominación, sino como una dominación-en-crisis. Y tomemos consciencia de que *nosotros* somos la crisis del capital”. Nuestras luchas, aún cuando parecen ser derrotadas, entran en el capital

como una enfermedad crónica, progresiva y posiblemente fatal, y esto es importante que lo reconozcamos.

Considero al marxismo, no como una teoría de la dominación, sino como una teoría de la crisis. A la teoría de la crisis la podemos comprender de dos maneras. La más obvia es una teoría que explica cuán horrible es el capitalismo, cómo no hay posibilidad de un capitalismo estable y gentil. Pero más importante que eso, es una teoría de la fragilidad del sistema, y por esa razón, una teoría de la esperanza. Y eso es lo que necesitamos en este momento, cuando el capital parece estar celebrando una victoria total sobre la humanidad.

La fragilidad del capitalismo es su codicia, su insaciable sed del plusvalor. A diferencia de anteriores formas de dominación, el capital no puede quedarse quieto. Tiene que intensificar su explotación constantemente, y con ella su supremacía sobre todos los aspectos de la vida humana. Todos sabemos muy bien cómo la lógica del capital se abre camino en cada uno de ellos. Pero en la intensificación de la explotación y la dominación, inevitablemente tropieza con la resistencia o simplemente deficiencia de los seres humanos. Esta deficiencia y resistencia crece hasta llegar al momento de la crisis, cuando la tasa de ganancia cae y se vuelve evidente que el capital necesita reestructurar, imponer mayor disciplina, tanto en el lugar de trabajo como en la sociedad de conjunto. Reestructurar la base tecnológica de la producción, eliminar a los capitales ineficientes, etcétera. Marx lo analiza estudiando la tendencia a la caída de la tasa de ganancia, pero el centro de esta tendencia es la incapacidad por parte del capital para explotar suficientemente a los trabajadores e imponer su

dominación en todo el mundo para mantener la tasa de ganancia frente a los crecientes costos de la tecnología. En otras palabras: somos la crisis del capital. El capital nos debe reestructurar para seguir avanzando.

Para el capital, el problema para abrirse paso reestructurando es que eso significa entablar una batalla contra la fuerte resistencia al avance de los cambios que dañará a la clase obrera y la humanidad de conjunto, y también a otros capitalistas. Sobre todo, quizás, hay un temor a que los seres humanos tomen conciencia de que el capitalismo es un sistema terriblemente estúpido, una espantosa manera de organizar a la sociedad, como sucedió a principios del siglo XX y luego entre las dos guerras mundiales, como quizás ha estado pasando en Grecia en los últimos años. Aquí es donde la esperanza se vuelve tan importante; en la crisis hay una batalla entre el reconocimiento de que el capital es un sistema fracasado y la opinión de que no hay posibilidad de cambiarlo. La ausencia de esperanza quiebra la confianza de la rebelión: ¿qué sentido tiene cuando no hay ninguna salida? Y esta desilusión puede fácilmente convertirse en resentimiento y racismo.

Después de 1917, el temor llevó al capital a comprender que, a través de los Estados, era posible postergar y administrar las crisis. Esta es la solución keynesiana: los Estados intervienen para crear más dinero y así mantener las ganancias, pero las ganancias no están basadas en una explotación real, una producción real de plusvalor. Es más bien una apuesta sobre el plusvalor que todavía no ha sido producido. Y cuando el plusvalor producido continúa siendo insuficiente, entonces se crea más dinero y se expande la

ficción. De este modo, el capital evita la confrontación que teme, o trata de gestionarla, eligiendo ciertos lugares (como Grecia en estos últimos años) como lugares para promover la confrontación de una forma limitada y al mismo tiempo aprender lecciones sobre cómo podría ser gestionada a una escala mundial.

Y así, desde la década de 1930 en adelante, la política pasó a ser dominada por la postergación-y-gestión de la crisis, principalmente mediante la expansión de la oferta monetaria. El New Deal [la política del presidente Roosevelt] y el fascismo fueron los primeros intentos para postergar-y-gestionar la crisis, pero de hecho fue la Segunda Guerra Mundial la que ofreció la necesaria reestructuración del capital, y con sus setenta millones de muertos, creó la base para la denominada “edad dorada” del capitalismo.

Desde la década de 1970, cuando reapareció la crisis, y luego de los levantamientos de 1968 por todo el mundo, el capital ha procurado otra vez salir de sus dificultades con la expansión masiva y sin precedentes del endeudamiento. El aplazamiento de la crisis trae consigo el crecimiento de las finanzas y de los bancos, pero también grandes costos y riesgos. Todo el sistema se vuelve mucho más volátil, y está constantemente presente el temor de que la burbuja creciente del endeudamiento, es decir, del capital ficticio, pueda colapsar. Todo el sistema estuvo a punto de venirse abajo en 2008, pero fue rescatado por una nueva ola masiva de deudas, que ha continuado creciendo desde entonces, a pesar de todas las políticas de austeridad impuestas por todo el mundo, y más ferozmente aquí en Grecia. Muchos comentaristas afirman que

habrá un colapso financiero a una mayor escala que en 2008, y que sucederá casi seguramente en los próximos años.

La creciente violencia del capital por todo el mundo, entonces, es una expresión, no de su poder supremo sino de su desesperación. Nosotros somos la causa de esa desesperación.

Quizás podemos pensar en la situación presente como si fuera un combate de boxeo. Sabemos que estamos muy golpeados y pensamos que la pelea ya ha terminado, que nuestro oponente ganará una fácil victoria. Pero entonces miramos con más atención y vemos que él se está tambaleando y está cerca de caerse, y sabemos entonces que la pelea no está terminada todavía, y que todavía podemos ganar.

VII

Ver que el capital está desesperado da confianza a nuestra ira. Nos enfurecemos, no contra un sistema injusto, opresivo, obscuro que durará para siempre. Nos enfurecemos contra un sistema fracasado, una forma de organización social que ha demostrado su inutilidad, su inviabilidad, un sistema que, con nuestra ayuda, está en retirada. Es hora de decir adiós, hora de decir, “córrete, capitalismo, haz lugar para un mundo que tenga algún sentido”. El capitalismo ha fracasado como un sistema que afirma garantizar la reproducción de la vida humana. Es muy probable que este fracaso se haga mucho más evidente en los años venideros. Debemos continuar construyendo alternativas, no como escape, sino con la confianza como para decirle al capital, “hazte a un lado, que estamos llegando”.

Posiblemente estamos entrando en un mundo de un caos cada vez mayor, un mundo en el que sucede más frecuentemente y en más lugares que el agua no salga de las canillas, el dinero de los cajeros automáticos no nos lo devuelvan sino en cuentagotas⁴, que se caigan las conexiones de Internet. Seguramente un mundo de más desempleo y menos apoyo estatal. En lugar de llamar al capital para que vuelva, tenemos que pensar en una política de transición en la que digamos, “vete ahora, capital, has fracasado, ahora nos encargaremos nosotros”.

Esto parece fácil y sabemos que no lo es. Conocemos las fuerzas que se nos oponen. También sabemos que nuestros intentos por crear algo más siempre serán contradictorios, porque al mismo tiempo que decimos “vete, capital”, también sabemos que éste todavía domina el mundo y que todavía dependemos de él para nuestra existencia. Aquí no hay pureza. Al mismo tiempo en que doy esta charla contra el capital, sé que dependo de mi salario, que proviene de una universidad capitalista. Lo mismo pasa si erigimos algún proyecto alternativo para vivir de una manera diferente; todavía tendremos que resolver el problema de cómo interactuamos con el mundo capitalista que todavía existe. El camino a seguir no es obvio, pero la situación desesperada del capital nos dice que todavía no hemos sido derrotados. TINA (“*There Is No Alternative*”, “No Hay Alternativa”) nos muestra que debemos crear, y estamos creando otro mundo. Nuestro sueño está sano y salvo, y este no es un réquiem.

⁴ Como ya ocurrió en la Argentina en 2001 con el llamado “*corralito*”.

Marx: ¿civilizado o salvaje?

Septiembre de 2018

Quizás la tragedia de Marx sea que nosotros, sus seguidores, hemos sido demasiado civilizados para entenderlo. Pero entonces quizás él también haya sido demasiado civilizado para entenderse a sí mismo.

Este es un asunto urgente para la práctica política, para la manera en que pensamos el significado de la política y las posibilidades de cambio radical. Katerina Nasioka, en su excelente análisis de las rebeliones de Atenas de 2008 y de Oaxaca de 2006 analiza estas insurrecciones como movimientos del proletariado contra la clase obrera. Esto puede traducirse, en los términos sugeridos por el título de este artículo, como un análisis de estas insurrecciones como asaltos de los salvajes contra la civilizada clase obrera. ¿La esperanza anti-capitalista radica entonces en los salvajes y no en la clase obrera, como se sostiene desde hace tanto tiempo? ¿Es de esta manera que debemos re-pensar la política revolucionaria y re-pensar a Marx?

La clave está en la relación entre civilización y abstracción. Por “civilización” entiendo la cohesión social, el modo en que nos

unimos e interactuamos unos con otros. *El capital* de Marx es una crítica de la forma de cohesión social dominante y sus consecuencias. En una sociedad capitalista, argumenta Marx, la cohesión social se establece predominantemente mediante el intercambio de mercancías. En tanto sujetos activos intercambiamos los productos de nuestras actividades como mercancías. Esto es un proceso de abstracción. Cuando intercambiamos mercancías, abstraemos de sus características específicas. No las relacionamos según sus especificidades, sino sobre la base de la cantidad de tiempo de trabajo requerido para producirlas. Las mercancías son medidas unas contra otras sobre la base del trabajo socialmente necesario para producirlas.

Pero este trabajo no es cualquier forma de actividad: es trabajo abstracto, trabajo entendido en abstracción respecto de sus características específicas. La abstracción no es simplemente un proceso conceptual. Nuestra actividad es moldeada por la abstracción. Puesto que la riqueza en esta sociedad existe en la forma de la mercancía, es a través de la abstracción de nuestra actividad que podemos acceder a la riqueza necesaria para nuestra supervivencia. Nos vemos forzados a producir mercancías que se venderán o a vender nuestra capacidad de trabajar a aquellos que venden mercancías o, dicho de otra manera, a apoyar el sistema basado en el intercambio de mercancías. La abstracción es el entrelazado de nuestra actividad-transformada-en-trabajo en una totalidad social: es un proceso de totalización que constituye a la sociedad tal como la conocemos o, en otras palabras, a la civilización capitalista

El proceso de abstracción va mucho más allá del proceso de trabajo inmediato. Conforman la manera en la que pensamos. El intercambio de mercancías es, como señala Sohn-Rethel, la base del pensamiento matemático. Es también la base de lo que Marx denomina la “personificación”: la transformación de la gente en portadores de las relaciones sociales establecidas a través de la mercancía. En la cohesión social o civilización en la que vivimos, llegamos a identificarnos con nuestros roles. Nuestra participación en el flujo constantemente cambiante de la actividad social acaba inmovilizándose en un rol, en una identidad. Nuestra identidad, lejos de ser una definición concreta de lo que *somos* o, más bien, precisamente por ser una definición de lo que *somos*, nos abstrae respecto de nuestra sociabilidad, respecto del flujo social constante del que somos parte. Esto es la civilización capitalista: una cohesión social basada en el trabajo abstracto, en el pensamiento abstracto, en la identidad.

El trabajo abstracto, el núcleo de esta civilización capitalista, fue la base de la interpretación ortodoxa, civilizada de Marx. Esto no es sorprendente, puesto que el marxismo ortodoxo estuvo estrechamente vinculado con el movimiento obrero y el movimiento obrero es la organización del trabajo abstracto. El trabajo abstracto existe sobre todo como trabajo asalariado, y el movimiento obrero siempre tuvo en su núcleo la defensa de los derechos y los intereses del trabajo asalariado. Se sigue de esto una interpretación de Marx basada en un concepto unitario de trabajo. Aún cuando Marx insiste en el comienzo de *El capital* en que el carácter dual del trabajo en tanto trabajo abstracto y trabajo concreto o útil es “el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política”, este concepto dual de trabajo raramente es

mencionado en los análisis más conocidos de *El capital* y del capitalismo.

En otras palabras, el punto de partida para el marxismo predominante es la civilización que Marx criticó. La contradicción central y por consiguiente el concepto de revolución son situados dentro de esta civilización. El trabajo contra el capital, la clase obrera contra la clase capitalista. Sí, hay un antagonismo real aquí. El capital se basa en la explotación del trabajo, la clase capitalista se enriquece a través de la supresión de la clase obrera. Pero hay una pregunta previa: ¿cómo está constituido el trabajo, cómo está constituida la clase obrera?

La respuesta probablemente no importaría mucho si uno tiene una visión homogénea de la historia: la actividad humana se transforma en trabajo en los comienzos del capitalismo (o cuando sea) y existirá hasta que el capitalismo sea destruido por la revolución, y lo mismo vale para la clase trabajadora. Pero esto cambia si decimos: No, en realidad la actividad humana se transforma en trabajo todos los días, el capital es la lucha constante para transformar la actividad humana en trabajo. El salvaje no fue transformado en trabajador civilizado hace cientos de años: es una lucha que debe repetirse cada día cuando suena el reloj despertador.

Este es el debate sobre la acumulación primitiva (u originaria). La interpretación dominante es que la acumulación primitiva se refiere a un período histórico en los comienzos del capitalismo: es entonces cuando el humano indómito (el salvaje) fue convertido en un trabajador y a continuación se estableció la compulsión muerta de las relaciones económicas (y por consiguiente el tiempo homogéneo, siguiendo a E. P. Thompson).

David Harvey y otros argumentaron que la acumulación primitiva aún continua, pero ven esto como algo que tiene lugar en las márgenes del capitalismo. Esto equivoca el punto: llama la atención sobre la existencia continuada del salvaje, pero al mismo tiempo la convierte en exótica, la empuja a los márgenes del capitalismo. Y al hacer esto, empuja la esperanza revolucionaria hacia territorios indómitos (América Latina, por ejemplo, en lugar de Europa). La cuestión real es la existencia del salvaje en el corazón del sistema: la lucha de la actividad humana contra el trabajo en un sentido cotidiano –en todo el mundo.

Esto mismo puede plantearse en términos de constitución y existencia. Tanto en la interpretación dominante de la acumulación originaria como en la extensión del concepto a las fronteras del capitalismo por Harvey hay una separación entre constitución y existencia. Hay un proceso histórico a través del cual el salvaje se convierte en domesticado, disciplinado, civilizado, y a continuación, dejando atrás esta constitución histórica, existe como trabajador civilizado, propietario de la mercancía fuerza de trabajo. El argumento aquí es que no hay tal separación entre constitución y existencia. El salvaje es reprimido, pero esta represión nunca es total y debe ser constantemente repetida para que el capital funcione. La existencia del trabajador civilizado es el proceso constante de su re-constitución. Dentro de todos nosotros, incluidos los profesores más civilizados, hay un salvaje que debe ser domesticado, disciplinado y civilizado: esto es la lucha constante del capital para reproducirse a sí mismo.

Ver el antagonismo central del capitalismo como el antagonismo entre trabajo y capital es pasar por alto el punto

central: odiamos el trabajo. Odiamos el trabajo porque crea capital. Odiamos el trabajo porque convierte nuestras vidas en fatiga. Odiamos el trabajo porque nos fuerza a dedicar nuestra actividad vital a reproducir un sistema que nos está matando. Estamos en contra del trabajo. No somos el trabajo luchando contra el capital. Estamos luchando contra el trabajo-capital.

¿Esto es abandonar a Marx? En absoluto, sino lo contrario. Esto significa re-leer a Marx, y significa tener en cuenta que Marx, como todo autor, es contradictorio.

Volvemos a *El capital* y aquí, ya en la primera oración¹ – esa gran afirmación que virtualmente todos los comentaristas ignoran-, leemos: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un `enorme cúmulo de mercancías´ y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza”. A esto sigue la segunda afirmación que dice: Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía “Nuestra investigación debe comenzar por consiguiente con el análisis de una mercancía”.

Hay aquí una dramática yuxtaposición entre el Marx salvaje y el civilizado. Si partimos de la segunda afirmación, como el propio Marx parece sugerir y como virtualmente todos los comentaristas hacen, ya estamos dentro del mundo civilizado de la mercancía y el trabajo abstracto. Se sigue entonces el resto: El capital como un análisis de la dominación capitalista y la casi inevitable conclusión de que la revolución está en el futuro y

¹ Este artículo es parte de un intento más general de desarrollar una lectura anti-identitaria de *El capital*.

requiere la intervención de una fuerza externa, el Partido. La segunda sentencia del Marx civilizado nos conduce hacia adentro del mundo analítico del marxismo civilizado, un mundo que parece estar cerrado, sellado herméticamente por un comienzo y un final.

Sin embargo, la segunda afirmación es literalmente incorrecta. Marx no comienza su investigación con la mercancía porque ya comenzó en la primera afirmación con una categoría muy diferente: la riqueza [*wealth*]. La riqueza, o *Reichtum*, que puede haber sido traducida igualmente bien por “riqueza” [*richness*], se presenta a sí misma como, o existe en la forma de, un inmenso cúmulo de mercancías². Hay, en otras palabras, una no-identidad entre la riqueza [*wealth or richness*] y la mercancía. Hay una relación *ec-stática* entre la riqueza y la mercancía: la riqueza está en contra de la mercancía. Más aún, hay un antagonismo, una anti-identidad. La mercancía es la forma civilizada de la riqueza potencialmente salvaje. ¿Qué sería la riqueza, podríamos preguntarnos, si no existiera en la forma mercancía? Esta es exactamente la pregunta que Marx se plantea en los *Grundrisse*:

“Pero, *in fact*, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, de los individuos, creadas en el intercambio universal? ¿[Qué, sino] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿[Qué, sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo

² La distinción en inglés entre *wealth* y *richness* no puede volcarse directamente al español (NdT).

histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón *preestablecido*? ¿[Qué, sino una elaboración como resultado de] la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? [Como resultado de] la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa –y en la época de la producción que a ella corresponde- esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo”.

Aquí tenemos al salvaje, al indómito, al incivilizado: humanos en el movimiento absoluto de devenir. Aquí también tenemos al Marx salvaje, al Marx indómito. Con esto, se vuelve claro que *El capital* es una crítica del mundo civilizado de la mercancía-valor-dinero-trabajo abstracto, una crítica que se sostiene sobre los cimientos de la riqueza [*richness/wealth*]. Para que esto suceda, la riqueza debe tener una existencia presente más allá de la forma mercancía. La riqueza debe existir no solo en, sino también contra y más allá de la forma mercancía. Esta maravillosa afirmación se niega a sí misma, se desborda a sí misma: Marx está diciendo: “La riqueza existe en la forma mercancía, pero la única razón por la cual yo, Marx, puedo hacer esta afirmación es porque la riqueza también existe en contra de la forma mercancía y desbordándola”. En esta primera sentencia, Marx ya nos está introduciendo en un sub-texto no explícito que es en realidad el punto de vista del salvaje, del indómito.

Este sub-texto se desarrolla a lo largo de los tres volúmenes de *El capital*, a través del desarrollo de una serie de categorías generalmente desatendidas. Si la riqueza existe en-contra-y-más-allá de la mercancía, entonces se sigue que el valor de uso existe en-contra-y-más-allá del valor, que el trabajo concreto (o el hacer, o la actividad humana) existe en-contra-y-más-allá del trabajo abstracto, que las relaciones sociales existen en-contra-y-más-allá su forma fetichizada como cosas, que las capacidades creativas humanas (las fuerzas productivas) existen en-contra-y-más-allá del capital, y que hay humanos que existen en-contra-y-más-allá de sus máscaras de trabajador y capitalista. Antes de la lucha del trabajo contra el capital está la lucha cotidiana por crear trabajo y en contra de su creación: la lucha de la riqueza contra la mercancía, del hacer contra el trabajo, de nosotros contra nuestras máscaras, contra nuestra *clasi-ficación* [*class-ification*].

¿Quiénes son, entonces, los salvajes? No se trata de buscar algún grupo puro que provenga de afuera del capitalismo. No se trata de romantizar la lucha indígena, o las luchas latinoamericanas, o las luchas estudiantiles, por más importantes que sean. Se trata más bien de que nosotros-salvajes existimos en-contra-y-más-allá de nosotros-civilizados. El indómito existe en-contra-y-más-allá del proceso de domesticación, pero no existe afuera. El “movimiento absoluto de devenir” de los *Grundrisse* no existe por fuera de la mercancía en alguna suerte de pureza trans-histórica: solo puede existir en-contra-y-más-allá de la mercancía, como lucha.

Como vimos al comienzo, Katerina Nasioka se refiere a las luchas en Grecia y en Oaxaca como las luchas de los proletarios en

contra de la clase obrera, pero la intención no es reemplazar una definición por otra: “el proletariado se convierte en el negativo de la foto, el movimiento en contra de la determinación de clase (auto-negación) y, por consiguiente, de ruptura con la clase obrera, en-contra-y-más-allá de todas las definiciones clasificatorias”. El salvaje es indefinido, anti-definicional. Como señaló Raoul Vaneigem hace muchos años: *nuestra revolución es una revolución sin nombre.*

Plática sin nombre¹

Abril de 2019

A la vuelta de la casa, de la casa de ustedes, en Puebla, México, hay un parquecito a donde llegan ahora con regularidad las caravanas con cientos de centroamericanos que se dirigen al norte para llegar a la tierra de sus sueños. Es imposible hablar de fronteras sin empezar con estos migrantes.

¿De dónde vienen? Del futuro. Llegan huyendo del futuro. Del mundo destruido por el capital. De los efectos del calentamiento global y de la destrucción ambiental, del auge de la violencia criminal, de la desigualdad creciente que es parte del capitalismo moderno. Uno de los éxodos más grandes de la historia, están huyendo de la extinción que amenaza a todas y todos. En las últimas semanas se ha hablado mucho de la *Extinction Rebellion* (Rebelión contra la Extinción) en Gran Bretaña. Me parece que ellas y ellos son parte de la misma rebelión contra la extinción. Nos están señalando la urgencia de la crisis mundial.

¿A dónde van? Ya sabemos. Van a esperar tal vez meses por el lado mexicano de la frontera en Tijuana, esperando la posibilidad

¹ Texto de una plática en *La Semana de Filosofía* organizada por Aula Castelao en Pontevedra, Galicia, 26 de abril de 2019.

de tener una cita con las autoridades estadounidenses. Algunos van a tratar de cruzar ilegalmente, algunos van a morir en el intento, algunos van a caer en las manos de las patrullas fronterizas, algunos van a pasar. Algunos nunca van a llegar a la frontera por caer en las manos de los narcos que los van a obligar a trabajar para ellos o simplemente matarlos. Muchos van a ser interrogados y enviados de regreso a sus países. Pocos van a tener la suerte de llegar al capitalismo norteamericano para vivir en la miseria, la discriminación y la inseguridad que caracterizan la vida de los migrantes.

Entre los migrantes hay muchas mujeres jóvenes con bebés que me hacen pensar en la *Canción de Cuna de una madre proletaria* de Brecht:

Hijo mío, poco importa lo que llegues a ser, los palos contra ti ya los tienen preparados. Porque a ti hijo mío, en este mundo solo te espera el basural, y ya está ocupado.

La violencia, la discriminación, la pobreza, un mundo sin esperanza, o más bien un mundo donde cualquier esperanza es una ilusión. No solamente para ellas y ellos, cualquier esperanza es una ilusión también para nosotros. Es la vejez: las esperanzas se develan como ilusiones. Pero no es cuestión de edad sino de los tiempos. El mundo nos está encerrando. Las fronteras se están endureciendo, los muros están creciendo. No solamente el muro de Trump, o el muro del Brexit, sino los muros conceptuales, los muros de lo que somos capaces de pensar. Tal vez todos tengamos que tomar como inspiración a los migrantes, que con sus hijos pequeños se niegan a aceptar las fronteras, que escalan los muros de cinco metros para

tirarse abajo del otro lado, que cruzan los ríos, que arriesgan la vida para cruzar el Mediterráneo.

¿A dónde quieren llegar estos locos? Llegan normalmente a un mundo de miseria, si tienen suerte, pero su sueño es todo lo contrario: llegar a un mundo de oportunidades, un mundo donde su dignidad se reconoce y se aprecia. Quieren llegar a un mundo que no existe. Viajan con un cuento de hadas en la mente, viajan hacia un mundo que existe solamente en su imaginación, es decir un mundo que de verdad existe en su imaginación. O tal vez en la de todas y todos: aún si no vivimos en las mismas circunstancias extremas, viajamos con un cuento de hadas en la mente, viajamos hacia un mundo que existe en nuestra imaginación. Normalmente no se presta mucha atención a ese mundo que no existe, precisamente porque no existe. Pensamos que son unos locos, unos ignorantes, que seguramente van a desilusionarse mucho, pero ni modo, así es la vida. Es decir que vamos construyendo o reforzando una frontera entre el mundo que existe y el mundo de los anhelos, el mundo que tal vez podría ser. Es este mundo que no existe el que me interesa, este mundo del cuento de hadas, este mundo de locura. ¿Por qué hablar de eso? Sobre todo porque lo que me da terror es que lo estamos perdiendo, que en las universidades estamos construyendo muros que lo esconden totalmente de la vista. Igual que las fronteras físicas, las fronteras conceptuales se nos van cerrando, empujándonos hacia la conformidad. De hecho, es lo que he visto en estos días: todo el mundo habla de los cambios en el imperialismo, nadie ha hablado de revolución, ni de cambio radical desde abajo. ¿Por qué? ¿Por qué aceptar la construcción de esta frontera conceptual?

Este mundo de los sueños no existe, pero tiene una fuerza real. Los migrantes huyen, pero también quieren llegar. Es un mundo falso, una imagen mentirosa que se nos proyecta todo el tiempo en la televisión y las películas (el sueño americano), pero es una mentira que refleja la fuerza del anhelo. Incluso si pensamos que el bebé está destinado al basural, hay más que eso. La nana de Brecht sigue:

Hijo mío, escucha lo que tu madre te dice: A ti te espera una vida peor que la peste. Pero yo no te he llevado tanto tiempo dentro mío para que lo soportes todo tranquilamente.

Es esta negación, este rechazo, que expresa la mamá en la canción y que compartimos nosotros, es esta negación que nos hace seguir explorando el mundo loco que no existe.

Este mundo tiene un nombre, un nombre que no es nombre. Se llama no-lugar, utopía. ¿Dónde está? ¿Cómo llegar? Tomás Moro nos explica perfectamente en su libro cómo llegar a la tierra anhelada. Incluye en la introducción del libro una carta escrita por un amigo suyo, Peter Gilles, dirigida a otro amigo, Jerome Busleiden. En esta carta Gilles habla del encuentro en una reunión social en Amberes en 1515 entre Moro y Rafael, el viajero que acababa de regresar de Utopía:

“Moro está un poco preocupado porque no sabe la posición exacta de la isla. De hecho, Rafael sí la mencionó, pero solo rápidamente y de paso, como si pensara regresar al tema después y, por alguna razón, los dos estábamos destinados a perderla. Ves, justo cuando Rafael tocaba la cuestión, un sirviente se acercó a Moro y le susurró algo al oído. Y aunque eso me hizo escuchar con

más atención, en el momento crítico uno de sus colegas empezó a toser ruidosamente –supongo que se resfrió en el barco– de modo que el resto de la oración de Rafael fue totalmente inaudible”.

Entonces Moro nos deja con un problema. No sabemos llegar a Utopía. Después de tantos años no sabemos cómo hacer la revolución, cómo hacer realidad los sueños de estos viajeros centroamericanos, y tal vez por eso preferimos no hablar del tema.

La tos es de una importancia tremenda, sobre todo ahora en el Siglo XXI. Tenemos que reconocer que la revolución es de una urgencia terrible pero al mismo tiempo tenemos que decir que no sabemos cómo hacerla. Las revoluciones del siglo XX fracasaron, a veces con consecuencias terribles. Supongo que eso fue la base de mi discrepancia con Ángeles Diez anoche. Ella utilizó el esquema tradicional leninista y estado-céntrico de la revolución, y mi reacción fue que eso sencillamente no funciona, y que tenemos que repensar todo. Si simplemente seguimos hablando de cambios en el mundo de la dominación, como hizo Alberto hoy por la mañana, nos estamos cerrando a la única pregunta que importa: ¿cómo salimos de aquí, cómo creamos otro mundo? No sabemos. No sabemos y por eso tenemos que pensar. Nos está persiguiendo el futuro, la extinción futura, por eso tenemos que pensar, que experimentar, que preguntar. No conocemos la respuesta, por eso tenemos que caminar preguntando.

Moro no nos da una respuesta, pero con su presentación del viaje de Rafael, nos indica que el punto de partida es la rabia, la desesperación resultante del cercamiento de la tierra y el hambre de la gente a principios del siglo XVI. Su punto de partida es negativo,

y realmente no es muy diferente del punto de partida de los migrantes.

El libro de Moro es hermoso, pero tiene un problema. Empieza con una crítica fuerte a la sociedad inglesa de su época, también retoma este anhelo de un mundo mejor que es parte de cualquier crítica radical, pero en la segunda parte el libro nos aleja de este anhelo colocando su mundo mejor en una isla, con una sociedad aparentemente ideal, pero con reglas muy estrictas y todo preordenado. Toma el anhelo de un mundo mejor que es parte de cualquier sistema de opresión y lo hace positivo. Le quita su gramática negativa. El anhelo de un mundo mejor siempre está dirigido en contra del mundo existente, es una fuerza negativa, antagónica. Hay un antagonismo entre el anhelo y el mundo que existe. Empieza con un NO, un ¡Ya basta! En realidad, la utopía que se expresa en los sueños de los viajeros no es un no-lugar, es un anti-lugar: no es una Utopía sino una Antitopía. La brecha entre los sueños de los migrantes y la realidad que encuentran es un antagonismo. La opresión misma ya contiene su antagonismo: no puede ser cuestión de estudiar primero la dominación y después la lucha.

Un mundo que no existe, un mundo bajo tierra, un anti-mundo con gramática negativa.

Bajo la tierra vive el topo, símbolo de revolucionarias y revolucionarios, fuerza destructiva e impredecible. Símbolo también de la antítesis, de estas fuerzas subterráneas que de repente se revelan y rompen la tesis establecida, las tesis con sus fronteras definidas. Hablar de fronteras es, al mismo tiempo, hablar de las fuerzas que van socavando las fronteras. Es hablar de los

movimientos en-contra-y-más-allá de cualquier frontera. La frontera nunca es el límite absoluto que quiere ser. Al contrario, su existencia misma es una invitación a romperla, a proyectarnos más allá. Si no hablamos de anti-frontera en el mismo momento que hablamos de frontera, estamos fortaleciendo la frontera, abstrayéndola del antagonismo social. Lo difícil, por supuesto, es que por momentos tenemos la impresión de que el topo está durmiendo, o tal vez ya está muerto de agotamiento o desilusión. Posiblemente esto tiene que ver con una positivización de la idea del anti-mundo, cuando en realidad es un mundo negativo, constituido por nuestra negación del mundo existente. La lucha de clases está ahí todo el tiempo. El capital es un ataque constante contra nosotros y nosotros resistimos todo el tiempo, consciente o inconscientemente.

Esto es lo que pasa con el concepto de la clase trabajadora. En lugar de entender a la clase trabajadora como el polo de una relación antagónica, constituido por su antagonismo con el capital, la ideología de los partidos comunistas y del movimiento obrero la positivizó, como un grupo definido de personas (básicamente hombres). Luego, cuando este grupo no hizo la revolución esperada, se abandonó el concepto de clase, sustituyéndolo con la idea de los movimientos sociales, donde se pierde toda idea de un antagonismo social fundamental, todo concepto del ataque del capital contra la humanidad. Sí, hay que mantener la idea de la clase trabajadora, pero entendiéndola como rechazo al trabajo abstracto o enajenado, es decir como anti-clase anti-trabajadora.

Esta idea de una gramática negativa me parece fundamental. Afecta, por ejemplo, a cómo leemos *El capital*. El libro de Marx

empieza con una oración que dice: “La riqueza de las sociedades en las cuales domina el modo de producción capitalista aparece como una ‘gigantesca acumulación de mercancías’, y la mercancía como la forma elemental de esa riqueza”. En esta sociedad la riqueza existe en la forma de mercancías. Si no existiera en esta forma, ¿cómo sería la riqueza? Marx nos cuenta en un pasaje de los *Grundrisse*:

“Si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etcétera, de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿...la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido? ¿Una elaboración como resultado de la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? ¿Una elaboración como resultado de la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir?”

Este movimiento absoluto del devenir existe encarcelado dentro de los límites de la mercancía. Eso es lo que nos está destruyendo: el hecho que todo se vende y se compra, todo está subordinado al dinero. Pero no solamente dentro, sino desbordando: en, en contra y más allá. Marx no dice primero “aquí está la máquina”, sino lo contrario: aquí tenemos un mundo de lucha, la lucha entre dos formas de organizar la vida, dos formas de pensar. Aquí tenemos un potencial enjaulado, encerrado dentro de

las fronteras pero que, al mismo tiempo, va rompiendo estas fronteras. La riqueza existe en contra de la mercancía, en-contra-y-más-allá de la mercancía. *El capital* es la historia de esta interacción-desbordamiento. No es simplemente la historia de la mercancía, el valor, el trabajo abstracto, el dinero, el capital, sino que en cada momento hay una contrafuerza, un desarrollo de la riqueza: el valor de uso, el trabajo concreto, las fuerzas de producción. Es el movimiento del submundo, de la oposición latente. Nos abre la perspectiva de pensar en la revolución no como el triunfo del partido revolucionario, que ya no existe, sino como emancipación de la riqueza.

Este mundo bajo tierra, este anti-mundo de rebeldía, de no aceptar, es el mundo que todavía-no existe, es decir, es un mundo latente, que existe todavía-no, como anticipación, como esperanza, como los sueños locos de los migrantes que van hacia al norte. También existe en nuestra presencia, estamos aquí con nuestro sueño de un mundo mejor, cuando toda la experiencia actual nos dice que no va a haber un mundo mejor, que el mundo está yendo en el sentido contrario. También existe en todos los esfuerzos de los maestros de secundaria que he encontrado aquí, y que están haciendo todo lo que pueden para asegurar que esta idea del mundo que todavía-no-es sobreviva en la mente de sus alumnos. El gran teórico del todavía-no fue el filósofo Ernst Bloch, con su libro *El Principio Esperanza*, tal vez el libro más bello del siglo pasado. La anticipación de otro mundo, es decir la anticipación activa de otro mundo, como movimiento contra-y-más-allá del mundo actual, existe por todos lados. Ahora, cuando parece que ya no hay posibilidad de crear otro mundo, que la esperanza está muerta, la necesitamos más que nunca.

El todavía-no es una inquietud, un desasosiego, un desbordamiento constante. Es el movimiento del devenir absoluto que para Marx es la esencia de la riqueza. Es el desasosiego de la vida, que está en el centro de la filosofía del joven Hegel. Es la no identidad de Adorno. Para Adorno, la no identidad es lo que no se puede domar por el concepto identificador. Para nosotros el gran aporte de Adorno es que nos permite entender al capital como sistema de identificación, como un sistema para encapsularnos dentro de las identidades, dentro de clasificaciones, definiciones. Un sistema de identificación que nos lleva, entre otras cosas, al racismo, cuya expresión suprema fueron los horrores del campo de concentración en Auschwitz. Adorno es el filósofo de la no identidad, de lo que nunca se deja captar por la identificación, es decir por el capital. La política anti-capitalista es, entonces, necesariamente, una política antiidentitaria, una política que rechaza las etiquetas, las clasificaciones, las fronteras.

Los sueños de los migrantes no son ridículos, más bien son parte de un mundo de locura, de un mundo latente, de un mundo antiidentitario, de un mundo de riqueza que existe no solamente en la forma mercantil sino también contra-y-más-allá de ella. De un mundo que todavía no existe y por lo tanto existe ya como todavía-no, como anhelo, sueño, lucha. Los sueños de los migrantes no son ridículos porque existen también en las cabezas de todas y todos los que estamos aquí presentes. Como dice Arundhati Roy: *“Otro mundo no es solamente posible, ya está en camino. En un día tranquilo, puedo escucharlo respirar”*. Eso es lo que escuchamos en los sueños absurdos de los migrantes, en su NO masivo a las fronteras.

Al principio dije que ésta es una plática sin nombre. En realidad tengo dos nombres posibles para la plática. Es un poco como en esos libros para niños, donde el lector puede ir moldeando la trama o, en este caso, escogiendo el título. El primer título posible es *Canción de la Extinción*, (*Extinction Song*). Como nunca antes, ahora estamos enfrentados con la posibilidad, muy real, de la extinción de la humanidad y de gran parte de la vida terrestre. Es la dinámica del capital, la dinámica generada por esta organización social que nos está empujando en esa dirección, con una fuerza y velocidad extraordinaria.

Eso es lo que lo hace más urgente que nunca que rompamos con el capital, con la dinámica de “¡Acumulad! ¡Acumulad! ¡He aquí a Moisés y sus profetas!” (*El capital*). No lo podemos hacer repitiendo las fórmulas del siglo pasado, que fracasaron. Tenemos que reinventar la revolución, como ya lo están haciendo muchos movimientos y grupos, como los zapatistas en México. Tenemos que caminar preguntando, tomando como punto de partida no la dominación, no la victimización, sino la dignidad. Solamente si nos movemos así podemos cambiar el nombre de la ponencia. Podemos abandonar la *Extinction Song* y hablar de una *Redemption Song*, la *Canción de la Redención*, dedicada a la redención de los sueños locos de los migrantes.

Canción de cuna IV de Bertolt Brecht

*Hijo mío, poco importa lo que llegues a ser,
los palos contra ti ya los tienen preparados.*

*Porque a ti hijo mío, en este mundo
solo te espera el basural, y ya está ocupado.*

Hijo mío, escucha lo que tu madre te dice:

A ti te espera una vida peor que la peste.

*Pero yo no te he llevado tanto tiempo dentro mío
para que lo soportes todo tranquilamente.*

Lo que no tienes, no lo des por perdido.

Lo que no te den, consíguelo cueste lo que cueste.

*Yo, tu madre, no te he parido
para que de noche duermas bajo los puentes.*

Quizá no estés hecho de una pasta especial.

No tengo dinero para ti, ni te dedique oraciones.

*Mi confianza eres tú mismo, y espero no verte mal,
pidiendo en la oficina pública mientras tu vida se hace jirones.*

*Las noches en las que sin cerrar los ojos me acuesto a tu lado
y mi mano hacia tu pequeño puño se estira,*

pienso en las guerras que contigo ya tienen planeadas.

¿Qué tengo que hacer para que no creas sus sucias mentiras?

Hijo mío, tu madre nunca te ha engañado,

haciéndote creer que eras diferente.

Te crió con mil sacrificios, y no para verte colgado

de una alabrada de púas gritando por agua, casi inconsciente.

Por eso, únete a los tuyos, hijo mío,

juntos hagan polvo sus dementes sueños de poder.

Tu y yo, y aquellos que son como nosotros,

tenemos que lograr de una vez por todas

que no haya en el mundo dos clases de personas.

La rabia contra el dominio del dinero¹

Junio de 2019

Nos encontramos en medio de una batalla de intensificación de la rabia y el futuro de la humanidad depende del resultado de esa batalla.

Primero, *nuestra* rabia. Si ha abierto este libro, usted ya es consciente de su propia rabia. La rabia contra lo que vemos a nuestro alrededor, la rabia contra lo que nosotros mismos experimentamos: las obscenas desigualdades, la violencia, la discriminación racial, la explotación, la masacre de otras especies, la arrogancia del dinero. Nuestra política surge de nuestra rabia, del anhelo de ver un mundo diferente, de crear un mundo diferente. Lo gritamos, tal vez en las calles, sábado tras sábado, como lo hacen los Chalecos Amarillos.

Pero también vemos una rabia que parece estar escapando de nosotros, dándonos vuelta y escupiéndonos. Reconocemos el enojo, sentimos que es nuestro, que debe ser nuestro, queremos

¹ Este texto corresponde a la “Introducción” a la edición francesa del libro *La rabia contra el dominio del dinero*. (2019).

acercarnos y captarlo. Pero no, nos supera, nos mira con odio. Y sabemos que este flujo de rabia contra nosotros puede conducir rápida y fácilmente a la extinción de toda la humanidad.

Existe aquí una batalla de rabias. No tiene sentido decir «*no te enojés, cálmate*», cuando, por supuesto, estamos enojados. Estamos bajo un ataque constante de un sistema que, literalmente, nos está matando. Ese sistema es el dominio del dinero. Nuestra ira es una rabia contra el dominio del dinero. Pero la rabia que se vuelve contra nosotros, también es una rabia contra el dominio del dinero, aunque se vuelve contra sí misma para defender el dominio del dinero. Por supuesto, esto sucedió antes, en la década de 1930, cuando la rabia contra dinero se convirtió en un enojo racista y antisemita, que salvó al dinero de nuestra ira y asesinó a cien millones de personas en el proceso. Sí, sucedió antes, pero esta vez hay mucho, mucho más en juego. Estamos en medio de una batalla de rabias y tenemos que ganarla.

El texto de este libro fue escrito en 2011 como una serie de conferencias en la Universidad de Leeds y los ejemplos que se dan se han extraído de la ola de luchas que se extendió por todo el mundo en ese año: los Indignados, *Occupy*, la Primavera Árabe. Estas fueron luchas expresaron rabia contra el dominio del dinero, y se llenaron de alegría al gritar esa rabia.

El año 2011 transcurrió a tan solo tres años de la crisis financiera de 2008. Este fue un año crucial para el aumento de la rabia (como antes lo fue 1929). Muchas personas fueron expulsadas de sus hogares, otras fueron despedidas de sus trabajos. Muchas expectativas se quebraron debido a que se hicieron recortes salvajes en el gasto estatal en educación, salud y muchas otras áreas. Se hizo

todo lo posible para proteger los beneficios de los ricos, para mantener el sistema en marcha. Por supuesto, la gente estaba enojada, la gente todavía está enojada y gran parte de esa rabia ha sido lanzada contra los partidos políticos en todas partes del mundo.

Esta rabia fluye. En 2011 hubo muchas señales de que la rabia fluía a favor nuestro, de la manera que nosotros queríamos (los autores y lectores de este libro), con grandes protestas en todo el mundo y cientos de centros urbanos ocupados por personas que luchaban contra el dominio del dinero creando diferentes relaciones sociales a través de sus luchas. Pero, desde entonces, mucha rabia fluyó hacia la dirección opuesta: hacia el racismo, el autoritarismo, el sexismo, la crueldad. Es una marea de rabia que gira y nos escupe a quienes queremos un mundo diferente. Una marea de rabia que lleva a políticos impensables al poder: Trump, Johnson, Orban, Bolsonaro. Lo mismo que cuando otra marea de la rabia, en la década de 1930, llevó al poder al inimaginable Adolf Hitler.

Pero no toda la rabia fluye hacia la muerte. Los Chalecos Amarillos apuntan en una dirección diferente, brillan como una luz de esperanza a través del mundo. Esta es nuestra rabia, contra el dinero, contra el capital. Porque en cualquier movimiento de protesta, sea cual sea su definición, o su falta de definición, existe un empuje y un impulso de las fuerzas de la rabia. Hay un impulso hacia una digna rabia, como la llaman los zapatistas, una rabia que se abre hacia un mundo diferente. Y también existe una poderosa corriente subterránea que empuja a las personas al sistema, las reintegra a la dominación del dinero, convierte su rabia en una fortaleza. Es el sistema que nos está matando. La digna rabia, nuestra rabia, se basa en el reconocimiento mutuo y es un estado

constante de alerta, una reinención permanente y también la conciencia persistente de que nuestra rabia es una rabia contra el dominio del dinero.

La crisis de 2008, con todo el dolor y la destrucción que causó, en realidad no fue tanto una crisis de capital como un aplazamiento de esa crisis. Cuando los líderes del capital vieron lo que estaba sucediendo, entraron en pánico e hicieron todo lo posible para evitar la crisis, para seguir expandiendo la enorme deuda, la ficción de la que depende el capitalismo. Es por eso que no ha habido una recuperación real desde 2008 y es por eso también que hay una enorme ola de tsunamis de posible colapso que se ciernen sobre nosotros, y que probablemente romperán en los próximos años. Si el 2008 causó tal explosión de rabia en el mundo, entonces es probable que la próxima crisis financiera conduzca a una tormenta mucho mayor. Por esa razón es tan importante pensar en una política de la rabia. Debemos ganar la batalla de las rabias.

Estoy realmente emocionado de que estas conferencias se publiquen ahora como un libro en Francia y en una edición que será fácilmente accesible. Si yo fuera músico, como Julien Bordier, le cantarí mi enorme gratitud por todo lo que ha hecho para que esto fuera posible. No soy músico, pero puedo escribirlo: muchas gracias a Julien y a los compañeros de *Libertalia* por convertir estas charlas en un libro. Escribiendo y publicando y hablando y cantando, gritamos nuestra rabia contra el dominio del dinero.

Adorno en Puebla¹

Noviembre de 2019

No se sabe exactamente en qué fecha Theodor Adorno llegó a Puebla, ni cómo llegó. Algunos dicen que fue a través de Grecia y su alumno Kosmas Psychopedis. Otros dicen que fue a través de Argentina y el levantamiento de 2001/2002. Lo que sí sabemos seguro es que estuvo en una reunión en la Selva Lacandona con la comandancia zapatista unas semanas antes de llegar a Puebla. Esto lo sabemos porque está bien documentado en un artículo de Sergio Tischler con el título de “*Bakhtin y Benjamin en la Selva Lacandona*”. Es cierto que Sergio no habla de Adorno en este artículo, pero es evidente para todos que estamos aquí presentes que estuvieron también Ernst Bloch y Theodor Adorno. Fue probablemente por los pasamontañas que llevaban puestos que Sergio no los reconoció. Sea eso como sea, sabemos que Adorno llegó a Puebla unas semanas después, un primero de noviembre alrededor de treinta años después de su muerte y le gustaron tanto

¹ Este texto pertenece a la Conferencia inaugural en el Congreso «La Teoría Crítica: 50 años después de Adorno», Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego, Posgrado de Sociología, BUAP, Seminario Subjetividad y Teoría Crítica, Puebla, México, 27 de noviembre de 2019.

la hojaldra y el mole que decidió quedarse. Conocía a Sergio de la reunión en Chiapas y fue por eso que empezó a asistir al seminario de *Subjetividad y Teoría Crítica*. Desde entonces ha sido una presencia constante.

Su estancia en Chiapas tuvo sin duda una influencia decisiva en las ideas de Adorno después de llegar a Puebla. Encontró ahí en la práctica de los zapatistas algo que había estado buscando toda su vida, especialmente después de Auschwitz: la esperanza en un mundo donde realmente ya no cabe la esperanza. Es el tema central de su *Dialéctica Negativa*². Adorno no es Bloch: no regresa a Alemania del exilio diciendo que “ahora tenemos que aprender la esperanza”. El tono es mucho más negativo: “¿cómo podemos seguir viviendo cuando sabemos que la única razón que estamos vivos es que compartimos la inhumanidad que hizo posible esta catástrofe?” El tono es negativo pero no es derrotista. Su obra es una búsqueda constante, la búsqueda de una salida en un mundo que se va cerrando, cerrando.

Por eso nos interpela tan directamente. Por eso nuestra fascinación con él, a pesar de todo, toda su impenetrabilidad. Ahora en 2019 en México y en el mundo vivimos en el filo de la navaja, entre esperanza y desesperanza, y Adorno expresa eso mejor que nadie. ¿Cómo seguir viviendo, cómo seguir esperando en un mundo donde observamos todos los horrores de México, de Argentina, de Brasil, de Alemania, de Gran Bretaña, de España, del mundo que estamos viviendo todos los días?

² <http://comunizar.com.ar/obras-filosofia-th-w-adorno/>

¿Cómo seguir viviendo? ¿Cómo encontrar una esperanza? La respuesta de Adorno es en términos de la identidad y la no identidad. Auschwitz fue la expresión suprema del pensamiento identitario. La identidad material y conceptual surge de la equivalencia inherente al intercambio de mercancías. Extiende la crítica que hace Marx en el segundo capítulo de *El capital*. Marx dice que si tienes una sociedad basada en el intercambio de mercancías, vas a tener una personificación de los humanos, es decir una abstracción e individualización de los humanos a su papel social como portadores de mercancías. Me parece que es esta idea que Adorno desarrolla con su crítica filosófica a la identidad. El capitalismo está caracterizado por el dominio de la identidad, como un momento del dominio de la mercancía. El dominio de la identidad es al mismo tiempo el dominio de la lógica formal, de esta derivación o concatenación lógica mortal que es el centro de la crítica de Marx en *El capital*. La riqueza humana, este maravilloso movimiento absoluto del devenir humano, existe, nos dice Marx en las primeras líneas de *El capital*, en la forma de la mercancía. De este fundamento social se deriva una secuencia de muerte: si mercancía, entonces valor; si valor entonces trabajo abstracto; si trabajo abstracto entonces dinero; si mercancía-valor-trabajo abstracto-dinero, entonces identidad, interpone Adorno, y Marx sigue: entonces capital; si capital, entonces explotación; si explotación, entonces acumulación; y Pashukanis agrega: si mercancía, etcétera, entonces Estado; y nosotros seguimos: si acumulación, entonces destrucción del campo y de otras formas de vida; si acumulación entonces guerra; si acumulación, entonces calentamiento global; si calentamiento global entonces aniquilación. Es esta lógica identitaria, esta lógica totalitaria porque

va integrando toda esta lógica formal que estamos viviendo: si mercancía entonces aniquilación humana o, más claro: mientras exista el dominio del dinero estamos encarrilados hacia la extinción.

¿Dónde está la vida en esta secuencia fatal? ¿Dónde está la esperanza de un mundo digno? En la no identidad, en lo que rompe la identidad.

De la misma manera en que en *El capital* Marx desarrolla un mundo subyacente y latente de riqueza, valor de uso, trabajo concreto (pero sin realmente desplegar su potencial revolucionario), para Adorno también existe un mundo subversivo, escondido, un anti-mundo, el mundo de la no identidad. Tal vez hubiera sido mejor hablar de la anti identidad porque está claro que existe un antagonismo entre la identidad y la no identidad, pero no usa este término (o al menos no lo usaba antes de llegar a Puebla). La no identidad es lo que no cabe dentro de la identidad, lo que la desborda, lo que no se deja subsumir dentro de la identidad totalizante, una fuerza subterránea, subversiva, particularizante.

Reconocemos la no identidad. La reconocemos porque la hemos visto en Bloch, con otros colores, como lo latente, como el todavía-no, como este mundo que no solamente podría existir sino existe ya como todavía-no, como la fuerza del potencial negado. Pero aquí con Adorno la no identidad no es tanto un sueño sino una amenaza, una fuerza amenazante, un peligro. Una amenaza para ellos, para los dominadores, para la identidad. La razón burguesa, identitaria, “sintió miedo al caos. Tembló ante lo que, por debajo de su ámbito de dominio, perduraba amenazador y se fortalecía proporcionalmente a su propia potencia”. La amenaza para ellos es

la esperanza para nosotros, es esta fuerza caótica, no identitaria que sigue ahí, que debajo del ámbito de dominio de la identidad, perdura amenazador y se fortalecía proporcionalmente a la potencia de la identidad. Reconocemos la no identidad porque nosotros la somos. Nosotros somos esta amenaza que no cabe dentro de la identidad, que la desborda, nosotros somos la fuerza caótica y amenazante que da miedo al dominio de la identidad, esta fuerza que se fortalece proporcionalmente a la potencia de la identidad, la potencia del capital. *La Dialéctica Negativa* es una búsqueda, un intento de recuperar teóricamente la fuerza de la no identidad que muchas veces perdemos de vista. “La dialéctica es la consciencia consecuente de la no identidad”.

La gran obra de Adorno es finalmente un himno a la no identidad, a lo que no cabe, a lo que no se subordina al dominio de la identidad, al dominio del dinero. Adorno es profundamente anarquista, aunque sospecho que él no se daba cuenta de eso antes de llegar a Puebla.

Una pregunta central para un congreso sobre Adorno (sobre todo un congreso sobre el Adorno que ha seguido creciendo después de su muerte) tiene que ser la del significado político de la no identidad. Si el dominio del capital es el dominio de la identidad, entonces una política anticapitalista tiene que ser una política antiidentitaria. Pero ¿qué quiere decir eso? Adorno no nos ayuda mucho con eso. Lo sorprendente es que parece que no se había planteado la cuestión durante su vida. En el documento donde platica con Horkheimer sobre la posibilidad de escribir un manifiesto comunista juntos, por ejemplo, no habla de una política antiidentitaria. Parece que concebía la cuestión de la identidad

solamente en términos de la filosofía. En eso creo que su diálogo con los zapatistas fue muy importante: le abrió otra forma de pensar las implicaciones políticas de sus ideas filosóficas.

Entonces la pregunta para nosotras/os: ¿qué significa decir que la política anticapitalista se tiene que entender como política antiidentitaria? No tengo una respuesta, pero sí varias ideas:

Primero, es una política de la latencia, que empieza desde lo escondido, lo insumiso que existe debajo de la superficie. En eso el reconocimiento y la sensibilidad juegan un papel importante: el reconocimiento de las múltiples formas de insumisión en nosotra/os y en otra/os, la negación de descalificar a otra/os simplemente por que en la superficie parecen sumisa/os. Este proceso de reconocimiento y visibilización ha jugado una parte importante en los últimos treinta años (mujeres, indígenas, gays, etcétera) pero siempre existen estas resistencias que no reconocemos.

Una política de la latencia es una política de lo que existe debajo de la superficie, que lucha en, contra y más allá de la primacía del objeto, la primacía de la identidad. Está claro que la no identidad, lo latente, está contaminado por el objeto, por la identidad. Pensar en una pureza revolucionaria sería absurda, sería una manera de reproducir el pensamiento identitario, capitalista.

Una política antiidentitaria es una política de resistencia-y-rebeldía. La identidad es un ataque constante, un proceso de identificación, de totalización, de subordinación a la lógica de la destrucción. Por eso la no identidad se tiene que entender como antiidentidad, como resistencia activa.

La identificación es un ataque totalizante, homogenizante, por eso la resistencia antiidentitaria es una lucha destotalizante que busca crear un mundo de muchos mundos que busca emancipar diferencias que ahora no pueden existir como diferencias sino solamente como contradicciones. Pensar en una política de diferencias nos invita a pensar en una multitud de luchas distintas, cada una por su lado: lucha de mujeres, lucha de indígenas, lucha de los ecologistas, etcétera. Esta es una tendencia muy fuerte en las políticas de resistencia actuales, pero me parece muy peligrosa porque nos oculta de vista la unidad del ataque que nos está empujando hacia la extinción, nos oculta de vista la primacía del objeto, la unidad y fuerza de la agresión dineraria-capitalista-identificante.

Una política anti identitaria está opuesta a una política de diferencias, a la idea de la resistencia como una multitud de identidades distintas: mujeres, indígenas, kurdos, negros, etcétera. Está claro que hay un *flujo constante de la rebeldía*, como expresa Sergio Tischler, que a veces el gran empuje contra la dominación se hace palpable en un lugar más que en otro, ahora sí en Rojava, en Chile, Ecuador, Colombia, Chiapas, Hong Kong, la lucha actual de las mujeres en tantos lugares diferentes, pero en el momento en que estas luchas adopten una identidad, están perdidas. Ha sido el gran mérito de los zapatistas rechazar la etiqueta de una lucha indígena y proclamar que son indígenas y más que eso.

Una política antiidentitaria es una política antidefinicional, anticlasificatoria, antiinstitucional, antiestatal, un desasosiego, una búsqueda incesante, un rechazo a la idea de que ya tenemos respuesta. No tenemos respuesta. Seguimos sentados en un tren

John Holloway

lógico-identitario que nos está llevando a la extinción. Por eso la importancia de hablar de Adorno a cincuenta años de su muerte, a unos veinte años de su llegada a Puebla.

Coronacrisis I: Un momento privilegiado de terror y esperanza que hay que pensar¹

Abril de 2020

Hay, tal vez, tres líneas que nos ayudan a pensar la emergencia actual en el contexto de la Tormenta. En las discusiones oficiales no se conecta la pandemia con el capital: se tiende a presentarla como un “acto de fuerza mayor”, como una amenaza que viene de afuera. Las críticas, por su parte, enfatizan la continuidad entre la pandemia y el desarrollo del capital.

Las tres líneas críticas más relevantes me parecen:

- Destrucción de la naturaleza
- Intensificación de la vigilancia estatal

¹ Texto que corresponde al curso «*La Tormenta III*», realizado en el primer semestre de 2020, como parte del Seminario de Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP, Puebla, México. Este curso es el desarrollo de un otro que se impartió por primera vez en 2016 y que se publicó en el libro «*La Tormenta, crisis, deuda, revolución y esperanza*», cuya edición digital puede consultarse en <http://comunizar.com.ar/la-tormenta-veinte-clases-john-holloway/>. El autor agradece a Edith González y Panagiotis Doulos por sus comentarios sobre un borrador previo.

- Ficcionalización del capital

Destrucción de la naturaleza

El coronavirus no surge de la nada. Surge más bien de la destrucción de la relación entre los humanos y otras formas de vida. La urbanización, la industrialización del campo, el cambio climático, la deforestación, la pérdida de biodiversidad, el agotamiento del agua: todos estos cambios tienen un efecto profundo en los hábitats y las condiciones de vida de los animales silvestres. Esto facilita la transmisión de virus de esos animales a los humanos (y al revés). Si la destrucción capitalista sigue, es muy posible que el coronavirus esté anunciando una época de pandemias con consecuencias impredecibles. Como dice Antonio Tenorio, un experto en virus: “La aparición de infecciones va en aumento y su contagio es cada vez más rápido. Las razones están asociadas al desarrollo de una economía de sobreexplotación de recursos. Algunos ejemplos que lo explican sería la propia deforestación y el cambio climático que hace que los animales silvestres se acerquen a las poblaciones. También la manipulación de animales silvestres para alimentación, o extracción de sus cuernos, etcétera. El hacinamiento de animales en las granjas, la gripe aviar, la peste porcina, el caso de las "vacas locas" por haberles dado restos de vacas muertas como alimento”.

Según dice Michael Roberts: “A principios de 2018, durante una reunión en la Organización Mundial de la Salud en Ginebra, un grupo de expertos (el Plan de I + D) acuñó el término «Enfermedad X»: predijeron que la próxima pandemia sería causada por un

nuevo patógeno desconocido que no había entrado todavía en la población humana. La enfermedad X probablemente resultaría de un virus originado en animales y surgiría en algún lugar del planeta donde el desarrollo económico pone en contacto a personas y vida silvestre. Más recientemente, en septiembre pasado la ONU publicó un informe advirtiendo que existe la «amenaza muy real» de una pandemia que arrase el planeta y mate hasta ochenta millones de personas. Un patógeno letal, propagado por el aire en todo el mundo, según el informe, podría acabar con casi el cinco por ciento de la economía mundial” (Michael Roberts, 6 de abril 2020).

Intensificación de la vigilancia estatal

En casi todos los países, la regulación estatal de los movimientos de los habitantes de sus territorios ha llegado a extremos inimaginables hace tres meses. Aunque hay diferencias significativas entre los diferentes Estados, la tendencia es común a todos. Aquí también hay líneas de continuidad con el desarrollo mundial en años recientes, sobre todo en el contexto de la llamada guerra contra el terrorismo, como lo ha indicado Giorgio Agamben. El control está acompañado por un fortalecimiento de poderes policíacos y militares y también por una aplicación sin precedente de software de vigilancia. Se puede ver como una normalización del Estado de excepción.

Ficcionalización del capital

Lo que más nos interesa en el contexto del curso *La Tormenta III* es la línea de continuidad con el carácter ficticio de la acumulación del capital.

El argumento desarrollado hasta aquí entiende la situación actual del capitalismo como un *impasse* entre capital y humanidad. Este *impasse* se expresa en el carácter cada vez más ficticio de la acumulación capitalista. La mayoría de los análisis del llamado neoliberalismo lo ven más bien como triunfo del capital. La idea de un *impasse* enfatiza nuestra fuerza, a pesar de las apariencias, mientras que la idea del neoliberalismo tiende a presentarnos como víctimas.

El argumento del *impasse* se basa en el hecho de que, en los últimos cuarenta años, la reproducción capitalista está basada en la expansión constante de la deuda al nivel mundial. La acumulación aparente del capital tiene como base no solamente la producción de plusvalía sino, cada vez más, la anticipación de una plusvalía futura. Cada vez más, la reproducción del capital (y con eso la reproducción social en una sociedad capitalista) está basada en la apuesta de que el capital logrará cumplir mañana la explotación que no ha logrado realizar hoy. Esta crisis financiera tiene como base una crisis del trabajo, es decir de la abstracción y explotación de la actividad humana. En el centro del capitalismo actual está la insubordinación o no subordinación: la acumulación exige una subordinación cada vez mayor de la actividad humana al trabajo abstracto, pero el capital no la logra imponer. Nosotra/os no queremos y/o no somos capaces de subordinar nuestra actividad suficientemente a la lógica del capital. Esta falta de subordinación

no depende de la organización consciente, aunque sí la organización puede jugar un papel importante. Las expectativas que tenemos de la vida (lo que Marx llama el elemento moral del salario, lo que también se podría entender como civilización) también juegan un papel.

Este *impasse* entre el capital y la humanidad constituye al proceso de crisis que es característico de la acumulación del capital. El desarrollo capitalista conduce a una caída periódica de la tasa de ganancia. Para reponerse requiere una reestructuración (lo que Schumpeter llama una destrucción creativa). Pero esta reestructuración no es automática: significa una lucha fuerte para reordenar no solamente el proceso de producción sino también el conjunto de las relaciones sociales.

La dificultad para el capital de lograr su reestructuración se hizo evidente después de la revolución rusa y la ola de luchas obreras en los años 20. Después del crac financiero de 1929 y la depresión económica que lo siguió, muchos Estados (Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania, México, entre muchos otros) asumieron un papel más activo en la reestructuración, postergando y administrando el proceso. Elemento central en eso fue el debilitamiento de la disciplina monetaria a través del abandono del patrón oro. La teoría que justificó esta nueva forma de intervención estatal fue la keynesiana. Sin embargo, la reestructuración que creó la base para la acumulación rápida en los años 50 y principios de los años 60 no fue producto de las políticas del *New Deal* sino de la Segunda Guerra Mundial con su destrucción enorme del capital, la matanza de unos setenta millones de personas y la imposición a través del fascismo y de la militarización de una nueva disciplina

de trabajo. El *impasse* de los años 30, lo que Paul Mattick veía como “crisis permanente”, fue resuelto por la guerra. Como dice Mattick: “La muerte, el más grande de todos los keynesianos, ahora dominó el mundo una vez más”.

Cuando surgió otra vez una crisis mundial del capital a mediados de los años 70, después de años de lucha en muchas partes del mundo (Vietnam, contra la guerra en Vietnam, luchas estudiantiles y obreras, el movimiento feminista, etcétera), no se dio la misma resolución brutal de la crisis. Más bien hubo una lucha prolongada involucrando otro aflojamiento de la disciplina del dinero con el abandono del sistema de Bretton Woods en 1971, la imposición de un régimen de restricción monetaria en 1979 (el Volcker shock, el monetarismo) que duró como dos años y luego una expansión enorme y prolongada del crédito. Esta política fue acompañada por una reorganización del trabajo y el debilitamiento de los sindicatos, pero significó el establecimiento de la acumulación sobre una base cada vez más ficticia y la postergación o prolongación de la crisis.

Esta situación de *impasse* tiene consecuencias importantes para la acumulación del capital. El capital sufre ganancias bajas, crecimiento lento, alta volatilidad. El hecho de que la adquisición de ganancias está cada vez más alejada de la producción de plusvalía quita toda apariencia de sentido o de justificación moral al sistema, y prolifera la corrupción y la violencia. La búsqueda frenética de la ganancia aumenta la velocidad de la destrucción del ambiente natural, acelera el calentamiento global, promueve las condiciones para el brote de pandemias. También conduce a la

destrucción de todo lo que no sirve a la adquisición de ganancias: los servicios de salud, por ejemplo.

La existencia de una situación de *impasse* no significa que la resolución de tal *impasse* sea imposible. Tenemos la segunda guerra mundial como ejemplo.

La crisis financiera de 2008 no resolvió el *impasse*. Llevó a la imposición de políticas de austeridad en todo el mundo, afectó mucho las condiciones y oportunidades de vida de mucha gente, sobre todo jóvenes, pero las intervenciones estatales (el gasto de alrededor de 20 billones de dólares para apoyar a los bancos y restaurar la acumulación) permitieron evitar una reestructuración radical del capital. Otra vez, la reestructuración del capital fue postergada y prolongada. A través de las políticas de aflojamiento monetario (*quantitative easing*, QE), se buscó evitar la confrontación total que una reestructuración radical hubiera significado.

Detrás de las intervenciones estatales (como en cualquier crisis mayor) hubo un debate, y detrás del debate hubo un miedo profundo. Un debate entre halcones y palomas, entre los que apoyan una reestructuración, sean las que sean sus consecuencias sociales y los que dicen que una reestructuración sin amortiguamiento estatal llevaría a un caos social y podría incluso amenazar la reproducción del sistema.

La crisis-y-reestructuración del capital quedó pendiente. Muchos comentaristas argumentaban que no se podía evitar por mucho tiempo, que un colapso financiero era muy probable en estos años.

Diferentes perspectivas frente al coronavirus

El coronavirus surge entonces en una situación de mucha fragilidad, una situación donde la fuerza del capital estaba basada en una ficción. De repente se rompen todas las certidumbres, todas las rutinas. Se abre un mundo de oportunidades y se empieza a hablar sobre cómo va a ser el mundo después de la emergencia. Existen diferentes perspectivas.

La perspectiva catastrófica

Existe la probabilidad de una crisis-y-reestructuración a una escala mayor. Sin intervención estatal, ese sería el resultado seguro: la destrucción masiva de empresas pequeñas o ineficientes y de empresas grandes asociadas con formas de acumulación más tradicionales, acompañada por un auge enorme de desempleo, una caída fuerte de salarios y la muerte posiblemente de millones de personas, sobre todo pobres en las partes más pobres del mundo. El resultado sería semejante al efecto de una guerra. Podría ser una reestructuración muy efectiva del capital, eliminando capitales y trabajadores ineficientes, imponiendo una disciplina social de otra calidad, eliminando el carácter ficticio de la acumulación y estableciendo así una nueva base para la producción de plusvalía y la restauración de las ganancias. En este contexto las medidas de seguridad actuales adquieren otro significado. El fortalecimiento del Estado de excepción sería necesario para contener el descontento social.

En muchos países el Estado ha intervenido de forma muy activa, con gastos sin precedentes, para mitigar este colapso económico y social. ¿Por qué quieren evitar el colapso y la reestructuración del capital? ¿Es porque quieren asegurar el bienestar de sus pueblos? ¿Por las presiones sociales que se transmiten a través del sistema democrático y por otras vías institucionales? ¿Por miedo? ¿Qué es lo que temen? ¿El fin de la civilización como ellos la conocen? ¿Disturbios incontrollables? ¿Revolución?

Es probable que las intervenciones estatales no tengan la capacidad de evitar la crisis masiva del capital. A pesar de las cantidades sin precedente de dinero que están gastando los Estados para paliar el efecto de la crisis, la economía global está en un colapso que no se ha visto desde los años treinta, con pérdidas enormes en el mercado bursátil y financiero, el colapso, presente o inminente, de muchas empresas pequeñas y grandes, un auge enorme del desempleo en todo el mundo, la intensificación de la pobreza. A pesar (y por) las intervenciones estatales, se está llevando a cabo una reestructuración masiva del capital. Puede ser que se esté creando la base para una nueva fase de acumulación capitalista mucho más agresiva.

Hay dos elementos en esta crisis. El más obvio e inmediato es que el cese de la actividad asociada con las medidas de distanciamiento social resulta en una caída abrupta de producción, empleo y consumo. Detrás de esto está el segundo elemento, lo que hemos enfatizado en toda la discusión de la Tormenta, es decir el carácter ficticio de la acumulación anterior, el hecho de que muchas empresas están fuertemente endeudadas. Con la interrupción de sus

actividades llegan muy rápidamente a una situación donde no pueden pagar deudas, renta, sueldos, impuestos. Sin apoyo estatal (y para muchas empresas con apoyo estatal) van a quebrar.

En este contexto, las discusiones acerca de China son importantes. Es decir, China no tanto como lugar, sino como modelo de acumulación y de organización social: un sistema capitalista con un grado de concentración muy alta de capital, un papel mucho más grande para el Estado, una disciplina social intensa dentro y fuera de la fábrica, una vigilancia tecnológica más amplia y total.

Se anuncia entonces el largo periodo de colapso descrito por Raúl Zibechi: “No estamos ante una crisis más sino ante el comienzo de un proceso largo (como dice Wallerstein) de caos sistémico, atravesado de guerras y pandemias, que durará varias décadas hasta que se establezca un nuevo orden. Este periodo que, insisto, no es una coyuntura ni una crisis tradicional sino algo completamente diferente, puede ser definido como colapso, siempre que no entendamos por ello un evento puntual sino un periodo más o menos prolongado”. (diario *La Jornada* 27 marzo 2020)

¿Un nuevo contrato social?

La segunda perspectiva es distinta. Esta perspectiva no cuestiona el capitalismo, pero sí anuncia el fin del neoliberalismo. Aspira a un capitalismo con una cara más humana. Se formula muy bien en una editorial del *Financial Times* del 3 de abril: “Será necesario poner sobre la mesa reformas radicales, que inviertan la dirección política

predominante de las últimas cuatro décadas. Los gobiernos tendrán que aceptar un papel más activo en la economía. Deben ver los servicios públicos como inversiones en lugar de pasivos, y buscar formas de hacer que los mercados laborales sean menos inseguros. La redistribución volverá a estar en la agenda; los privilegios de los poderosos y ricos, en cuestión. Las políticas hasta hace poco consideradas excéntricas, como los impuestos básicos sobre la renta y la riqueza, tendrán que estar en el orden día”.

En el centro de esta perspectiva está la idea de que se necesita un nuevo contrato social: “La democracia liberal (...) sobrevivirá a este segundo gran choque económico solo si los ajustes se hacen dentro del contexto de un nuevo contrato social que reconoce el bienestar de la mayoría sobre los intereses de los privilegiados”. (Philip Stephens, *Financial Times*, 9 abril 2020).

Desde esta perspectiva, el capital puede aprender de los errores cometidos después de la crisis financiera de 2008. Después de esa crisis las políticas adoptadas nacionalizaron las deudas bancarias y obligaron a los más pobres a asumir los costos a través de las políticas de austeridad. El resultado fue el descontento social expresado en los movimientos de 2011 (Indignados, *Occupy*, Primavera árabe) pero expresado también en el auge del “populismo”, del nacionalismo autoritario asociado con figuras como Trump, Orban, Bolsonaro, Johnson. Este argumento liberal-reformista busca la reproducción del capital, con consecuencias muy importantes.

Un elemento destacado de este nuevo contrato social mencionado por algunos autores sería un cambio radical en las políticas ambientales, un esfuerzo mayor de parte de los Estados

para respetar la biodiversidad y tomar medidas para reducir el calentamiento climático (ver, por ejemplo, el texto de Johannes Vogel, *Financial Times*, 9 abril 2020).

Hay que preguntarse si esta perspectiva es realista. Supone una reestructuración exitosa del capital, la recuperación rápida de una tasa de acumulación “normal”. Eso fue la clave del éxito del Estado de Bienestar en el periodo que siguió a la Segunda Guerra Mundial. La guerra fue una reestructuración radical del capital que creó la base de un periodo largo de acumulación rápida. No está claro que la reestructuración actual pueda crear la base adecuada para un contrato social del tipo sugerido por el *Financial Times*. Esto a veces se discute en términos de la forma que va a tomar la crisis económica: una V, que indica una recuperación rápida después de la caída acelerada que estamos viendo ahora. El texto del 13 de abril en el blog de Michael Roberts lo discute en estos términos: “Quizás la profundidad y el alcance de esta depresión pandémica crearán condiciones en las que los valores de capital se devalúen tanto por quiebras, cierres y despidos que las compañías capitalistas débiles serán liquidadas y las compañías tecnológicamente avanzadas más exitosas tomarán el control en un entorno de mayor rentabilidad. Este sería el ciclo clásico de auge, depresión y auge que sugiere la teoría marxista”.

El ex jefe del FMI y aspirante presidencial francés, Dominique Strauss-Kahn, insinúa que: “la crisis económica, al destruir el capital, puede proporcionar una salida. Las oportunidades de inversión creadas por el colapso de parte del aparato de producción, como el efecto sobre los precios de las medidas de apoyo, pueden revivir el proceso de destrucción

creativa descrito por Schumpeter. A pesar del tamaño de esta depresión pandémica, no estoy seguro de que se produzca una destrucción suficiente de capital, especialmente dado que gran parte del financiamiento de rescate mantendrá en funcionamiento a las empresas, no a los hogares. Por esa razón, espero que el final de los *lockdown* no vea una recuperación en forma de V o incluso un retorno a lo ‘normal’ (de los últimos diez años)”.

Si Roberts tiene razón (y me parece que sí), entonces estamos ante una situación semejante a 2008: una crisis-reestructuración feroz combinada con un rescate estatal enorme, simplemente porque el sistema político no puede contemplar la destrucción y el caos potencial que ocasionaría una destrucción total del capital ficticio. Solo que ahora todo está en otra escala: la intervención de los Estados es mucho más grande que en 2008 y la destrucción económica y social también. El peligro de un colapso financiero mundial, hasta ahora evitado, sigue como posibilidad. La Tormenta está mucho más fuerte que lo que imaginábamos y no se ve el fin. En los próximos meses vamos a ver probablemente una reestructuración muy fuerte combinada con una prolongación de la crisis, una extensión del carácter ficticio de la acumulación.

En el curso hemos sugerido que el llamado neoliberalismo no ha sido una opción ideológica tanto como un reflejo del tamaño del capital ficticio. Si eso sigue, y lo más seguro es que sí, dado el tamaño enorme de deudas públicas y privadas que van a resultar, entonces la competencia intensa entre capitales y sus Estados patrocinadores va a continuar y probablemente no va a haber mucho espacio para el contrato social sugerido por el *Financial Times*.

Al mismo tiempo me parece muy importante esta perspectiva, no solamente por sus efectos políticos posibles sino, sobre todo, por el hecho de que refleja un reconocimiento muy extendido del fracaso enorme de la mercantilización, el fracaso de la reproducción mercantil de la sociedad. Ahí está su importancia para nosotra/os.

Excurso

El argumento entre la perspectiva más agresiva y la más reformista gira alrededor de varios temas. Aunque no están claras todas las implicaciones, se pueden hacer algunas reflexiones.

La primera es sobre la naturaleza de las intervenciones financieras estatales. En casi todos los casos el apoyo estatal es una intervención en los mercados financieros. La primera respuesta fue la respuesta de la Fed y otros bancos centrales de reducir las tasas de interés a cero o menos, con la intención de estimular así la inversión privada. En general estas medidas no dieron los resultados esperados, dado que las tasas de interés ya estaban muy bajas y la situación de incertidumbre no favorecía la inversión.

En esta situación, los Estados intervinieron directamente, con promesas de gastar una cantidad de dinero considerada imposible hace un par de meses. En muchos casos vienen de gobiernos de la derecha, comprometidos tradicionalmente con una política fiscal estricta, es decir de no gastar más que los ingresos del Estado (más notablemente en el caso de Alemania). En Europa, lo que fue considerado imposible para apoyar a las economías de Grecia, Irlanda, España, Portugal e Italia hace diez años, se está

gastando para paliar los efectos de la crisis. Justo en el momento en que Sanders y Corbyn han perdido sus ambiciones políticas, se están haciendo intervenciones estatales que exceden por mucho lo que ellos prometían.

Una gran parte de la ayuda prometida por los Estados viene en la forma de una garantía para los bancos: si ellos prestan dinero a empresas en dificultades, el Estado va a pagar la deuda de las empresas en el caso de que ellas no puedan hacerlo. Se busca una solución a través de estimular aún más el endeudamiento de las empresas no bancarias, justo en el momento en que ellas ya tienen deudas muy grandes.

Hubo mucha discusión sobre si estas garantías deberían darse a empresas grandes o también empresas pequeñas. El gobierno de los Estados Unidos acaba de anunciar (el 9 abril) que va a gastar 2,3 billones de dólares en ofrecer garantías de crédito para empresas pequeñas. En México, AMLO dice que los créditos se van a concentrar en las empresas pequeñas y medianas y no en las grandes.

Todavía no se está discutiendo mucho, pero todo eso implica una expansión enorme del carácter ficticio del capital, de la anticipación de una plusvalía no producida todavía. Va a ser una combinación de deuda privada (las empresas van a estar más endeudadas que nunca) y de deuda pública, mucho más grande que la existente. Inevitablemente va a surgir la cuestión de quién paga, si se paga a través de la prolongación de las políticas de austeridad de los últimos años, o si se aumentan los impuestos, sobre todo de los ricos, o si se reduce el significado real de la deuda a través de la

inflación. Estas discusiones van a ser parte importante del ambiente del llamado “contrato social” que quieren los liberal-reformistas.

En algunos países se están ofreciendo pagos directos (no préstamos). En el caso de los Estados Unidos, si las empresas no reducen el número de empleados, los créditos no se tienen que pagar. También en los Estados Unidos se está haciendo un pago directo de 1.200 dólares a todos los contribuyentes (¿lo que excluye a migrantes y los pobres?). Esta cantidad se tiene que comparar con una renta mensual promedio en Nueva York de 3.000 dólares, según escribe Rana Farooq en el *Financial Times*, el 29 marzo 2020. En Gran Bretaña, el gobierno va a pagar el 80% de su sueldo a trabajadores en paro sin goce de sueldo (pero no a los que ya perdieron su empleo). En México se van a expandir los programas de apoyo para los pobres.

Más radical es la propuesta de un Ingreso Básico Universal. Es una idea que ha sido asociada con la izquierda radical, pero que ahora parece haber ganado el apoyo (o al menos la consideración) de varios economistas, e incluso de algunos republicanos en los Estados Unidos. La idea es que el Estado debería garantizar un ingreso básico para todos los habitantes de su territorio. El significado de eso dependería mucho del nivel del pago y sus condiciones. Como ha escrito Paul Mason: “*Con los pagos del ingreso [básico] universal, señaló el político conservador británico Iain Duncan Smith, el problema es que podrían ‘disuadir a las personas de ir a trabajar’*”.

En muchos países se ha incrementado el gasto en los servicios de salud. La perspectiva reformista considera que en el futuro se va a incrementar este gasto de manera considerable. En

algunos casos, como en Irlanda, se han nacionalizado todos los hospitales (¿de manera permanente?), en otros países se han introducido diferentes formas de control estatal de los hospitales privados.

Un elemento importante en la propuesta liberal-reformista de un nuevo contrato social es que debe incluir una coordinación internacional mucho más fuerte para el control del coronavirus y las pandemias futuras y para evitar desastres ambientales. La posición de muchos Estados va en el sentido contrario: Estados Unidos está hablando de dejar de contribuir a la Organización Mundial de Salud (incluso acusándola de trabajar para China) y tratando de conseguir por todos los medios posibles el control del equipo sanitario necesario para combatir el virus.

El tema del regreso al trabajo va a ser importante en estas semanas. ¿Hasta qué punto se da más importancia a la producción del capital o a la salud de la gente? ¿O es cuestión de mantener el orden social? ¿Hasta qué punto es cuestión de regresar a la normalidad de siempre o de iniciar cambios significativos en las políticas de salud, medio ambiente y otras?

¿Dónde está el gobierno de AMLO en este contexto? Llama la atención que (1) rechaza cualquier flexibilización de la austeridad fiscal; (2) sus promesas de apoyo están dirigidas a las empresas pequeñas y medianas; (3) promete incrementar los apoyos a los más pobres a través de los programas sociales existentes, pero la idea de un ingreso básico universal no aparece en el horizonte; (4) promete seguir fortaleciendo los servicios de salud y de controlar los hospitales privados en algunos casos, ya ha

firmado un convenio con los hospitales privados que permite su uso público para cualquier paciente.

Llama mucho la atención la editorial del *Financial Times* del 14 abril sobre la respuesta del gobierno de AMLO: “Donde el señor López Obrador es único en su clase es en negar la necesidad de un gran estímulo fiscal y monetario para rescatar de la recesión a la economía. Sin embargo, el consenso del mercado es que México estará entre los países más afectados por la pandemia debido a su dependencia de la manufactura, el turismo, las remesas y el petróleo de los Estados Unidos. Mientras Estados Unidos y Brasil han anunciado grandes paquetes de estímulo anticíclicos, el líder de México ha descartado préstamos adicionales, exenciones de impuestos o rescates. En cambio, la receta de López Obrador para la economía en crisis de su país es más austeridad, incluida una segunda ronda de recortes salariales para los funcionarios del gobierno. Ha duplicado en sus costosos proyectos preferidos, incluido el aumento de la producción de crudo y la construcción de una refinería de petróleo de ocho mil millones de pesos, justo cuando la demanda se está evaporando. Se ha relajado sobre la grave escasez de camas de hospital en el país y una tasa de pruebas de coronavirus que se encuentra entre las más bajas de cualquier nación importante”.

Ya veremos si tienen razón, pero lo que sí está claro es que el gobierno mexicano no está introduciendo medidas más “progresistas”, algunas de las cuales están siendo introducidas de emergencia, incluso por gobiernos de la derecha.

Perspectivas para un cambio radical

¿El coronavirus es el fin del capitalismo? Parece una pregunta absurda, pero el desafío de la situación actual es abrir nuestra mente a preguntas consideradas absurdas hace dos meses. El mundo del coronavirus es un mundo de oportunidades y de impredecibilidades. ¿Existen maneras de aprovechar la situación como oportunidad para nosotro/os? ¿Podemos realmente jalar el freno del tren de la muerte? ¿Es el momento de “*Hic Rhodus, hic salta*”, como Raoul Vaneigem dice en su escrito del 10 de abril?

En primer lugar hay que tener en cuenta a la experiencia misma. Es una ruptura. El título de un artículo de Rebecca Solnit dice “*The impossible has already happened*”. Dice: “Las cosas que se suponía que eran imparables se detuvieron, y las cosas que se suponía que eran imposibles –extender los derechos y beneficios de los trabajadores, liberar a los prisioneros, mover unos trillones de dólares en los Estados Unidos– ya han sucedido”. La experiencia es muy contradictoria. Para muchos significa el desempleo, la enfermedad, la pobreza, un aumento de la violencia doméstica, el alcoholismo, la pérdida de cualquier seguridad. Pero para otros, al contrario, es una ruptura de las rutinas de trabajo, de la disciplina, del estrés.

También significa una ruptura importante en la contaminación de las ciudades, una reducción en la velocidad del calentamiento global. Hay mucho menos tráfico, el aire está mucho más limpio. Después de años y años de negociaciones entre los Estados para reducir la velocidad del calentamiento global y años de fracasos en alcanzar las metas establecidas, de repente se logró en un par de semanas. Se logró, por ejemplo, una reducción

dramática en el uso de petróleo y otros combustibles fósiles. Muchos han hablado en los últimos años de la necesidad y de las ventajas de un decrecimiento (*degrowth*) (por ejemplo, en el seminario con Ulrich Brand hace un par de años): no se ha conseguido de la manera como ella/os lo planteaban, pero sí se ha detenido la máquina frenética de producción/destrucción capitalista.

Sea experimentado como bueno o como malo, se trata de un rompimiento de la normalidad, de la reproducción, impensado de las relaciones sociales. Como dice el “virus” en el *Monólogo del Virus*: “Son libres de no creerme, pero *he venido a parar la máquina cuyo freno de emergencia no encontraban*. He venido a detener la actividad de la que eran rehenes. He venido a poner de manifiesto la aberración de la «normalidad». Esto me parece fundamental como punto de partida. Para mal o para bien: la normalidad se ha roto. Ya no existe un “por supuesto”.

En segundo lugar, y conectado con el primer punto, la crisis ha tenido un impacto enorme en desenmascarar la normalidad. Como dice el virus, está poniendo de manifiesto la aberración de la «normalidad». En muchos sentidos. Pone de manifiesto la insuficiencia de los servicios de salud, aún (y en algunos casos especialmente) en los países más ricos. Pone de manifiesto también las consecuencias terribles de la destrucción de la biodiversidad y la mercantilización de la naturaleza. Desenmascara la desigualdad atroz entre ricos y pobres, y las consecuencias que esta tiene en términos de las muertes de los pobres, pero también para la seguridad de los ricos. La enfermedad de los pobres es una amenaza para la salud de los ricos (que fue el origen del “Estado de

bienestar” en el siglo XIX). Revela en la práctica la posibilidad de reducir el calentamiento global y la contaminación de manera abrupta. También revela el estrés y el carácter enajenante del trabajo, y la posibilidad de vivir sin trabajar tanto.

Este desenmascaramiento pierde fuerza si se conecta simplemente con el neoliberalismo. Se sugiere, entonces, que lo único que necesitamos es un regreso al capitalismo más humano. Al mismo tiempo, este desenmascaramiento me parece muy importante, como algo que hay que expandir al máximo. El capitalismo se ha revelado a sí mismo como forma de organización social que nos pone a todas y todos en peligro. No solamente el capitalismo sino, de manera tal vez más accesible, la mercantilización. Por eso me parece importante no descalificar simplemente las propuestas liberal-reformistas como intentos de restablecer o rescatar el capitalismo (aunque sí lo son) sino también verlas como expresiones de un fracaso ampliamente percibido de la mercantilización. Se ha abierto una brecha en la apariencia del capitalismo, si no como sistema racional, al menos como lo más racional que tengamos. En estas circunstancias las palabras de Raoul Vaneigem no son para nada extremas: “Las cosas que se suponía que eran imparables se detuvieron, y las cosas que se suponía que eran imposibles –extender los derechos y beneficios de los trabajadores, liberar a los prisioneros, mover unos trillones de dólares en los Estados Unidos– ya han sucedido”.

En tercer lugar, el desafío del momento es emancipar la riqueza de la forma mercantil. El desafío es decir *¡Ya basta!* a la mercantilización, luchar por la desmercantilización de la vida antes de que sea demasiado tarde. Estamos viviendo el fracaso de la

reproducción mercantil de la sociedad. La reproducción social actualmente se realiza sobre todo a través del intercambio mercantil, lo que incluye de manera crucial el intercambio de la fuerza de trabajo como mercancía. Con la crisis actual, está más claro que nunca que la mercantilización de la reproducción va a dar lugar a mucha miseria y muchas muertes: por falta de acceso a los servicios de salud mercantilizados, pero también por falta de compradores de la mercancía fuerza de trabajo y otras mercancías. El Estado está interviniendo para tratar de mitigar el fracaso de la reproducción social, pero las formas de intervención son casi exclusivamente formas diseñadas para asegurar la continuación de las formas mercantiles: es decir el crédito y el salario. Los que no son sujetos de crédito o asalariados van a sufrir las consecuencias más graves de la crisis.

Es un momento de debilidad de la mercantilización, se puede construir sobre esta debilidad, para buscar una salida que no sea la estatal, que no es ninguna salida sino una recuperación.

Tal vez hay que pensar a partir de los casos más obvios. La salud, por ejemplo. Es notorio que los servicios de salud son inadecuados en todos los países para enfrentar la pandemia y que, en casi todos los países, esos servicios se han deteriorado en los últimos veinte años (caída del número de camas en los hospitales por mil de población, por ejemplo). Esto se ve como fracaso del mercado, es decir de la mercantilización creciente de los servicios de salud, pero también de la relación entre Estado y mercado. La presión del capital ha debilitado mucho la calidad de la provisión estatal en todos los países. No puede ser, entonces, simplemente cuestión de incrementar el papel del Estado, porque es evidente que

el Estado está subordinado al capital y a su necesidad de rentabilizarse. La única solución tiene que ser la desmercantilización de la salud, pero de una manera que no pase por el Estado. ¿Qué significaría eso? El tratamiento gratuito para todas y todos, por supuesto; medicamentos gratuitos para todas y todos; investigación médica separada de cualquier consideración de ganancia; una apertura a muchas diferentes interpretaciones de lo que es el cuidado de la salud, y mucho, mucho, más. Obviamente, estaríamos hablando de otro tipo de sociedad, una sociedad que no estuviera basada en la mercantilización de la fuerza de trabajo, pero tal vez es importante empezar desde las debilidades que se han hecho obvias en esta crisis.

Otra área donde el carácter destructivo de la mercantilización se ha hecho evidente es la relación entre los humanos y otras formas de vida y el ambiente en general. Se reconoce ampliamente que la pandemia está relacionada con la pérdida de la biodiversidad, con la industrialización de la agricultura, el extractivismo, el calentamiento global, el uso de los combustibles fósiles, etcétera. Las últimas semanas han demostrado que es posible detener este proceso que ha parecido imparable. También se ha reconocido que este proceso de destrucción del ambiente está impulsado por la búsqueda constante de la ganancia. Obviamente, hay medidas de regulación estatal, pero está claro que estas medidas no han sido suficientes para evitar las consecuencias terribles que ahora estamos sufriendo. Se ha dicho que el tren capitalista nos está llevando hacia la extinción, pero ahora la pandemia nos hace pensar que la extinción no va a ser un evento único, sino un proceso compuesto por varias fases. Es muy posible que con la pandemia actual estemos viviendo una fase

inicial de la extinción. Se vuelve entonces sumamente urgente desmercantilizar la relación entre los humanos y la naturaleza, y hacerlo de una manera que no pase por el Estado.

Hablamos de la intervención estatal en la reproducción social en términos de un “aflojamiento” de la disciplina del dinero. Parece de mal gusto hablar de un aflojamiento del poder disciplinario del dinero justo en este momento, cuando mucha gente ve su vida amenazada por la falta de dinero. Sin embargo, un argumento central del curso ha sido que el carácter ficticio de la acumulación es una característica crucial del capitalismo actual y, al mismo tiempo, su enfermedad crónica, y que esta ficcionalización es resultado de nuestra falta de subordinación, es decir, de la incapacidad por parte del capital de subordinar nuestra vida suficientemente a los requerimientos de la producción del valor. La ficcionalización del capital es un aflojamiento del dinero en el sentido de un alejamiento entre el valor producido y la expresión monetaria de este valor.

El mismo argumento se puede expresar en términos de riesgo moral (*moral hazard*). El “riesgo moral” es un término técnico que viene de la industria de los seguros, que se usa mucho en las discusiones sobre la intervención estatal en la economía. La cuestión del riesgo moral siempre surge cuando el Estado interviene para amainar los efectos de una crisis. Si el Estado presta u obsequia a un capital en dificultades el dinero para sobrevivir, genera un “riesgo moral”: es decir, crea una situación en la cual el capitalista ya no se va a sentir sujeto a las leyes normales del mercado, porque va a asumir que en caso de dificultad el Estado lo va a rescatar. En general, se trata de una situación que aplica a capitales

particularmente importantes, capitales que, por el impacto que tendría su colapso, son considerados demasiado grandes para fracasar o caer (*too big to fail*). El desarrollo del riesgo moral es indisoluble de la aceptación de que el Estado debería intervenir en una situación de crisis para mitigar sus efectos. Fue un tema importante en el año 2008: después de romper las expectativas de los capitalistas cuando permitió la caída de Lehman Brothers, el Estado estadounidense y otros Estados tuvieron que apoyar a los bancos principales y empresas mayores, confirmando así el riesgo moral, la idea de que los capitales mayores no se pueden dejar caer. Esto perpetua un sistema ineficiente y corrupto, además de transferir a los contribuyentes y a todas y todos (a través de políticas de austeridad) el costo de rescatar a los bancos y otras empresas. La objeción de la derecha tradicional siempre ha sido que estos tipos de intervención socavan la disciplina del dinero, ya que afloja la relación entre dinero y valor. Esto ha sido un tema importante en todas las discusiones de la intervención estatal en los últimos noventa años. En la situación actual sucede lo mismo, pero el argumento contra la intervención estatal no se expresa mucho por el carácter dramático del colapso. Dejar sin más que la ley del valor opere tendría consecuencias tan enormes que no se dejan contemplar, sería el caos total. ¿Nuestro caos?

El argumento del riesgo moral siempre tiene la misma estructura: si no tienes que pagar, entonces se va a perder la disciplina del dinero. El término “riesgo moral” se aplica normalmente solo a los capitales, pero la situación actual pone de manifiesto que tiene implicaciones más generales. Los gobiernos se ven obligados, en muchos casos, a intervenir para apoyar a los contribuyentes/ciudadanos/residentes que sufren las consecuencias

económicas de la pandemia. Es una extensión cualitativa de la idea del Estado de Bienestar, que tiene el mismo problema de riesgo moral en su base: es decir, crea una situación en la cual el trabajador/persona ya no se va a sentir sujeto a las leyes normales del mercado, porque va a asumir que, en caso de dificultades, el Estado lo va a rescatar. Se debilita así el efecto disciplinario del dinero. Esto ha sido un problema central en las intervenciones *welfaristas* desde el principio: ¿cómo mantener la disciplina del dinero al mismo tiempo que reconocer que el dinero/mercado es insuficiente para asegurar la reproducción social? Para lograr esto, el Estado tiene que reducir el nivel del apoyo al mínimo necesario (o menos), tiene que crear un sistema administrativo humillante y tiene que movilizar un sentimiento de culpa. En la situación actual la culpa no juega ningún papel.

La cuestión adquiere otra dimensión con la idea del Ingreso Básico Universal que se ha convertido en un tema de discusión importante en la crisis actual. Un ingreso universal no sería el fin del capitalismo porque, en términos de las propuestas actuales, sería administrado por el Estado, y el Estado tendría que asegurar que su nivel fuera tan bajo que no amenazara la necesidad de los trabajadores de vender su fuerza de trabajo. Pero tal vez lo importante sería desvincular el ingreso de la venta de la fuerza de trabajo. Además, para ser una protección contra pandemias, tendría que ser realmente universal, es decir un ingreso básico para todos y todas los/las habitantes del mundo. Llevado hasta sus últimas consecuencias, un ingreso universal podría significar la desmercantilización de la fuerza de trabajo, un portal hacia otro mundo. Pero a través del Estado no se podría llevar hasta sus últimas consecuencias.

La noción de riesgo moral también se puede extender a actividades desmercantilizadas. Un argumento en contra de la gratuidad del servicio de salud en Gran Bretaña, por ejemplo, ha sido que, si la gente no tiene que pagar para ver al médico, entonces van a ir por cualquier dolencia y le van a hacer perder el tiempo. Es un aspecto de las muchas, muchas presiones para ser más “eficiente” el servicio nacional de salud que lo han convertido en un sistema incapaz de enfrentar de manera adecuada la emergencia actual. El riesgo moral, finalmente, es que la gente no quiera acatar la ley del valor. Un problema central para la mercantilización/capitalización de la reproducción social. ¿Cómo desarrollar este rechazo al valor para fortalecer la desmercantilización?

Hasta aquí esta presentación ha sido muy racional. En realidad, es más probable que la emancipación de la riqueza de la forma mercantil se haga con explosiones de rabia. Vamos a ver, en las próximas semanas y meses, hasta qué punto llegan las explosiones de rabia ante la restructuración brutal del capital. No creo que sean tiempos de tranquilidad.

¿Adónde vamos con estas reflexiones? Tal vez ayudaría relacionarlas con otras propuestas que hablan del fin del capitalismo en el contexto actual.

Rebecca Solnit, en su artículo “*The impossible has already happened*”: *what coronavirus can teach us about hope*” enfatiza la importancia de pensar en términos de esperanza, y cómo cambios importantes pueden surgir de las catástrofes. Dice, por ejemplo: “Mi amigo Renato Redentor Constantino, un activista climático, me escribió desde Filipinas y dijo: ‘Hoy somos testigos de muestras

diarias de amor que nos recuerdan las muchas razones por las que los humanos han sobrevivido tanto tiempo. Nos encontramos con actos épicos de coraje y ciudadanía todos los días en nuestros vecindarios y en otras ciudades y países, instancias que nos susurran que las depredaciones de algunos eventualmente serán superadas por legiones de personas obstinadas que rechazan el consejo de la desesperación, la violencia, la indiferencia y arrogancia que los llamados líderes parecen tan ansiosos de desencadenar hoy en día”. Pero no dice nada específico sobre cómo pensar el cambio. Ha sido criticada por Jai Sen y Lawrence Cox sobre todo por su imagen de “we”, que corresponde a los que pueden (¿podemos?) vivir la crisis en relativa comodidad. El argumento de nuestra narrativa presentada aquí es que es importante entender la esperanza a partir de la crisis del capital y de la mercantilización de las relaciones sociales.

Raúl Zibechi, en sus artículos en el diario *La Jornada*, adopta un enfoque bastante determinista inspirado por Wallerstein, de que estamos entrando a un periodo de unos treinta años de transición que van a ser caracterizados por guerras, miseria e insurgencias. Propone que la mejor manera de enfrentar la situación es a través de la construcción de arcas, donde se construyen otras relaciones sociales, como lo están haciendo los zapatistas. Privilegia en este proceso los movimientos indígenas que ocupan una posición marginal con respecto al desarrollo capitalista. El argumento de nuestra narrativa presentada aquí es que el futuro está más abierto que lo que sugiere Zibechi, que hay que pensar a partir de nuestra fuerza y no de nuestra marginalidad, y que hay que entender las posibilidades a partir de los antagonismos inherentes en la totalidad del capital. Las arcas y las grietas pueden ser muy

importantes, pero tenemos que encontrar una manera para jalar el freno del tren de la muerte, es decir de la acumulación, de la mercantilización.

Otro artículo relevante es uno de Paul Mason que se llama “*Will coronavirus signal the end of capitalism?*” Mason sugiere que la crisis actual del capital es mucho más profunda que la de 2008: “Esta vez, por el contrario, son los cimientos los que se derrumban, porque toda la vida económica en un sistema capitalista se basa en obligar a las personas a ir a trabajar y gastar sus salarios. Dado que ahora tenemos que obligarlos a mantenerse alejados del trabajo, y de todos los lugares donde generalmente gastan sus salarios ganados con tanto esfuerzo, no importa cuán fuerte es el edificio en sí. De hecho, el edificio no es tan fuerte. Gran parte del crecimiento que hemos experimentado durante los doce años transcurridos desde la última crisis financiera ha sido impulsado por los bancos centrales que imprimen dinero, los gobiernos rescatan el sistema bancario y la deuda. En lugar de pagar la deuda, acumulamos un estimado de setenta y dos trillones de dólares más”. Mason sostiene que la crisis está llevando a la adopción de medidas que ya prefiguran una sociedad poscapitalista: “Estados que pagan a los ciudadanos un ingreso universal, ya que la automatización hace que el trabajo bien remunerado sea precario y escaso; bancos centrales que prestan directamente al estado para mantenerlo a flote; la propiedad pública a gran escala de las grandes corporaciones para mantener servicios vitales que no se pueden ejecutar con ganancias”. Y luego continúa: “He argumentado que es poco probable que el capitalismo sobreviva a largo plazo –y en el corto plazo solo puede sobrevivir adoptando características del ‘poscapitalismo’-”. Cita con aprobación a un grupo capitalista que

dice: “El capitalismo convencional está muriendo, o al menos mutando en algo más cercano a una versión del comunismo”. La visión de lo que está pasando es interesante, pero la imagen del comunismo que presenta es una imagen tecnocrática y estadocéntrica, bastante alejada del concepto que inspira la narrativa presentada aquí.

Arundhati Roy en su artículo *La pandemia es un portal*² enfatiza la brutalidad de la administración de la pandemia en la India y nos deja compartir la rabia de la gente. Su idea de la pandemia como “portal” me parece importante, pero no explica en qué sentido puede ser un portal.

En el artículo de Slavoj Žižek con el título de “*Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de ‘Kill Bill’ y podría conducir a la reinención del comunismo*”, el autor dice muy poco sobre el tema y además tiene una visión del comunismo bastante diferente de la que guía esta narrativa. Escribe Žižek: “No estamos hablando aquí sobre el comunismo a la antigua usanza, por supuesto, sino sobre algún tipo de organización global que pueda controlar y regular la economía, así como limitar la soberanía de los estados nacionales cuando sea necesario”. No hay en este artículo ningún cuestionamiento ni de la forma mercantil ni del Estado.

El artículo de Quincy Saul, “*April Theses with 2020 Vision*”, es un manifiesto ecosocialista para la situación actual que termina en una lista larga de demandas que incluyen un ingreso básico universal y también la cancelación de todas las deudas (*jubilee* –

² <http://comunizar.com.ar/arundhati-roy-la-pandemia-portal/>

jubileo). Es interesante pero no toca los mismos temas que esta narrativa.

El artículo de Wallace *et. al.*, “*COVID-19 And Circuits Of Capital*”, ofrece un análisis muy detallado del virus y entiende el problema en términos del desarrollo capitalista y la tendencia a la mercantilización de todo. Sugiere que “*the way out is nothing short of birthing a world (or perhaps more along the lines of returning back to Earth*”, pero no entra en detalles sobre cómo hacerlo.

Hay tanto que leer y pensar y la situación va cambiando todos los días. Pero me parece importante lo que señala Raoul Vaneigem, que ahora es el momento del *Hic Rhodus, hic salta*. Es un momento privilegiado de terror y de esperanza que hay que pensar.

Coronacrisis II: Estamos viviendo el fracaso del sistema capitalista¹

Mayo de 2020

Estamos buscando la esperanza en tiempos de desesperanza

Es como ir a la búsqueda de una flor silvestre que tal vez no exista. Tal vez es una flor que solo se puede ver si nos ponemos lentes especiales.

No se trata solo de mirar desde abajo y a la izquierda. Esa mirada es importante y en la última sesión del curso nos enfocamos en la ayuda mutua y la indignación y las contradicciones de ambas. Pero estas luchas desde abajo tienen que entrar en contacto con su

¹ Texto que corresponde al curso «*La Tormenta III*», realizado en el primer semestre de 2020, como parte del Seminario de Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP, Puebla, México. Este curso es el desarrollo de un otro que se impartió por primera vez en 2016 y que se publicó en el libro «*La Tormenta, crisis, deuda, revolución y esperanza*», cuya edición digital puede consultarse en el siguiente link: <http://comunizar.com.ar/la-tormenta-veinte-clases-john-holloway/> .

expresión fetichizada que es la fragilidad del capital y que hemos visto en la expansión del capital ficticio.

La fragilidad se manifiesta no como fragilidad sino como fuerza y violencia. Es muy posible que la crisis vaya a ser una crisis prolongada/postergada que dure muchos años: de crecimiento bajo, desempleo, pobreza, frustraciones, violencia, crimen (otra «década perdida» para América Latina), probablemente nacionalismo, militarismo. ¿En qué nos ayuda pensar que esta violencia sea expresión de la fragilidad del sistema?

Tal vez haya que enfocarnos en la cuestión del crédito/deuda. El endeudamiento es un intento de predefinir el futuro, de extender la homogeneidad del tiempo actual. De parte del capital es una apuesta sobre este futuro, sobre la explotación y la disciplina social futura: una apuesta que busca al mismo tiempo amarrar el futuro. No es una apuesta como la apuesta en un juego de ruleta que no tenga influencia sobre el resultado. Al contrario, es una apuesta que busca todas las medidas posibles para asegurar que gane: la ley, la policía, la educación, las políticas monetarias y económicas, etcétera. Pero sigue siendo una apuesta, sigue siendo un intento de definir algo que todavía no pasa y que posiblemente nunca va a pasar: la producción de una plusvalía adecuada apoyada por una disciplina social suficiente. Un ejemplo obvio sería la expansión enorme del endeudamiento estudiantil en los últimos años, sobre todo en los Estados Unidos pero en muchos otros países también. La deuda estudiantil ejerce una fuerza enorme para definir el futuro (es decir, la vida) de los ex-estudiantes como una vida dedicada al trabajo abstracto y el salario. Al mismo tiempo se sabe que hay tasas muy altas de impago.

En este momento el capital está entrando a una expansión del crédito mundial público y privado sin precedentes, mucho más grande que en 2008/2009. Va a tener como consecuencia una prolongación de la crisis: no va a haber recuperación rápida. Va a significar tasas de crecimiento muy bajas y va a haber muchísimas faltas de pago al nivel nacional (como la Argentina actualmente), al nivel de empresas no financieras y bancos y al nivel de individuos. La reproducción social se va a realizar (en la medida en que se realiza) aún más a través del crédito. Ahí está la fragilidad detrás de la violencia del capital. Ahí está tal vez el talón de Aquiles del capitalismo.

¿Cómo podemos explotar esa fragilidad?

Muchas veces las políticas desde la izquierda contra el pago de la deuda se plantean solamente en términos del Estado: Argentina o Grecia o México no deberían pagar sus deudas, tiene que haber una moratoria de pago para los países pobres en este momento, etcétera. Todas estas renegociaciones al nivel estatal sirven para reproducir el sistema financiero de crédito que es el centro del capitalismo. ¿Cómo plantear la fragilidad-ficción-endeudamiento desde nuestro punto de vista, conscientes de que es y va a seguir siendo un elemento central de la experiencia de la opresión capitalista y de los conflictos en los años que vienen (si es que todavía hay capitalismo en los años que vienen)?

Una forma de subvertir el sistema crediticio sería obviamente a través del *hackeo*. El problema principal es que no veo cómo eso pueda crear la base de una sociedad autodeterminada.

No lo veo como una forma prefigurativa de política, pero no conozco bien las discusiones alrededor de esta forma de acción.

Otra idea, propuesta por David Graeber entre otros, es de retomar la figura histórica del *jubileo*, una cancelación de todas las deudas. Se ha mencionado por parte de comentaristas especialistas como única manera de resolver la acumulación actual de la deuda. El problema es que sería recomenzar el mismo juego, no habría ningún cuestionamiento al dinero como relación social.

Otra forma de acción es la organización de solidaridad contra los desahucios y las reposesiones por deuda. Ha habido muchas organizaciones de este tipo y tal vez van a adquirir un significado nuevo en el contexto de los próximos años.

En las discusiones de la deuda como reflejo fetichizado de nuestra fuerza y fragilidad del capital, tal vez la cuestión central es la del tiempo. Ahora es un momento especial: para mucha gente el pago de las deudas (renta, hipoteca, préstamos, tarjetas de crédito) está suspendido, sea por convenio, por huelga de pago o simplemente por la imposibilidad de realizar los pagos. Es un momento para pensar en cómo romper la predefinición del futuro personal y social que significa el crédito. La única emancipación posible del futuro es la abolición del dinero y el establecimiento de relaciones no mercantiles de producción. Puede ser que nos ayude enfocarnos en el talón de Aquiles del capitalismo actual.

Insistir que estas luchas desde abajo tienen que entrar en contacto con su expresión fetichizada que es la fragilidad del capital tiene consecuencias importantes. Implica asumir que esta crisis es nuestra, que estamos en medio de ella, que es nuestra creación aún

si no la reconocemos. La crisis es una explosión mundial de la fragilidad del capital y tenemos que responder diciendo: *“ahora sí, ¡este es nuestro momento! Como nunca, el capital ha fracasado. Como nunca, está claro que el capital nos está llevando a la destrucción total. Ahora sí, nos toca subir a la escena y hacer lo que podamos”*. Como decíamos en el texto anterior (citando a Raoul Vaneigem): *¡hic Rhodus, hic salta!*

Esta posición está en contraste con la idea del arca de Noé, la idea de que todo lo que podamos hacer es encerrarnos temporal y espacialmente en las comunidades hasta que pase la Tormenta. Tenemos que entender las luchas de las comunidades indígenas no como solución sino como parte de las muchas luchas que se están dando y que se van a dar en el mundo, contra y más allá del capital.

Un poema que me mandó Edith:

Poesía de la crisis

¿Somos lxs niñxs gritándole al rey que no lleva ropa?

¿Gritos ahogados que no alcanzan a tener eco?

Sonido en el vacío, eco ausente.

¿Acaso los demás no se han dado cuenta que el rey camina desnudo?

El capital es una caricatura.

La que camina en el abismo.

Pronto va a caer.

Pero ahí está el peligro, de qué manera va a caer.

El regreso a la normalidad es la narrativa de su caída,

y desafortunadamente también de la nuestra.

¿El rey camina desnudo?

Estamos viviendo el fracaso del sistema capitalista

No se presenta así. Se presenta como «mala suerte». Llegó un virus desconocido con consecuencias terribles y la mejor forma de limitar el número de muertes es quedándonos en casa, probablemente por un par de meses. Obviamente esto tiene consecuencias económicas fuertes. Muchas actividades se tienen que parar. El turismo, por ejemplo. Si la gente se queda en casa, entonces los autobuses, restaurantes, los hoteles, las aerolíneas van a sufrir. Si la gente se queda en casa, todas las personas que viven de vender comida en las calles van a sufrir, muchas tiendas van a sufrir. Todo está suspendido por el momento: la construcción, los viajes, los eventos, las fiestas, las clases. Ni modo, es necesario aguantar un par de meses para proteger la salud de todas y todos, y luego vamos a regresar a la normalidad.

Pero no es exactamente así. El coronavirus no sale de la nada, no es “mala suerte”. Es producto de la destrucción de la naturaleza que es característica del capitalismo, consecuencia de un sistema donde lo importante es la expansión de la ganancia, no el

respeto por la vida. Toda/os hemos visto la multiplicación en los últimos años de los megaproyectos que producen ganancias para las grandes empresas y destruyen el equilibrio tradicional entre los humanos y las otras formas de vida que nos acompañan en el planeta. Un elemento especialmente destructivo ha sido la industrialización de la agricultura y la destrucción de huertas y ejidos tradicionales. Parte de este proceso es la destrucción de los lugares donde viven los animales silvestres: destruye la separación entre esos animales y los humanos y produce las condiciones para la transmisión de virus de los unos a los otros. En los últimos años se había advertido muchas veces de la llegada posible de un virus que tendría consecuencias catastróficas. La llegada del coronavirus, entonces, no es mala suerte, sino producto de la destrucción capitalista de la naturaleza. Si continúa esta destrucción, es muy probable que existan más pandemias en los años que vienen.

Lo del efecto económico no es mala suerte tampoco. Es cierto que si nos quedamos en la casa por un par de meses sin ir a trabajar, toda/os vamos a ser más pobres. Pero lo que está empezando y que va a seguir desarrollándose en los próximos meses es mucho más grave. Toda la reproducción mundial del capitalismo está basada en el crédito. Las empresas sobreviven y crecen sobre la base de dinero que ellas piden prestado a los bancos. En los últimos treinta años han acumulado deudas que las empresas ya no pueden sostener, no las pueden pagar. Ya casi se cayó todo el sistema de crédito en 2008, pero, en aquella oportunidad, se salvó a través de más préstamos. En el último par de años se ha hecho claro otra vez que el sistema estaba a punto de caerse. El coronavirus es el detonador de esta caída. Los diferentes gobiernos están tratando de detenerla, invirtiendo cantidades de dinero sin

precedentes para extender el crédito, pero lo más seguro es que no la van a poder detener. Todo indica que el mundo entero está entrando a la peor crisis económica de los últimos noventa años. Es muy probable que la caída económica dure mucho tiempo, ya se está hablando de otra “década perdida” para América Latina. Van a decir que es parte de la “mala suerte” del coronavirus, pero en realidad el virus nada más está precipitando una crisis que ya se veía venir.

Somos nosotra/os la/os que sufrimos las consecuencias del fracaso del sistema, de la podredumbre del sistema. Pero no quiero decir con eso que nosotra/os somos las víctimas. A veces se dice que es culpa del gobierno o culpa de los capitalistas, como si quisiéramos que los capitalistas fueran mejores capitalistas o que los gobiernos pudieran dar más apoyo a los capitalistas. Pero no: el capitalismo es un sistema que tiene su lógica, la lógica del dinero, la lógica de la ganancia. Es esta lógica que destruye la naturaleza y crea las condiciones para la pandemia. Es la misma lógica que empuja al capital a ir más y más rápido, a explotarnos más y más, a exigir más y más eficiencia de los trabajadores, más y más obediencia de la población entera. El capital estaría feliz convirtiéndonos en robots humanos. Si está en crisis, es porque no lo ha logrado. Todavía. Por años ha fingido lograrlo a través de la expansión del crédito, pero esa ficción ya no se puede mantener.

Tenemos que pensar entonces si queremos que funcione bien el sistema o si queremos crear otra forma de organizar la sociedad. Si queremos que funcione bien, lo mejor es ser obedientes y dóciles. Deberíamos entonces dar la bienvenida al Tren Maya y al Corredor Interoceánico que tienen el objetivo de integrar el sur

de México más intensamente al sistema capitalista. Hay que prepararse para ser meseros, limpiadoras de recámaras, prostitutas o prostitutos y las otras profesiones que se van a requerir si se logra la transformación del sur. Un problema, claro, es que es muy posible que no se logre esta transformación. La apuesta del gobierno de AMLO es integrar el sur a un capitalismo que está en crisis profunda. Muy probablemente no se va a dar la recuperación del turismo mundial que está en el centro del proyecto. El gobierno quiere destruir las comunidades para integrarlas a un sistema fracasado, a un sistema que está entrando probablemente a la crisis más profunda del último siglo.

Si queremos tomar el otro camino, el camino de la dignidad, el camino de crear otra organización social, no es la obediencia robótica la que es recomendable, sino la desobediencia. Digan NO al Tren Maya y a los otros megaproyectos que seguro van a seguir lloviendo en estos años. En la medida de lo posible, es necesario desvincularnos de la lógica capitalista de destrucción e ir creando espacios y tiempos que caminen en el sentido contrario. No va a ser fácil, los únicos caminos se hacen al andar y muchas veces significan conflicto. Implica defender y fortalecer las estructuras comunitarias que existen, pero críticamente sin idealizarlas. Sin embargo, la crisis no es simplemente una crisis oaxaqueña o mexicana o latinoamericana sino mundial, y es muy posible que se vaya a dar muchas revueltas de la dignidad en diferentes partes del mundo en los próximos meses y años en la medida en que la gente se vaya dando cuenta de que la pandemia es resultado del capitalismo y que la crisis económica es resultado del capitalismo. Es importante entonces que los caminos de desobediencia que vayamos creando se dirijan no solamente a las comunidades, sino

John Holloway

que se entiendan como parte de un ¡Ya basta! mundial. ¡Ya basta de un sistema que está creando miseria! ¡Ya basta de un sistema que está destruyéndonos como parte de la naturaleza!

No puedo respirar¹

Junio de 2020

Rabia-Esperanza. Tenemos que comenzar con la explosión de energía que hemos visto en las últimas semanas, la gran protesta en los Estados Unidos, y en todo el mundo, contra el brutal asesinato de George Floyd. Un enorme *NO* al racismo, tan profundamente arraigado en la sociedad estadounidense y también en todo el mundo. «No puedo respirar». Las terribles últimas palabras de George Floyd. Probablemente también las últimas palabras de muchas de las víctimas del COVID-19 en estos meses. Y más que eso: palabras también repetidas, millones de veces, por personas encerradas en los confinamientos en todo el mundo y que anhelan salir. Palabras que nos acompañarán en los próximos años a medida que crezca la frustración por estar encerrados en trabajos que no queremos, o en el desempleo, en la pobreza o, quizás lo peor de todo, en la evaporación de nuestros sueños, encerrados en el mundo tal como es, el mundo de la injusticia, la opresión, el sexismo, el

¹ Este texto corresponde a una charla virtual en la Universidad de Strike, con sede en la Universidad de California en Santa Cruz, el 16 de junio de 2020. La traducción al castellano fue realizada por Catrina Jaramillo.

racismo, este mundo de una realidad que parece imposible de cambiar. El poder de las palabras «no puedo respirar» está en que toda nuestra ira, toda nuestra frustración fluye en ellas, contra una fuerza policial que no permitió que George Floyd respirara, contra una sociedad que no nos deja respirar. Toda nuestra ira fluye en ellas y toda nuestra ira también fluye desde ellas hacia la brutalidad policial, hacia el desprecio de Trump por la humanidad, hacia Johnson, hacia López Obrador, hacia la violencia de todos los Estados, hacia la destrucción de la naturaleza que causó la pandemia, hacia el sistema que infligirá aún más privaciones a millones y millones de personas en los años venideros. Tantas discusiones en los últimos meses. Tantas predicciones sobre que no habría posibilidades de protestar en un mundo altamente controlado. Y ahora esta explosión de ira que puede seguir desbordándose, que debe seguir desbordándose porque se nos ha emitido una advertencia aterradora. La advertencia que el coronavirus anuncia muy claramente es que si continuamos con la misma forma de organización social que tenemos ahora, si persistimos en mantener una sociedad en la que la búsqueda de ganancias es la fuerza determinante, entonces probablemente estamos camino a la extinción. En esta situación, nuestra rabia tiene que seguir fluyendo en cascada de una rabia a otra. Cada rabia es una indignación que debe ser apreciada, cada rabia agrega después: «no es suficiente»; y desborda hacia otras rabias hasta llegar al mismo enunciado: «No podemos respirar, el capitalismo nos está matando».

La pandemia y la crisis económica se nos venden como “mala suerte”. ¡Qué mala suerte que haya surgido este virus desconocido que podría matar fácilmente a millones de personas si

no tomamos las precauciones adecuadas! ¡Qué mala suerte que la interrupción generada por el virus esté causando un desastre económico y que habrá millones de desempleados, millones de personas en la pobreza, millones muriendo de hambre! ¡Qué mala suerte que si eres joven no puedas disfrutar el tipo de vida que disfrutaron tus padres!

Pero, por supuesto, no se trata de mala suerte. El virus no salió de la nada. Surgió de la destrucción de la relación entre los humanos y otras formas de vida, y esa destrucción es una destrucción social. La búsqueda de ganancias está detrás de la industrialización de la agricultura, la expulsión masiva de campesinos de la tierra en todo el mundo, los megaproyectos, que están destruyendo el campo en tantos lugares. Esto es lo que está cambiando los hábitats de los animales salvajes y produciendo condiciones en las que su nueva proximidad con los humanos facilita la transferencia de los virus en ambas direcciones. Los gobiernos habían sido advertidos del peligro inminente de esta pandemia mucho antes de que realmente ocurriera. La pandemia es una pandemia capitalista y hay muchos indicios de que, a menos que haya un cambio radical en la organización de la sociedad, es probable que otras pandemias la sigan. No podemos respirar, el capitalismo nos está matando. La pandemia no es una cuestión de mala suerte, ni tampoco lo es la crisis económica que apenas está comenzando. Todo indica que estamos entrando en la que será la peor crisis económica desde la década de 1930, y que es probable que cualquier recuperación sea de corta duración y superficial. Una predicción realizada por el Banco Mundial de hace solo unos días atrás sugiere que hasta 100 millones de personas caerán en la pobreza extrema, otros informes hablan de 420 millones de

personas (la pobreza extrema se define como un ingreso de menos de u\$s 1,90 por día). La crisis se presenta como consecuencia del virus (¡mala suerte!) pero, de hecho, es una crisis que se ha predicho durante largo tiempo. El COVID-19 ha desencadenado la crisis y la ha exacerbado, pero ciertamente no la ha causado. Martin Wolf, principal comentarista de economía del *Financial Times*, un economista muy respetado, tituló «*Fire Next Time*» el último capítulo de su libro publicado en 2014, donde reflexiona sobre la crisis financiera de 2008². La frase proviene de la canción tradicional «María, no llores»: “*God gave Noah the rainbow sign, no more water but fire next time*” («Dios le dio a Noé el signo del arco iris, no más agua, el fuego la próxima vez»). La frase fue utilizada por James Baldwin en 1963 para el título de su influyente libro sobre el racismo en los Estados Unidos³ y la canción fue adoptada por el movimiento de derechos negros en la década de 1960. El libro de Baldwin y el movimiento de los derechos de los negros decían «*Cuidado, si las cosas no cambian, será el fuego la próxima vez*». Wolf dice algo similar en un contexto diferente: la crisis de 2008 fue algo malo, como la inundación de Noé, pero la próxima será mucho peor, será el incendio. Ahora es el *fuego la próxima vez*. En ambos sentidos. Como una explosión de ira contra la opresión racial y también contra la crisis capitalista que, como se predijo, ya es mucho peor que la crisis de 2008. Lo que necesitamos es que ambas se unan, que el fuego de la rabia fluya en cascada de la cuestión del racismo a la cuestión de la desigualdad, al impacto social y racial enormemente diferenciado causado por el virus, a la obscenidad de las enormes cantidades de dinero que ganan los que

² *The Shifts and the Shocks*, Penguin Press, New York.

³ *The Fire Next Time*, Dial Press, New York, 1963.

se benefician del virus, a la destrucción capitalista de la naturaleza, a la conclusión simple y mortal: «no podemos respirar, el capitalismo nos está matando». *El fuego la próxima vez*: se acerca una imagen de catástrofe y también una imagen de furia en aumento. Probablemente todos tengamos alguna imagen de la década de 1930 como una época de terrible miseria humana, una imagen que viene con algún tipo de apéndice subliminal: «pero eso no puede volver a suceder». Ahora está sucediendo nuevamente, y no solo se trata del desempleo y de la pobreza, sino también del surgimiento del nacionalismo de derecha y de la amenaza de guerra. ¿Cómo cambiamos la imagen del incendio, de la catástrofe, a la determinación furiosa de que no permitiremos que vuelva a suceder, de que no permitiremos que esta estúpida forma de organización social nos empuje a la extinción?

Las últimas semanas han demostrado la fuerza increíble del movimiento. Ha salido del encierro con un gran silbido de energía liberada. Claramente no ha aparecido de la nada: es la expresión de la rabia acumulada, y también de la organización acumulada, el trabajo de grupos locales, a menudo pequeños, que se reúnen y discuten y toman medidas sobre las demandas locales y hacen conexiones entre el racismo y otras manifestaciones de opresión. A menudo, antes de que la gente salga a la calle hay un desbordamiento de la rabia contra el racismo hacia otras formas de rabia que surgen de todas las heridas de la opresión. Esta rabia se enfoca en el asesinato de George Floyd, pero es importante que el enfoque no se convierta en una limitación, sino en una cascada de una rabia a otra.

Quizás lo bueno de Trump (si se puede imaginar algo así) es que es un símbolo que concentra muchas rabias diferentes: un símbolo del racismo, del sexismo, del militarismo, de la desigualdad social, del imperialismo, de la hipocresía, de la destrucción ambiental. La sorprendente fuerza del movimiento de las últimas dos semanas también ha revelado una sorprendente debilidad en el otro lado. Trump ha quedado expuesto como un matón típico, sin sustancia. Su exhibición es una bravuconería machista vacía. Una demostración de fuerza basada en una ficción. Y no solo Trump: también Bolsonaro, Orban, Duterte, Johnson, Erdogan. ¿Podría ser que el surgimiento de los “hombres fuertes de la política” en tantas partes del mundo se entienda no solo como la crisis de la democracia, tal como a menudo se comenta, sino como el surgimiento de una tribu de bufones, un aumento de la bravuconería machista con poca sustancia? Uno recuerda la caricatura de Hitler hecha por Chaplin en *El gran dictador*. ¿Y podría ser que este despliegue de bufonería señale no solo un aumento de la brutalidad capitalista (lo que indudablemente hace) sino también una ficción?

Durante los últimos treinta años más o menos, el capitalismo se ha caracterizado no solo por una violencia creciente, justificada por ideas neoliberales, sino también por su carácter cada vez más ficticio. La expansión de la riqueza, que se ha dirigido casi por completo a los ricos, está basada en la expansión del crédito, mucho más que en la expansión del valor. En otras palabras, es una anticipación de la riqueza que aún no se ha producido, de una explotación que aún no ha tenido lugar. La expansión del crédito, reflejada en el aumento de los mercados bursátiles, incluso cuando la economía colapsa como en las últimas semanas, es una expansión

de la fragilidad. Quizás la ficción y la fragilidad del líder de los “hombres fuertes” que han sido evidenciadas por las luchas de los últimos días sean un reflejo de la ficción y la fragilidad de un sistema aparentemente invencible. Quizás, entonces, no sea tan ridículo pensar en derribar todo el sistema. Quizás. O tal vez estoy siendo demasiado optimista. El mundo después del coronavirus continúa siendo una pregunta enorme. Pero algo está claro: se nos advirtió que si no cambiamos la forma en que se organiza el mundo, probablemente estemos en vías de extinción. Y otra cosa más también está clara: se nos ha demostrado en las últimas semanas que el poder de la lucha es mucho mayor de lo que pensábamos de antemano. No podemos respirar, el capitalismo nos está matando.

El miedo de los gobernantes a los gobernados nunca debe subestimarse¹

Septiembre de 2020

¿Cuál es su opinión sobre la situación distópica actual? ¿Sería una exageración hablar de un completo fracaso del capitalismo neoliberal?

Es una exposición dramática del fracaso del capitalismo, no solo del neoliberalismo. En dos sentidos. Primero, está claro que el capital está literalmente destruyendo la vida. La pandemia es una pandemia capitalista, en el sentido de que resulta de la destrucción capitalista de la relación entre los humanos y otras formas de vida. Se dice con frecuencia ahora que, a menos que cambiemos nuestra forma de vivir, la pandemia actual será la primera de muchas. Cambiar nuestra forma de vida tiene que significar abandonar una forma de organización social basada en la búsqueda de ganancias.

En segundo lugar, estamos entrando en lo que casi con certeza es la crisis capitalista más grave en al menos un siglo. Tal vez

¹ Entrevista a John Holloway realizada por Dimitris Givisis y publicada en *Epohi*. Versión en castellano: Catrina Jaramillo.

deberíamos pensar en lo peor de la crisis griega de los últimos años expandiéndose al mundo entero, y peor aún. No es solo el resultado de la pandemia, sino sobre todo otra erupción, ampliamente predicha, de la crisis financiera no resuelta de 2008. ¿Es esta una situación distópica? Ciertamente, pero es mucho más que eso. Si pensamos en diciembre de 2008 (recuerde, recuerde el 6 de diciembre). Para la mayoría de sus lectores, sospecho que ese recuerdo es mucho más que distópico: es un tiempo de rabia, de dolor, pero también de excitación, de posibilidad, de acción colectiva, de comunización, quizás. Es muy posible que en los próximos años, a medida que la profundidad de la crisis muerda y se haga cada vez más claro el sistema estúpido y asesino en el que vivimos, habrá cada vez más explosiones de este tipo. Quizás. Y tal vez vayan a fortalecer a la derecha. Y tal vez sean absorbidos nuevamente por el sistema, por los partidos políticos de la izquierda radical. Y quizás no, quizás realmente abran caminos de esperanza, caminos hacia la creación de un mundo diferente, un mundo de muchos mundos.

¿Podríamos decir que la crisis del coronavirus es parte de una crisis multidimensional del capitalismo?

Sí, el capitalismo es un desastre, lo miremos como lo miremos. Sobrevive porque se percibe que garantiza un nivel aceptable de reproducción social para la mayoría de las personas. Creo que esta percepción ya está cambiando y que es muy posible que esa percepción cambie más en los próximos años: cada vez más gente verá que el capitalismo es incapaz de asegurar un nivel de vida tolerable. La vieja suposición de que nuestros hijos disfrutarían de

una vida mejor que la nuestra ya ha desaparecido, por ejemplo, y creo que le seguirán muchas más.

La falla básica del capital como sistema de dominación es que no logra explotarnos lo suficiente para asegurar su propia reproducción. Para resolver su crisis, el capital tendría que enfrentarnos con mucha más ferocidad, pero teme ser derrotado.

¿Cuál cree que será el impacto de la crisis actual en el capitalismo globalizado tal y como lo hemos conocido en las últimas décadas? ¿Y por qué el capitalismo parece tener dificultades para manejar esta crisis?

Creo que la dependencia de la reproducción capitalista de la expansión de la deuda está aumentando enormemente. Esto significa que será cada vez más frágil, volátil y violento. Seguirá atrapado en lo que ellos denominan "*secular stagnation*", con bajo crecimiento. Esto significa una intensificación de la competencia y del conflicto entre Estados, con la posibilidad de una gran guerra de fondo. Piense en la década de 1930, mil veces peor y espere estar equivocado. El capital tiene dificultades para gestionar la crisis porque está atrapado. La expansión de la deuda hace que la acumulación de capital sea cada vez más ficticia, basada cada vez más en una anticipación de plusvalía que aún no se ha producido. La falla básica del capital como sistema de dominación es que no logra explotarnos lo suficiente para asegurar su propia reproducción. Para resolver su crisis, el capital tendría que enfrentarnos con mucha más ferocidad, pero teme ser derrotado. Grecia, en los últimos años ha sido, para el capital, un experimento

exitoso de cómo hacer las cosas correctamente, pero no está claro que sea capaz de expandirlo y profundizarlo en todo el mundo de la forma que necesita. El miedo de los gobernantes a los gobernados nunca debe subestimarse.

¿Cuáles cree que son las perspectivas y los desafíos de las luchas anticapitalistas en las nuevas condiciones?

El desafío ahora es más claro que nunca: deshacerse del capital. O mejor: dejar de producir capital. El capital es un tren que nos lleva a la extinción. Tenemos que detenerlo. Tenemos que inventar mundos diferentes. Lo que ya estamos haciendo de un millón de formas diferentes. Empujados por el sonido amenazador del tren: *¡puff, puff, no es suficiente, no es suficiente!* Las perspectivas son difíciles de ver. Creo que habrá cada vez más explosiones de rabia en las ciudades del mundo, pero para que realmente abran otras posibilidades, tienen que estar ligadas a la creación de otras formas de vida. Una combinación de rabia y dignidad: digna rabia, rabia justa, como la llaman los zapatistas. No deberíamos asumir de antemano que el capital y sus estados están más fuertes y nosotros más débiles.

¿Cómo ve el nuevo rol mejorado del Estado? ¿Cómo afrontar el fortalecimiento que hoy tiene el Estado por su centralización en la administración de la crisis?

Sí, ciertamente los Estados han utilizado la pandemia para fortalecer sus medios de control. También han demostrado ser

notablemente incompetentes. Los Estados Unidos tienen un enorme aparato de control, con la última tecnología. Y, sin embargo, parecen tener muchas dificultades para controlar el movimiento *Black Lives Matter*. Tal vez hayan mejorado su maquinaria de control en la pandemia, y tal vez hayamos mejorado nuestra rabia. Veremos en los próximos años, pero creo que no deberíamos asumir de antemano que el capital y sus estados están más fuertes y nosotros más débiles.

La cuestión antiidentitaria¹

Octubre de 2020

La cuestión de la identidad es un tema muy importante que está surgiendo todo el tiempo en el último par de meses en las discusiones, en la presentación de la revista *Bajo el Volcán*² de la semana pasada, en la presentación del libro de Gilberto López y Rivas³ este lunes, y más. Es un tema tal vez controvertido, porque la afirmación de la identidad surge todo el tiempo en los movimientos de oposición, en los movimientos anticapitalistas. Surge en el movimiento feminista: «soy mujer», en los movimientos indígenas: «soy indígena», en el movimiento negro: «soy negro», en el movimiento de la izquierda latinoamericana tradicional: «somos latinoamericanos antiimperialistas».

Para mí, la crítica a la identidad, en cierto sentido, está ya presente en las primeras palabras de *Cambiar el mundo sin tomar*

¹ Transcripción parcial de la intervención de John Holloway en el encuentro del 22 de octubre de 2020, correspondiente al Seminario Subjetividad y Teoría Crítica, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vález Pliego, Posgrado de Sociología, BUAP, México.

² <http://comunizar.com.ar/todavia-hay-debates/>

³ <http://comunizar.com.ar/todavia-debates-ii/>

*el poder*⁴: en el principio está el grito, «nosotros gritamos». Y también en *Agrietar el capitalismo*⁵: «queremos romper». El punto de partida es negativo. Estamos en este seminario porque de una u otra forma todos compartimos esta negatividad. Estamos «en contra de» la sociedad actual. Si decimos «somos indígenas» o «somos negros» o «somos mujeres», estamos cambiando la gramática. Estamos positivizando. Eso me parece un problema porque la positivización pierde de vista al enemigo. Si empezamos diciendo «estamos en contra de», «gritamos en contra de», estamos diciendo también que nuestra existencia es una existencia negativa. Gritamos contra el capital, estamos contra el capital, eso implica que el capital ya se está reproduciendo dentro de nosotros, que no existe ninguna pureza. Pero también estamos diciendo que nuestra existencia desde el momento mismo del nacimiento es parte un conjunto de relaciones sociales antagónicas. Y no podemos entender lo que somos o lo que hacemos con abstracción de este conjunto de relaciones antagónicas. Si decimos «soy...» (lo que sea), estamos haciendo abstracción de esta totalidad de relaciones antagónicas.

La tensión entre la interpretación identitaria y la interpretación antiidentitaria de los movimientos

La pregunta de Mariana, al principio, me pareció excelente, «anunciarse desde sí mismo». Yo diría que sí, pero si nos anunciamos desde nosotros mismos, es cuestión de reconocernos

⁴ <http://comunizar.com.ar/cambiar-mundo-sin-tomar-poder-john-holloway/>

⁵ <http://comunizar.com.ar/wp-content/uploads/John-Holloway-Agrietar-el-capitalismo.pdf>

no como individuos, y no como colectividades cerradas, sino como polos de una relación antagónica. Toda la estructura, la cultura actual, nos impone, o sugiere o promueve, una gramática positiva. Entonces tendemos a pensar «somos indígenas» o «somos mujeres». Está bien, si uno dice, al mismo tiempo, que la razón por la cual decimos «somos mujeres» es porque estamos en contra de nuestra afirmación. En realidad no es una afirmación sencilla, es una afirmación «en contra de», somos mujeres «en contra de» una sociedad patriarcal, somos indígenas «en contra de» una sociedad racista. Si perdemos este «en contra de», el movimiento o la afirmación inicial se presta muy fácilmente a la reintegración social. Eso lo hemos visto una y otra vez, por ejemplo, con los movimientos nacionalistas. Si digo «soy mexicano» o «soy irlandés», es ya ponerme en el camino de la integración en la sociedad actual, es ya empezar a perder mi existencia «en contra de», de suprimir mi negatividad. Si pensamos en cualquier movimiento revolucionario, en cualquier movimiento de protesta, estos dos elementos están allí todo el tiempo, en los movimientos indígenas siempre hay una tensión, entre decir, por ejemplo, «somos mapuches», reclamamos la gloria del pasado mapuche, por un lado, y por otro lado estamos afirmando nuestra *mapucheidad*, en contra de una sociedad que la niega. Si vemos la experiencia de los zapatistas, algo muy excepcional de ellos es que no han caído en esta afirmación identitaria. Son un movimiento de composición casi totalmente indígena, pero se han presentado, primero, como un movimiento antineoliberal, y luego como un movimiento anticapitalista, y han mantenido esta apertura. En cambio, el nacionalismo y los movimientos de liberación nacional, en general fueron un desastre. Lograron crear Estados, pero casi siempre

Estados bastante represivos y no emancipadores en ningún sentido. Pienso en el caso irlandés, por ejemplo. Otro ejemplo es el caso de los kurdos. Dentro del movimiento kurdo hay tensión entre una interpretación identitaria y una interpretación antiidentitaria del movimiento. Esta tensión entre interpretación identitaria y la interpretación antiidentitaria me parece que está en todos los movimientos. Por ejemplo, lo que está sucediendo con los centros sociales, okupas, en España y Portugal.

Tampoco es cuestión de identidades múltiples. No se trata de decir «soy irlandés» y también «soy mexicano», y «soy hombre» y «soy profesor». Se trata de la gramática, de una gramática negativa, de que somos antiidentitarios, nuestro pensamiento está en contra de la identidad.

La no-identidad como antiidentidad

Mi lectura de *El capital*⁶, de Marx, en cierto sentido comparte con muchas lecturas recientes, un movimiento que se desplaza de la centralidad de la explotación hacia el análisis del valor, la importancia del valor. Si empiezas con la relación de explotación, como se hace tradicionalmente, me parece que eso lleva a una lectura identitaria, una lectura del capitalismo en términos de una lucha de clases identitaria, donde la clase obrera está definida. Si empezamos desde el principio (como Marx) y enfatizamos la cuestión del valor, eso nos lleva a un análisis, o una visión del capitalismo como un sistema lógico. Para mi, un sistema lógico que es, al mismo tiempo, identitario. Eso me lleva a enfatizar la cuestión

⁶ <http://comunizar.com.ar/libro-una-lectura-antiidentitaria-capital-marx/>

de la antiidentidad. Si pensamos desde allí la lucha contra el capital, es la lucha desde lo que no cabe dentro de esta lógica, es una lucha desde el desbordamiento, desde las categorías que no caben dentro de la disciplina identitaria. Por ejemplo la «riqueza», que sí existe en la forma de la mercancía pero al mismo tiempo desborda esa forma, existe en contra y más allá. Lo mismo con el trabajo concreto o el hacer, respecto al trabajo abstracto; o del valor de uso respecto al valor. La cuestión de la antiidentidad no puede ser no-identidad. Adorno habla de no-identidad. Pero para mí no-identidad sugiere una relación dual entre identidad y no-identidad, y no es así, hay una relación antagónica entre identidad y lo que desborda la identidad. Por tanto la no-identidad se tiene que entender como antiidentidad. Como revuelta, como rebeldía contra la identidad. Esto tiene que ver con algo que no hemos discutido todavía, pero que espero que discutamos la próxima vez: la pregunta ¿dónde está la lucha de clases? Y la cuestión de clase como clasificación, como identificación.

El contexto actual y la cuestión de la identidad

En las discusiones de las últimas semanas está surgiendo esta cuestión de la identidad, que sigue siendo para mí una cuestión muy fuerte, y tiene que ver con la situación actual. Si pensamos en la situación actual, con el auge de la derecha, o en su relación con el surgimiento del fascismo en los años 30, pero entendiendo el fascismo como «nacional socialismo» (en el caso alemán), o como identificación del resentimiento, lo que me preocupa es que los movimientos de resistencia, en este momento, se van identificando. Y también reaparece el concepto de antiimperialismo, que se

traduce en muchos movimientos actuales como descolonización, o decolonialidad. Y que se traduce también en el caso de los movimientos feministas, donde hay elementos identificantes muy fuertes que para mí son preocupantes, y me cuesta mucho trabajo expresar esa preocupación. Pero es precisamente eso, pensando en la historicidad de la discusión, la preocupación cuando hablamos de identidad en este momento, no es exactamente lo mismo que hace diez o quince años cuando escribí *Agrietar el capitalismo*. Ahora mis preocupaciones son, más bien, en términos del auge del nacionalismo. La idea de la izquierda de que el nacionalismo latinoamericano no es como el nacionalismo europeo o norteamericano. Pero sí existe una continuidad, y la idea de una identificación desde abajo, en términos de indigenismo por ejemplo, tiene implicaciones potencialmente serias, y muy difíciles de expresar en este momento, porque va en contra de lo que los movimientos mismos están diciendo. Por ejemplo los mapuches dicen «somos mapuches». Aunque me parece que los zapatistas nunca lo han hecho. O es mi interpretación. Si uno lee la serie actual de los comunicados zapatistas⁷, su argumento es fuertemente antiidentitario. Hay que pensar la cuestión de la identidad y el significado de esta discusión. No es el mismo contexto en que fue escrito *Agrietar*, es otro contexto, es el contexto del auge de la derecha, y del peligro del proceso de identificación de los movimientos de resistencia. Si uno piensa en «la Madre Tierra» o la defensa de formas de vivir y relacionarse con la naturaleza, creo que esto en el mundo actual es, necesariamente, una relación «en contra de» la invasión de una lógica capitalista. Podemos hablar de

⁷ <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/05/sexta-parte-una-montana-en-alta-mar/>

espacios no totalmente capitalistas, pero estos espacios no son necesariamente comunidades indígenas, ni territoriales. En cierto sentido, todos vivimos en espacios no totalmente subordinados al capital. Todos vivimos en una temporalidad y una espacialidad que existe en tensión con la lógica del capital.

Dos temas muy importantes de esta discusión son la cuestión del territorio y la cuestión de la construcción de alternativas. Porque la idea de la “construcción de alternativas” se basa en la idea de una externalidad, o una externalidad potencial, que a mi me parece que no es realista.

¿Respuestas anarquistas?¹

Marzo de 2021

«Nuestro preguntar-escuchar es un movimiento antiidentitario. Reconocemos tu dignidad no porque seas anarquista o comunista, o alemán, austríaco, mexicano o irlandés, ni porque seas mujer, negra o indígena. Las etiquetas son muy peligrosas, incluso si son etiquetas «agradables» porque crean distinciones identitarias. Decir “somos anarquistas” es contradictorio porque reproduce la lógica identitaria del Estado: somos anarquistas, tú no; somos alemanes, tú no. Si estamos en contra del Estado, entonces estamos en contra de su lógica, en contra de su gramática».

Existe una pregunta práctica. ¿Cómo salimos de aquí? ¿Cómo accionamos el freno de emergencia?

¹ Manuscrito del autor para la conferencia en línea “Crisis de los Estados-nación – ¿Respuestas anarquistas?”, realizada entre el 19 y el 21 de marzo de 2021 en la Universidad de Educación de Friburgo, organizada por: Uwe H. Bittlingmayer (Universidad de Educación de Friburgo), Thomas Stölner (Viena), Gözde Okcu (Universidad de Educación de Friburgo). Texto original en inglés. La traducción fue realizada por Nina Contartese.

Vivimos en un sistema fallido. Cada día se vuelve más claro que la actual organización de la sociedad es un desastre, que el capitalismo es incapaz de asegurar una forma de vida aceptable. La pandemia de Covid no es un fenómeno natural sino el resultado de la destrucción social de la biodiversidad y es probable que esté seguida por más pandemias. El calentamiento global que es una amenaza tanto para los seres humanos como para muchas formas de vida no humana es el resultado de la destrucción capitalista de los equilibrios establecidos. La aceptación del dinero como medida dominante del valor social obliga a una gran parte de la población mundial a vivir en condiciones miserables y precarias.

La destrucción causada por el capitalismo se acelera. La creciente desigualdad, el aumento del racismo y el fascismo, el aumento de las tensiones entre los Estados, en todas partes aumenta el poder de la policía y los soldados. Además, la supervivencia del capitalismo se basa en una acumulación de deuda en constante expansión que probablemente colapsará en algún momento.

La situación es urgente, los humanos nos enfrentamos ahora a la posibilidad real de nuestra propia extinción.

¿Cómo salimos de aquí? La respuesta tradicional de quienes están conscientes de la destrucción que provoca el capital es a través del Estado. Los pensadores políticos y los políticos desde Hegel hasta Keynes y Roosevelt y ahora Biden han visto al Estado como un contrapeso a la destrucción causada por el capital. Los Estados resolverán el problema del calentamiento global, los Estados corregirán la destrucción de la biodiversidad, los Estados compensarán las enormes penurias y la pobreza derivadas de la crisis actual. Simplemente vote por los líderes adecuados y todo

estará bien. Y si está muy preocupado por lo que está pasando, simplemente vote por líderes más radicales, por Sanders o Corbyn o Die Linke o Podemos o Evo Morales o Maduro o López Obrador y las cosas estarán bien.

El problema con este argumento es que la experiencia muestra que no funciona. Los líderes de izquierda nunca han cumplido sus promesas, nunca han logrado los cambios que dijeron que harían. En América Latina, los políticos de izquierda que llegaron al poder a principios de este siglo, han estado estrechamente asociados con el extractivismo y otras formas de desarrollo destructivo. El Tren Maya, que es el proyecto favorito de López Obrador en México en este momento, es solo el último ejemplo de esto. Los partidos y políticos de izquierda pueden lograr cambios menores, pero no han hecho nada en absoluto para romper la dinámica destructiva del capital.

Pero no es solo la experiencia lo que nos dice que el Estado no es el contrapeso al capital que parece ser. La reflexión teórica nos dice lo mismo. El Estado, que parece estar separado del capital, en realidad es generado por el capital y depende del capital para su existencia. El Estado no es capitalista y sus trabajadores no generan en conjunto los ingresos que necesita para su existencia. Esa renta proviene de la explotación de los trabajadores por el capital, de modo que el Estado depende realmente de esa explotación, es decir, de la acumulación de capital, para reproducir su propia existencia. El Estado está obligado, por la forma misma de su existencia, a promover la acumulación de capital. El capital también depende de la existencia de una instancia que no actúe como un capitalista y que parezca estar bastante separada del capital, para asegurar su

propia reproducción. El Estado parece ser el centro del poder, pero en realidad el poder está en los dueños del capital, es decir, en aquellas personas que dedican su existencia a la expansión del capital. En otras palabras, el Estado no es un contrapeso del capital: es parte de la misma dinámica incontrolable de destrucción. (Considero que esta reflexión teórica es el centro del llamado Debate sobre la Derivación del Estado de la década de 1970).

El hecho de que el Estado esté ligado al capital significa que nos excluye. La democracia estatal es un proceso de exclusión que dice “ven y vota cada cuatro o cinco años, luego vete a casa y acepta lo que decidamos”. El Estado es la existencia de un cuerpo de funcionarios a tiempo completo que asumen la responsabilidad de velar por el bienestar de la sociedad (de forma compatible con la reproducción del capital, claro). Asumen la responsabilidad, nos quitan esa responsabilidad. Pero, sean cuales sean sus intenciones, no pueden cumplir con la responsabilidad porque no tienen el poder compensatorio que parecen tener: lo que hacen y cómo lo hacen depende de la necesidad de asegurar la reproducción del capital. En este momento, por ejemplo, los políticos están hablando de la necesidad de un reinicio radical a medida que el mundo emerge de la pandemia, pero en ningún momento ningún político o funcionario de gobierno sugiere que parte de ese reinicio debe ser la abolición de un sistema basado en la búsqueda de ganancias.

Si el Estado no es la respuesta a la destrucción capitalista, entonces se deduce que canalizar nuestras preocupaciones hacia los partidos políticos tampoco puede ser la respuesta, ya que los partidos son organizaciones que buscan generar cambios a través del Estado. Los intentos de lograr un cambio radical a través de los

partidos y la toma del poder estatal generalmente han terminado en la creación de regímenes autoritarios al menos tan malos como aquellos por los que lucharon por cambiar.

Entonces, si el Estado no es la respuesta, ¿a dónde vamos? ¿cómo salimos de aquí? Venimos a una conferencia como esta, por supuesto, para discutir las respuestas anarquistas. Pero hay al menos tres problemas: en primer lugar, no hay millones de personas aquí, que necesitamos para un cambio real de dirección; en segundo lugar, no tenemos respuestas y, en tercer lugar, la etiqueta de “anarquista” probablemente no ayude.

¿Por qué no hay millones de personas aquí? Ciertamente, existe un sentimiento creciente de ira, desesperación y conciencia de que el sistema no está funcionando. ¿Por qué esta ira va en otra dirección, ya sea hacia los partidos reformistas de izquierda (Die Linke, Sanders, Corbyn, Tsipras) o hacia la extrema derecha? Hay muchas explicaciones, pero una que me parece importante es el comentario de Leonidas Oikonomakis sobre la elección de Syriza en Grecia en 2015 que, incluso después de años de protesta militante antiestatalista contra la austeridad, todavía le parecía a la gente que el Estado era el «único juego en la ciudad». Cuando pensamos en el calentamiento global, en detener la violencia contra las mujeres, en controlar la pandemia, en resolver nuestra desesperación económica en la crisis actual, todavía es difícil evitar pensar que el Estado es donde están las respuestas, incluso cuando sabemos que no es así.

Quizás tengamos que renunciar a la idea de respuestas. No tenemos respuestas. No se puede tratar de oponer respuestas anarquistas a respuestas estatales. El Estado da respuestas,

respuestas incorrectas. Tenemos preguntas, preguntas urgentes, nuevas preguntas porque esta situación de extinción inminente nunca ha existido antes. ¿Cómo podemos detener la dinámica destructiva del capital? La única respuesta que tenemos es que no lo sabemos.

Es importante decir que no lo sabemos, por dos razones. En primer lugar porque resulta ser cierto. No sabemos cómo podemos poner fin a la actual catástrofe. Tenemos ideas, pero realmente no lo sabemos. Y en segundo lugar, porque una política de preguntas es muy diferente de una política de respuestas. Si tenemos las respuestas, es nuestro deber explicárselas a los demás. Eso es lo que hace el Estado, eso es lo que hacen los partidos de vanguardia. Si tenemos preguntas pero no tenemos respuestas, debemos discutir las juntas para tratar de encontrar formas de avanzar. Preguntando caminamos, como dicen los zapatistas. El proceso de preguntar y escuchar no es el camino hacia una sociedad diferente, ya es la creación de una sociedad diferente. El preguntar-escuchar es ya un reconocimiento mutuo de nuestras distintas dignidades. Te preguntamos y te escuchamos porque reconocemos tu dignidad. Esto es lo opuesto a la política estatal. El Estado habla. Pretende preguntar y escuchar, pero no lo hace ni puede hacerlo porque su existencia depende de reproducir una forma de organización social basada en el dominio del dinero.

Nuestro preguntar-escuchar es un movimiento antiidentitario. Reconocemos tu dignidad no porque seas anarquista o comunista, o alemán, austríaco, mexicano o irlandés, ni porque seas mujer, negra o indígena. Las etiquetas son muy peligrosas, incluso si son etiquetas «agradables» porque crean distinciones

identitarias. Decir “somos anarquistas” es contradictorio porque reproduce la lógica identitaria del Estado: somos anarquistas, tú no; somos alemanes, tú no. Si estamos en contra del Estado, entonces estamos en contra de su lógica, en contra de su gramática.

No tenemos respuestas, pero nuestro caminar-preguntar no comienza desde cero. Es parte de una larga historia de caminar y preguntar. Justo en estos días celebramos el 150 aniversario de la Comuna de París y el centenario del levantamiento de Kronstadt. En el presente tenemos la experiencia de los zapatistas para inspirarnos, justo mientras preparan su travesía a través del Atlántico para conectar con los caminantes-preguntadores contra el capital en Europa este verano. Y, por supuesto, nos fijamos en la práctica profundamente arraigada del consejismo, en el movimiento Kurdo, en las terriblemente difíciles condiciones de su lucha. Y más allá de eso, las millones de fisuras en las que la gente está tratando de organizarse sobre una base anti-jerárquica, mutuamente reconocible. Simplemente no es cierto que el Estado sea el único juego en la ciudad. Debemos gritar desde los tejados que hay otro juego establecido desde hace mucho tiempo: el juego de hacer las cosas nosotros mismos, colectivamente.

La organización en la tradición comunal o concejal no se basa en la selección y la exclusión, sino en el acercamiento de los que están allí, ya sea en el pueblo o en el barrio o en la fábrica, con todas sus diferencias, sus riñas, sus locuras, sus mezquindades, sus intereses y preocupaciones comunes. La organización no es instrumental: no está diseñada como la mejor manera de alcanzar una meta, ya que ella misma es su propia meta. No tiene una membresía definida ya que su objetivo es atraer, no excluir. Sus

discusiones no apuntan a definir la línea correcta, sino a articular y acomodar las diferencias, a construir aquí y ahora el reconocimiento mutuo que niega el capitalismo. Esto no significa una supresión del debate sino, por el contrario, un proceso constante de discusión y crítica dirigido no a eliminar, denunciar o etiquetar al oponente, sino a mantener la tensión creativa de la unión. Un reconocimiento mutuo siempre difícil de las dignidades que tiran en diferentes direcciones.

El consejo o comuna es un movimiento de autodeterminación: preguntando-escuchando-pensando, así podremos decidir cómo queremos que sea el mundo, no siguiendo los dictados ciegos del dinero y las ganancias. Y, quizás cada vez más importante, es una asunción de nuestra responsabilidad de dar forma al futuro de la vida humana. Si llegamos al punto de la extinción, de nada servirá decir el último día, “todo es culpa de los capitalistas y sus estados”. No: será culpa nuestra si no quebrantamos el poder del dinero y quitamos al Estado nuestra responsabilidad por el futuro de la vida humana.

Ahora podemos respirar esperanza

Mayo de 2021

“A nombre de las mujeres, niños, hombres, ancianos y, claro, otros zapatistas, declaro que el nombre de esta tierra, a la que sus naturales llaman ahora “Europa”, de aquí en adelante se llamará: SLUMIL K’AJXEMK’OP, que quiere decir “Tierra Insumisa”, o “Tierra que no se resigna, que no desmaya”. Y así será conocida por propios y extraños mientras haya aquí alguien que no se rinda, que no se venda y que no claudique”¹.

Estas son las palabras que, según escribe el SupGaleano, pronunciará Marijosé cuando pise tierra europea tras cruzar el océano Atlántico en La Montaña, el barco que zarpó de México el 3 de mayo pasado y que llegará a la costa española en algún momento de junio. Marijosé «será lo/a primero/a zapatista que desembarque» del Escuadrón 421 de siete zapatistas que están navegando en el barco -cuatro son mujeres, dos son varones y uno/a es otro/a: 4, 2, 1-, para iniciar el Viaje por la Vida, al que se les

¹ <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/04/17/escuadron-421/>

unirá otro grupo de zapatistas que viajará en avión y que los llevará a una treintena de países en Europa.

Este será el primero de los viajes con los que los zapatistas planean conectarse con otras luchas por la vida en todos los continentes de este planeta. ¡Maravilloso! ¡Ridículo! ¡Surrealista! ¡Brillante! ¡Increíblemente hermoso!

Las palabras que pronunciará Marijosé tienen la combinación de humor, sencillez y profundidad teórica que asociamos con los zapatistas desde que se rebelaron por primera vez, el 1 de enero de 1994. Para luchar por la vida, que ahora está tan claramente en peligro, dan la vuelta al mundo al revés. Navegan en dirección opuesta a Colón y los conquistadores, para descubrir un mundo de rebeldes. No van a buscar a los conquistadores y exigirles disculpas, sino que van a buscar insurgentes para unirse a ellos en la lucha. No se habla aquí de imperialismo o colonialismo, nada hay de la larga tradición de la izquierda de imponer definiciones territoriales a los antagonismos sociales, sino que se trata de algo mucho más simple, mucho más directo: los insurgentes de una geografía van a unirse a los insurgentes de otra geografía. Porque esa es la única forma en que podemos crear el futuro.

Una invitación, entonces, no tanto para mostrar solidaridad con los heroicos pueblos indígenas de Chiapas (pues la noción de solidaridad crea inmediatamente un “ellos” en tercera persona) sino a reconocer-y-crear Slumil K’ajxemk’op, la tierra insurgente, a menudo conocida como Europa, una tierra poblada por personas nacidas en diferentes geografías. Una tierra gobernada por el dinero, una tierra que forma parte del Imperio del Dinero, la misma fuerza maligna que gobierna en todos los continentes y nos arrastra

en un huracán de destrucción cada vez más agigantado. Una fuerza maligna que gobierna, pero que no lo hace completamente, porque el continente de Europa, como todos los continentes, es una Tierra Insurgente donde la gente no se rinde, no se vende, no se somete.

La insurgencia adquiere muchas formas, porque el Dinero es una hidra con muchas cabezas, cada una con una cara de terror. Eso produce muchos males, todos nuestros de una forma u otra, pues de las varias cosas que nos unen en nuestras diferencias, las dos primeras son: “que hacemos nuestros los dolores de la tierra: la violencia contra las mujeres; la persecución y desprecio a los diferentes en su identidad afectiva, emocional, sexual; el aniquilamiento de la niñez; el genocidio contra los originarios; el racismo; el militarismo; la explotación; el despojo; la destrucción de la naturaleza». Y “el entendimiento de que es un sistema el responsable de estos dolores. El verdugo es un sistema explotador, patriarcal, piramidal, racista, ladrón y criminal: el capitalismo”. La Tierra de los Insurgentes es una tierra de muchas luchas contra las múltiples caras del monstruo.

El viaje de los zapatistas es un acercamiento para tomarse de la mano, no para guiar, sino para compartir. Un apretón de manos, un fluir recíproco de energías, quizás una chispa. Un intercambio de distintas experiencias de la lucha común por matar a la hidra, un aprendizaje que es una enseñanza, una enseñanza que es un aprendizaje. No es solo un intercambio improvisado, sino la profundización de los intercambios que ya existen desde hace muchos años y que están siendo preparados con mucho cuidado por mucha gente desde que los zapatistas anunciaron su plan, por primera vez, en octubre del año pasado.

Existirán, deberán existir, muchas manos para sostener las suyas. De todas las personas y grupos que, como yo, se han enamorado de ellos a lo largo de los años desde que aparecieron por primera vez. Pero debe ser algo más que eso. Es de esperar que este viaje loco llegue a la gente mucho más allá de los «sospechosos habituales», mucho más allá del mundo los activistas.

Por razones obvias, no han aparecido muchas grandes oleadas de protestas políticas durante el último año, en Europa o en cualquier otro lugar. Pero hay una enorme sensación de asfixia, de frustración reprimida. No podemos respirar. Probablemente existe un sentimiento creciente de que el sistema se está derrumbando, de que el capitalismo no funciona. Puede que no tenga ninguna expresión política clara, o que no se trate de una expresión que reconozcamos como «nuestra» en algún sentido, y probablemente para la mayoría de la gente la principal preocupación en este momento es volver a algún tipo de normalidad, por nociva que sea esa normalidad. Y, sin embargo, existe la conciencia de que el capitalismo es un sistema fallido. Al destruir la diversidad biológica natural, generó la pandemia que ha causado la muerte de millones de personas y ha transformado las condiciones de vida de casi toda la población mundial.

Una pandemia que probablemente sea seguida por otras. La incansable búsqueda de ganancias del capitalismo está produciendo un cambio climático que ya está teniendo enormes consecuencias para la vida humana y para la vida de muchas otras especies. Muchos, o la mayoría de los padres, asumen ahora que sus hijos experimentarán peores condiciones de vida que ellos y, de hecho,

son los jóvenes los que están sufriendo las peores consecuencias del fracaso del sistema.

Existe todo un universo de conciencias acerca de que el capitalismo es un fracaso. Muchas personas están “perdiendo la fe en el sistema”, que es un mundo de asfixia y frustración. ¿Se trata de un volcán esperando para entrar en erupción? Quién sabe. Al vivir bajo un volcán (en la ciudad de Puebla, México), conozco lo difícil que es predecir cómo o cuándo ocurrirán las erupciones. Pero Colombia, en los últimos días, muestra la enorme fuerza que pueden adquirir las tensiones reprimidas.

Hay una gran urgencia en todo esto. Cuando los zapatistas se levantaron, en el Año Nuevo de 1994, surgió una gran respuesta de apoyo hacia ellos en México, enormes manifestaciones que obligaron al gobierno mexicano a detener el ataque militar a su movimiento. Una gran ola de simpatía, sí, pero que no fue suficiente para derrocar al Estado y transformar la sociedad en México. No se puede dejar de pensar que si la respuesta hubiera sido mayor, se podría haber detenido la desintegración social que se viene produciendo desde entonces, con cientos de miles de jóvenes asesinados violentamente, más de cien mil “desaparecidos”, más y más mujeres asesinadas cada día por ser mujeres. En Europa, y en todo el mundo, existe una percepción creciente de lo delgada que es la corteza de la civilización. *Things fall apart; the centre cannot hold* [«Todo se desmorona, el centro no puede sostenerse»]: se cita cada vez más la famosa línea de Yeats de su poema *The Second Coming* [«La Segunda Venida»]. Pero la civilización no puede salvarse desde el centro. La única forma de crear una sociedad «civilizada» y socialmente aceptable

es aboliendo el capitalismo y creando otras formas de vida que se reconozcan mutuamente. La tarea es urgente, las ventanas de la realidad están cerrando.

¿Surrealista? Definitivamente. El surrealismo del viaje zapatista no es un ornamento, está en el corazón de su política. Una y otra vez los zapatistas nos han sorprendido con sus iniciativas, pero esta es quizás la más maravillosa de todas. En medio de la pandemia (y los zapatistas han sido rigurosos en la observancia de las medidas de cuidado, introduciéndolas incluso antes de que el Estado mexicano o la mayoría de los otros Estados hicieran algo), y sin firmar ningún contrato con Netflix, han creado la obra de teatro más asombrosa, que hizo del Océano Atlántico su escenario y luego se extendió a una treintena de geografías diferentes en el continente recién nombrado (ciertamente no bautizado) como *Slumil K'ajxemk'op*. Esto significa llevar el pensamiento revolucionario zapatista a un lugar al que nunca antes había ido. Es llevar la lucha por la vida y contra el capitalismo (porque la lucha por la vida debe ser una lucha contra el capitalismo) a una nueva dimensión surrealista. El surrealismo es crucial, porque rompe la lógica del capital y su Estado, que arrastra y arrastra y arrastra nuestros sueños de algo mejor en una reproducción del mismo sistema de muerte.

¡Léelos, léelos, léelos! Lee lo que están diciendo. Lee las seis partes del texto en los que anunciaron este viaje loco, léelas en el orden en que fueron escritas, desde la sexta hasta la primera. Lee lo que están contando sobre su viaje, mira sus videos y sus fotografías, la mayoría de los cuales se pueden encontrar en la

página de *Enlace zapatista*² en diferentes idiomas. Busca también las páginas *Viaje zapatista*³ y *La caravana zapatista*. Sigue los debates en torno al viaje en páginas como *Comunizar*⁴. Escúchalos en la *Radio zapatista*⁵. Y, sobre todo, únete a ellos en su ridículo viaje. Únete a ellos y déjalos unirse a ti. Comparte sus luchas y sus volcanes surrealistas, y al mismo tiempo totalmente reales. Y tal vez eso nos ayude a todos a respirar la esperanza.

² <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

³ <https://viajeczapatista.eu/en/blog/>

⁴ <http://www.comunizar.com.ar/>

⁵ <https://radiozapatista.org/>

Esperanza en tiempos sin esperanza¹

Abril de 2022

Gellek spas, Azize. Gellek spas, Sardar.

Dem bas. Ez web i can ü dil silav dikim.

Biborin. Es kürdi nizanîm.

Creo que es mejor si hablo en inglés. Sin embargo, no pienso que debamos aceptar sin objeciones la anglicanización del discurso académico. Aunque este facilita la comunicación, también empobrece al pensamiento académico pues se distancia de la riqueza de la experiencia e incluso lo aleja de una relación social más amplia. Digo esto, no solo como una reflexión general, sino también porque justamente es de la riqueza y del empobrecimiento lo que quiero hablar ahora.

¹ Conferencia virtual de John Holloway en el Institute of Social Sciences de la Universidad de Rojava, 22 de abril de 2022. Traducción al castellano: Francisco T. Sobrino, revisión L.B.

Es un gran honor estar aquí con ustedes en esta Conferencia Anual de la Libertad. Nunca había estado en Rojava, pero para mí, simboliza la rebelión, el rechazo, la lucha por crear una forma de vida no capitalista, no patriarcal.

También soy consciente de una cierta incomodidad, la de hablar sobre los sufrimientos en el capitalismo y de la necesidad de crear algo más para las personas que han vivido esos sufrimientos y esa lucha por crear un mundo nuevo con una intensidad que no puedo ni siquiera imaginar. Todo lo que puedo hacer es traer mis experiencias y pensamientos y decir muchas gracias por la invitación.

La danza de nuestros corazones

Pero quiero comenzar por otro lugar. Quiero comenzar con una cita de la maravillosa *Sexta parte* del comunicado zapatista de octubre de 2020, firmado por el Subcomandante Moisés, en el que anuncian su plan de visitar Europa. El comunicado comienza con un análisis de la condición catastrófica del mundo:

“Vemos y oímos a un mundo que está enfermo en su vida social, fragmentado en millones de personas ajenas una a la otra, ocupadas con sus supervivencias individuales, pero unidas por la opresión de un sistema listo para hacer cualquier cosa para satisfacer su sed de ganancias, incluso cuando es evidente que su camino va contra la existencia del planeta Tierra”.

Luego de desarrollar esto con más detalles, llegan a la conclusión:

“...y esto es lo que hemos decidido. Que es de nuevo el tiempo para que los corazones bailen y que ni su música ni sus pasos deban ser los del lamento y la resignación”.

¡Absolutamente brillante! Estamos en una situación realmente espantosa en el mundo, justo en el medio de los tiempos de la desesperanza mencionadas en mi título, pero nuestra respuesta comunista, comunizante, rebelde, no debe ser un gemido, un lamento, sino una danza, la danza de nuestros corazones. Poner la miseria al revés, romper la gramática de la dominación. Comenzar desde la danza, no desde el sufrimiento. Comenzar desde nuestra riqueza, no desde nuestra pobreza.

La riqueza como movimiento absoluto del devenir

Eso es lo que hace Marx en *El capital*, aunque sospecho que a veces lo olvida y ciertamente la corriente principal de la tradición marxista no lo toma en cuenta. La primera oración de *El capital* dice: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista, se presenta como ‘un enorme cúmulo de mercancías’”. He hecho un poco de trampa, traduciendo la palabra alemana original *Reichtum* al inglés como *richness*, en lugar de *wealth*², como es traducida comúnmente, por razones que se evidenciarán más tarde.

² Esta diferencia de palabras para el término “riqueza” no se encuentra en las versiones en castellano de *El capital* [Nota del traductor].

El punto de partida en el libro de Marx, es la riqueza [*richness*], no la mercancía, como casi todos los comentaristas suponen. Esto es importante si lo relacionamos con lo que Marx dice sobre la riqueza [*richness*] en los *Grundrisse* (y otra vez cambio la traducción de *Reichtum de wealth a richness*): “Pero (...) si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etcétera., de los individuos, creada en el intercambio universal?(...) ¿(Qué sino) la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón *preestablecido*? ¿Qué, sino una elaboración como resultado de la cual no busca permanecer como algo devenido, sino que está en el movimiento absoluto del devenir?” (*Grundrisse*, 1857/1973, 447-448).

La riqueza, entonces, como el movimiento absoluto del devenir: un movimiento constante de empujar más allá de lo que existe, empujando contra la determinación ajena de nuestras vidas, hacia la autodeterminación colectiva. Yo comprendo a la riqueza como la poesía del desbordamiento, como la llama Raoul Vaneigem en un reciente libro. Es la riqueza de la danza de nuestros corazones. Es esta riqueza que podría estar como una negación inmanente, una fuerza que ya existe en-contra-y-más allá del capitalismo, una fuerza de esperanza, un Todavía No que ya existe en el presente como rechazo, como rebelión.

El dinero es el enemigo de la riqueza

Por supuesto, el problema es que la riqueza de nuestro desbordamiento, de nuestro devenir, de lo que podríamos ser está atrapada, oculta, pervertida, contenida. La riqueza [*richness*] de lo que podríamos ser está contenida y oculta no solo por el Estado sirio, o el Estado turco, o el mexicano o el estadounidense. Detrás de ellos se encuentra una fuerza mayor: la mercancía, o, en otras palabras, el dinero. Como lo define Marx en el primer párrafo: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’.” Y la generalización del intercambio de mercancías es inseparable del dominio del dinero.

Ese es el terrible desafío que nos arroja Marx: a medida en que nuestra riqueza existe en la forma de mercancía, o sea, en la medida en que nos relacionamos unos con otros a través del intercambio de mercancías, es decir, mientras el dinero domine nuestras vidas, entonces estamos atrapados en una lógica que tiene terribles consecuencias en términos de la explotación, la frustración, la pobreza, el conflicto y la subordinación de todas nuestras actividades, directa o indirectamente, a la búsqueda de las ganancias. Y ahora está claro, de una forma que no era clara hace cincuenta años, que esta dinámica de las ganancias no solo causa la miseria actual y la destrucción, sino que probablemente nos está conduciendo hacia la extinción. El dinero es el enemigo: el enemigo de la riqueza [*richness*], de la esperanza, de la libertad, de la humanidad.

Dinero, capital, Estado, identidad

El dinero está en el centro de una constelación de formas sociales. El trabajo abstracto: el hecho de que nos relacionamos entre sí a través del dinero significa que el reconocimiento social de la actividad de nuestra vida depende de su integración en la lógica del dinero: nuestras vidas están dominadas por el trabajo alienado o abstracto, el trabajo que no podemos controlar.

El capital: la existencia del dinero es un impulso hacia su autoexpansión, es decir, hacia su expansión a través de la explotación del trabajo. El dinero es inseparable del capital y del impulso constante, incontrolable, para acumular más, más, y más: *¡Acumulad! ¡Acumulad! ¡Ese es Moisés y los Profetas!* (Marx)

El Estado: el dominio del dinero es inseparable de la existencia del Estado. El Estado como una forma de organización social separada de la sociedad está totalmente integrado en el dominio del dinero simplemente por el hecho de que depende de promover la acumulación del capital para proporcionar la base material de su propia existencia. Por eso no hay manera de que el dominio del dinero pueda quebrarse a través del Estado. Para romper el poder del dinero, necesitamos una forma diferente de organizar nuestras sociedades, que esté basada en la integración de los asuntos sociales en la propia sociedad, alguna forma de organización sobre la base de las comunas.

La identidad: aunque el tema no se discute tan a menudo, la identidad también es parte de la constelación del dominio del dinero. Por identidad quiero decir lo opuesto a la poesía del desbordamiento. Por identidad, comprendo una lógica de la

contención, de la definición, de la distinción clara. La poesía del desborde implica una auto-comprensión en términos del reconocimiento mutuo: nuestras vidas son parte de un flujo de vida, de una interacción con otras personas e incluso otras formas de vida. El reconocimiento mutuo es el reconocimiento de este flujo, del Nosotros-que-es-yo y el Yo-que-es-nosotros (como lo explican Richard Gunn y Adrian Wilding) y su forma típica de organización es, nuevamente, la comuna. Pero el dominio del dinero rompe este flujo del reconocimiento. El acto del intercambio de mercancías quiebra la comunidad, nos define como individuos separados, nos impone roles, máscaras sobre nuestras caras. Si queremos quebrar el dominio del dinero, debemos ir en la dirección opuesta, comprender que nuestras luchas son antiidentitarias, en el sentido de que empujamos en-contra-y-más allá de la identidad. Esto puede ser difícil, precisamente porque la agresión del dinero nos ataca a través de nuestras máscaras, nos pone etiquetas: él es judío, ella es kurda, esa persona es una mujer, ellos son gays, él es negro. Este es el lenguaje del racismo, del nacionalismo, del sexismo, pero también del habla cotidiana. El peligro es que, en respuesta al ataque identificador, nosotros reproduzcamos la misma lógica identitaria: si; somos kurdos contra los turcos, somos irlandeses contra los ingleses, somos mujeres contra los hombres, indígenas contra los blancos. El problema con esto es que estamos reproduciendo la misma lógica, y entonces no hay salida, en el mejor de los casos sustituimos una discriminación por otra. La identidad no debe ser confundida con la riqueza. Ciertamente, podemos hablar de la riqueza de ser un kurdo o una mujer o un gay, con toda la experiencia e imaginación y tradición de luchas que implican estos términos, pero la identidad es un cierre, una

exclusión, y la riqueza, en cambio, es una apertura, un devenir, un desborde.

La distinción entre la riqueza de la lucha y el cierre de la identificación es seguramente una razón por la cual la historia de las luchas de la liberación nacional ha sido generalmente trágica: esas luchas han implicado la identificación o positivización de las luchas que en sus orígenes son a menudo dirigidas por un desborde, un rechazo a la definición ajena. El mismo concepto de la liberación nacional tiene poco sentido. Los zapatistas, aunque todavía son llamados el “Ejército Zapatista de Liberación Nacional” (EZLN), en la práctica han abandonado desde hace mucho tiempo la idea de la liberación nacional. En la primera parte del *Comunicado* que mencioné al principio, hablan de la “certeza de que la lucha por la humanidad es mundial. Así como la destrucción que está teniendo lugar no reconoce fronteras, nacionalidades, banderas, lenguajes, culturas, razas, así es la lucha por la humanidad en todos lados, todo el tiempo.”

Sospecho que, en cualquier movimiento de resistencia, existe una tensión entre los impulsos identitarios y los antiidentitarios. Por ejemplo, entre “estamos luchando por los derechos indígenas” y “estamos luchando por el futuro de la humanidad”, o entre “estamos luchando por la autonomía kurda” y “estamos luchando por crear una manera diferente de vivir en el mundo.” Probablemente esta tensión sea inevitable, pero cada lucha por contribuir a la emancipación humana, se debe desbordar, se debe dirigir en-contra-y-más allá de sus propias tendencias identitarias. Este rechazo a encerrarse en una identidad es la fuerza

y la belleza del movimiento Zapatista, del movimiento en Rojava y de tantas otras resistencias y rebeliones por todo el mundo.

Abolir el dinero

El dinero, entonces, está en el centro de toda una constelación de formas sociales, una compleja telaraña que nos mantiene en nuestro lugar, mientras el mundo se precipita hacia el desastre. El enemigo de la riqueza [*richness*] es el dinero. El enemigo de la esperanza, y de la libertad, es el dinero. Si nuestra esperanza es la esperanza de que podemos realmente detener la destrucción que es el capitalismo y crear una sociedad basada en el reconocimiento mutuo, entonces tenemos que decir en alta voz y claramente: el dinero es el enemigo.

Digo “dinero” en lugar de capital, no para indicar una diferencia: el dinero y el capital son dos caras de la misma relación social. Pero estamos acostumbrados a pensar el “capital” como algo exterior, como un “ellos” a quienes debemos derrotar. Evidentemente, hay un “ellos”, un pequeño grupo de poderosos que se beneficia enormemente de la existencia del capital y se comprometen a preservarlos, pero el capital no es una cosa que está ahí, es una forma de organizar la sociedad en la que somos partícipes. Esto es más claro si pensamos en el dinero. El dinero es la penetración de relaciones sociales capitalistas en nuestras vidas cotidianas. Es el dinero (o la falta de él) lo que da forma a lo que hacemos cada día, da forma a nuestra educación, a nuestra salud, a nuestras ambiciones, nuestros sufrimientos, nuestra desesperación, nuestros conflictos. Es el dinero que reproducimos cada día como forma de relacionarnos con otras personas. Si hablamos del dinero

en lugar del capital, entonces queda más claro que no es tanto un "ellos" al que tenemos que derrotar como una manera de relacionarnos unos a otros, una forma de hacer cosas.

El dinero es el enemigo de la esperanza, el enemigo de la humanidad. Debemos abolir al dinero como forma de relacionarnos. Pero a veces es muy difícil decirlo. Pienso que es difícil decirlo por dos razones. La primera es que es obvio. Todos sabemos que es la existencia del dinero (que es la determinación de la actividad social por la búsqueda incesante de ganancias) lo que está detrás del calentamiento mundial, la multiplicación de las pandemias, la destrucción de la biodiversidad, la eliminación de idiomas y culturas, las enfermedades y sufrimientos de millones y millones de personas, etcétera. Es la existencia del dinero la que está llevándonos cada vez más cerca a la posible extinción de la humanidad. Eso es algo de lo que probablemente todos estamos conscientes, y sin embargo no se hace explícito en muchas de las luchas para cambiar al mundo. No se explicita quizás porque es simplemente afirmar lo obvio, afirmar algo que suponemos que todos sabemos. Pero pienso que hay otra razón para no decirlo: parece ridículo, parece completamente imposible, incluso, impensable. “¿Quieres abolir el dinero? Debes estar loco”. Hay lo que podría llamarse un “tabú de la imposibilidad” rodeando a la abolición del dinero. Es imposible, por consiguiente no hablamos de esto y por lo tanto probablemente no podamos ni pensar en eso. Y sin embargo, cuanto más cerca llegamos a la catástrofe absoluta, tiene que haber (o puede haber) un cambio en las subjetividades, un punto en el que más y más personas digan: “deshagámonos del dinero y vamos a crear nuestras relaciones sociales sobre una base diferente”.

Esperanza es romper con el dominio del dinero

La esperanza en tiempos sin esperanzas significa romper con el dominio del dinero y eso quiere decir romper el tabú de la imposibilidad que nos hace difícil incluso decir “¡abolir el dinero!”. Quizás haya dos maneras de avanzar sobre esto. Una es enfocarse sobre las luchas actuales y las formas en que tratan de alejarse del dinero y las maneras en que se desbordan las demandas más inmediatas para cuestionar la existencia del dinero. Este abordaje, ejemplificado por ejemplo en el libro reciente de Anitra Nelson, *Beyond Money* [*Más allá del dinero*], es muy importante. Pero en mi propio libro (*Hope in Hopeless Times* [*Esperanza en tiempos sin esperanzas*], que se publicará en octubre), voy en una dirección diferente. Allí argumento que tenemos que ver no solo nuestros propios rechazos y resistencias, sino también cómo estas resistencias debilitan al enemigo, y cómo nuestras luchas penetran en el dinero y constituyen su crisis.

El dinero es la forma de canalizar nuestra actividad cotidiana de manera que produzca cada vez más capital y, como sabemos, esto ha tenido terribles consecuencias para la humanidad. Pero, al mismo tiempo, esto significa que el capital (y el dinero) depende de nosotros: si no puede canalizar la actividad en los patrones de actividad que le son necesarios, entonces estará en problemas, y tendrá dificultades para reproducirse. Y nosotros, todo el tiempo, luchamos contra la lógica del dinero: protestamos contra la lógica de la ganancia o, más simplemente, perdemos el tiempo jugando con nuestros hijos o conversando con nuestros amigos. El capital, como todos los gobernantes, vive con miedo. Un doble miedo: miedo a que no produzcamos suficiente plusvalor como

para asegurar su reproducción, y miedo a que no toleremos más al sistema terriblemente destructivo en el que vivimos.

Este segundo miedo, el miedo de que no lo soportemos más, ha estado en el corazón del dinero y del desarrollo monetario durante el último siglo. Cuando Roosevelt abandonó el patrón oro en 1933, en reacción al creciente descontento social, Bernard Baruch, un destacado político demócrata, dijo: “No se lo puede defender, salvo como una ley de la mafia. Puede ser que el país todavía no lo sepa, pero pienso que llegaremos a descubrir que hemos estado en una revolución más drástica que la Revolución Francesa. La muchedumbre ha tomado el sillón del gobierno y está tratando de apoderarse de la riqueza. El respeto por la ley y el orden ha desaparecido.” Pienso que Baruch tenía razón.

El argumento de Keynes era esencialmente el mismo, pero desde el otro ángulo. Para él, el futuro del capitalismo dependía de dejar que el populacho, la chusma, entrara en el centro de la política monetaria y económica. Al final de su libro más importante, *La teoría general del empleo, el interés y el dinero*, publicado en 1936, dice: “es cierto que el mundo no tolerará más el desempleo que (...) está asociado –y en mi opinión inevitablemente asociado– con el individualismo capitalista.” (Keynes 1936/2961, 381). Keynes trataba de aplazar la crisis capitalista mediante la intervención estatal y, por consiguiente, debilitar la disciplina que imponen el dinero y la crisis. Esto era necesario porque *el mundo no toleraría por mucho tiempo* la miseria y la destrucción que genera el capitalismo. Cuando sus oponentes argumentaban que esto solo alimentaría el desastre para el futuro, replicó que eso no importaba, porque “en el largo plazo todos estaremos muertos.” Esto ocurrió

hace noventa años, ahora estamos en el largo plazo y estamos viviendo el desastre que advertían los oponentes de Keynes.

Desde la década de 1970, pero especialmente desde 1982, los representantes del capital han estado haciendo todo lo posible para postergar o evitar la crisis, no tanto con la intervención estatal, sino expandiendo las deudas, o sea, generando un capitalismo ficticio, creando dinero que no se corresponde con el valor realmente producido. La expansión enorme y sin precedentes de la deuda es un intento de contener nuestra riqueza, nuestro potencial, nuestros rechazos y resistencias y rebeliones en el interior de un sistema que no funciona. Baruch tenía razón. La multitud, el populacho... nosotros, nuestra riqueza, entramos en el propio dinero y el capital todavía no ha logrado expulsarnos de él. El capital ficticio, que ha crecido y crecido durante los últimos cuarenta años, ha hecho al capitalismo cada vez más ineficiente, volátil y agresivo. El sistema casi se quebró en 2008, y nuevamente en 2020, al comienzo de la pandemia, y todavía está en una condición altamente frágil. La Fed³ y otros importantes bancos centrales ahora tratan de reducir el endeudamiento mundial en forma drástica. En la medida en que lo logren, es probable que generen miseria y conflictos a millones y millones por todo el mundo. Pero sospecho que su miedo "a la chusma" hará que no puedan llevarlo tan lejos como les gustaría, y que la condición ficticia y frágil del capital probablemente continúe.

³ Sistema bancario central de los Estados Unidos cuyo objeto es tomar decisiones de política monetaria del país, supervisar y regular instituciones bancarias (nota del traductor).

El dinero, entonces, no solo es una forma destructiva sino también frágil de relacionarse entre sí. Esto permite desafiar al tabú de la imposibilidad. En este contexto, se vuelve más fácil decir “el dinero no trabaja, debemos abolirlo”. Si la humanidad quiere tener una oportunidad para sobrevivir, entonces el intento de abolir el dinero deberá convertirse en un elemento central de la vida cotidiana.

Dancemos contra el poder del dinero

¿En qué lugar nos deja esto? En una situación extremadamente peligrosa, donde la prolongada postergación de la crisis del capital mediante la expansión de las deudas parece estar conduciéndonos hacia toda una serie de catástrofes. En este contexto, toda clase de lucha es importante: la lucha contra la violencia patriarcal, contra el racismo, contra la represión a los pueblos indígenas, contra la destrucción de la biodiversidad, contra el calentamiento global, contra las dictaduras. Estos rechazos-resistencias-y-rebeliones son la sustancia de la esperanza y no debería existir ninguna escala de importancia entre ellos. Y sin embargo, dejan algo sin decir, algo que está presente en todos y que los desborda: la conciencia de que la realización de todas nuestras esperanzas exige la abolición del dinero, del capital.

En este momento es difícil imaginar un movimiento que tome las calles y exija la abolición del dinero. Para mi es más sencillo pensar el movimiento para abolir el dinero como un desborde de otros movimientos: si queremos detener el calentamiento global deberemos liberarnos del dinero; y si

queremos detener la violencia patriarcal o el racismo o crear la libertad, deberemos liberarnos del dinero. Sobre todo, si queremos detener la actual carrera hacia la extinción, deberemos liberarnos del dinero. Esto no significa que la abolición del dinero vaya a resolver todos los problemas de la humanidad, sino que despejaría el terreno para pensar en ellos con sensatez.

Dancemos, entonces, dancemos. Dancemos contra el poder del dinero. Cantemos, entonces, cantemos. Cantemos el poder de nuestra riqueza.

Gellek spas.

COMUNIZAR

¿QUIÉNES SOMOS?

Andamos y desandamos huellas, rastros, senderos del pensamiento rebelde, la teoría crítica, el anticapitalismo, la participación insumisa, la desobediencia, el impulso de espacios de autodeterminación individual y colectiva.

Una travesía por un ambiente poroso e intersticial, por donde nos filtramos, nos permitimos ser filtrados.

De esas idas y venidas emergió la ocurrencia del armado de este espacio web para la difusión del pensamiento y el hacer, que desborda las identidades, los tiempos y las geografías de lo que ya es y de lo que ya está.

En este espacio se escribe, se traduce, se estudia, se difunde, se comparte, se debate, se lee, en alguna combinación de estos haceres y otros, según las desobediencias, las trasgresiones, los albures, los tiempos, las luchas de cada cual, en singular o en plural.

No conformamos un grupo, ni un colectivo y menos, una organización.

No proclamamos identidades porque no nos adecuamos a las identidades.

Nos convocamos cuando la ocasión, la rebeldía, la necesidad, el deseo, la lucha, el devenir, los ánimos y otras interpelaciones nos reclaman. Nos desconvocamos cuando dejan de hacerlo.

Más que nada: somos pequeñas urdimbres, individuales y colectivas, de mínimos vaivenes, de acercamientos sutiles, de roces y preguntas que nos arriman, atraviesan y desafían.

Con verbos, más que con sustantivos.

Y de ahí, por ahí, Comunicar.

www.comunizar.com.ar