

Capítulo 3 ¿Más allá del poder?

I

No se puede cambiar el mundo por medio del Estado. Tanto la reflexión teórica como un siglo de malas experiencias nos lo dicen. "Te lo advertimos", afirman los satisfechos, "Te lo advertimos hace tiempo. Te dijimos que era absurdo. Te dijimos que no podías ir en contra de la naturaleza humana. Abandona el sueño. ¡Abandónalo!".

Y millones en el mundo han abandonado el sueño de una sociedad radicalmente diferente. No hay duda de que la caída de la Unión Soviética y el fracaso de los movimientos de liberación nacional en todas partes del mundo han desilusionado a millones de personas. La idea de revolución estaba tan fuertemente identificada con el hecho de adueñarse del control del Estado, que el fracaso de esos intentos de cambiar el mundo tomando el poder ha llevado a muchas personas a la conclusión de que la revolución es imposible.

Existe una moderación de las expectativas. Para muchos la esperanza se ha evaporado dejando lugar a una reconciliación amarga y cínica con la realidad. No será posible crear la sociedad libre y justa que deseábamos, pero siempre podemos votar por un partido de centro o de centro-izquierda sabiendo muy bien que esto no implicará ninguna diferencia, pero al menos de esa manera encontraremos algún tipo de salida para nuestra frustración. "Bueno, ya sabemos que no podremos cambiar el mundo", dice uno de los personajes de Marcela Serrano. "Ése ha sido el gran golpe para nuestra generación. Se nos desapareció el objetivo en medio del camino, cuando aún teníamos la edad o la energía para hacer las transformaciones"... "Por lo tanto, lo único que les queda a las personas como él es preguntarse con humildad: ¿dónde está la dignidad?"²⁴

¿No está en lo cierto el personaje de ese libro? Si no podemos cambiar el mundo por medio del Estado, entonces, ¿cómo podemos hacerlo? El Estado es sólo un nodo en una red de relaciones de poder. Pero, ¿no estaremos siempre atrapados en la red del poder, sin importar desde dónde comencemos? ¿Es realmente concebible la ruptura? ¿No estamos atrapados en una circularidad sin fin del poder? ¿No es todo el mundo una telaraña en la que se puede realizar aquí y allá algunas modificaciones para mejorar? ¿O no será que el mundo es una multiplicidad de telarañas, de tal forma que justo cuando nos hemos abierto camino por una de ellas, nos encontramos enredados en otra? ¿No es mejor dejar la idea de una otredad radical para aquellos que se reconfortan con la religión, para aquellos que sueñan con el paraíso como recompensa por haber vivido en este valle de lágrimas?

²⁴ Marcela Serrano (1995: 316). Para el desarrollo de un argumento similar, véase Wnocur (2001).

El gran problema de tratar de retirarse a una vida de dignidad privada y decir: "Tratemos de obtener lo mejor de lo que existe", es que el mundo no permanece inmóvil. La existencia del capitalismo implica una dinámica de desarrollo que nos ataca en forma constante, sujetando nuestra vida al dinero de manera directa, creando cada vez más pobreza, más desigualdad, más violencia. La dignidad no es un asunto privado, porque nuestra vida está tan entrelazada con la de los otros que la dignidad privada es imposible. Es precisamente la búsqueda de la dignidad personal lo que, lejos de llevamos en la dirección opuesta, nos enfrenta totalmente con la urgencia de la revolución.²⁵

La única manera en la que puede mantenerse la idea de revolución es apostando más alto. El problema del concepto tradicional de revolución no es quizás que apuntó alto, sino que lo hizo demasiado bajo. La idea de tomar posiciones de poder, ya sea la del poder gubernamental u otras más dispersas en la sociedad, no comprende que el objetivo de la revolución es disolver las relaciones de poder, crear una sociedad basada en el reconocimiento mutuo de la dignidad de las personas. Lo que ha fallado es la idea de que la revolución significa tornar el poder para abolir el poder.²⁶

Lo que ahora debemos tratar es la idea mucho más exigente de una superación directa de las relaciones de poder. La única manera en la que hoy puede imaginarse la revolución es como la disolución del poder, no como su conquista. La caída de la Unión Soviética no sólo significó la desilusión de millones de personas: también implicó la liberación del pensamiento revolucionario, la liberación de la identificación entre revolución y conquista del poder.

Éste es, entonces, el desafío revolucionario a comienzos del siglo veintiuno: cambiar el mundo sin tomar el poder. Éste es el desafío que se ha formulado más claramente con el levantamiento zapatista en el sudeste de México. Los zapatistas han afirmado que quieren hacer el mundo de nuevo, que quieren crear un mundo de dignidad, un mundo de humanidad, pero sin tomar el poder.²⁷

El llamado zapatista a construir un mundo nuevo sin tornar el poder ha tenido una repercusión extraordinaria. Esta repercusión está relacionada con el crecimiento, en los últimos años, de lo que podría llamarse un espacio de anti-poder. Dicho espacio corresponde a un debilitamiento del proceso que centra el descontento en el Estado. Este debilitamiento resulta

²⁵ Éste es uno de los puntos que sostiene el levantamiento zapatista. Los zapatistas insisten en que la dignidad los hace rebelarse. Véase Holloway (1998).

²⁶ Debemos enfatizar que nada en este texto implica una falta de respeto hacia aquellos que han dedicado su vida a la lucha por la toma del poder a fin de cambiar el mundo. Por el contrario, el argumento sostiene que la mejor manera de honrarlos es mantener viva la lucha por la revolución y eso ahora significa romper el enlace entre revolución y toma del poder.

²⁷ "No es necesario conquistar el mundo. Para nosotros es suficiente con convertirlo en un lugar nuevo." (Primera Declaración de la Realidad, *La Jornada*, 30 de junio de 1996).

claro en el caso de los partidos supuestamente revolucionarios, los que ya no cuentan con la capacidad para canalizar el descontento hacia la lucha para tomar el poder. Lo mismo sucede con los partidos socialdemócratas: ya sea que las personas los voten o no, han perdido importancia como centros de militancia política. En la actualidad, el descontento social tiende a expresarse de manera mucho más difusa: por medio de la participación en "organizaciones no-gubernamentales", en campañas en torno a temas específicos, por medio de las preocupaciones individuales o colectivas de los maestros, los médicos o de otras trabajadoras o trabajadores que procuran hacer las cosas de una manera que no objetive a las personas, o del desarrollo de toda clase de proyectos comunitarios autónomos, incluso de rebeliones masivas y prolongadas como, por ejemplo, la que tiene lugar en Chiapas. Existe una inmensa área de actividad dirigida a transformar el mundo que no tiene al Estado como centro y que no apunta a ganar posiciones de poder. Obviamente, esta área es altamente contradictoria y, por cierto, abarca muchas actividades que los grupos revolucionarios podrían describir como "pequeño burguesas" o "románticas". Rara vez es revolucionaria en el sentido de que tenga como objetivo explícito la revolución. Sin embargo, la proyección de una otredad radical es a menudo una componente importante de la actividad involucrada. Incluye lo que a veces se denomina el área de "autonomía", pero es mucho más amplia de lo que usualmente el término mismo indica. A veces, no siempre, es abiertamente hostil hacia el capitalismo, pero no encuentra ni busca el tipo de centro claro para tal actividad que antes proveían tanto los partidos revolucionarios como los reformistas. Ésta es el área confusa en la que repercute el llamado zapatista, el área en la que crece el anti-poder.²⁸ Ésta es un área en la que las antiguas distinciones entre reforma, revolución y anarquismo ya no parecen relevantes simplemente porque la pregunta acerca de quién controla el Estado no ocupa el centro de la atención. Existe una pérdida de la perspectiva revolucionaria no porque las personas no anhelan un tipo de sociedad diferente sino porque la antigua perspectiva probó ser un espejismo. El desafío propuesto por los zapatistas es el de salvar a la revolución del colapso de la ilusión del Estado y del colapso de la ilusión del poder.

Pero ¿cómo podemos cambiar el mundo sin tomar el poder?

Tan sólo plantear la pregunta es una invitación a que se emita un gruñido que expresa que la idea es ridícula, a que se encojan los hombros, a que se arquee una ceja en gesto de altanería.

"¿Cómo puedes ser tan ingenuo?" dicen unos, "¿No sabes que es imposible un cambio radical en la sociedad? ¿No has aprendido nada en los últimos treinta años? ¿No sabes que hablar de revolución es ingenuo, o es que aún

²⁸ La ola de demostraciones anticapitalistas o antiliberales, como la de Seattle en noviembre de 1999, han proporcionado importantes focos para el movimiento del antipoder.

estás atrapado en tus sueños adolescentes de 1968? Debemos vivir con el mundo que tenemos y hacer de él lo que mejor se pueda".

"¿Cómo puedes ser tan ingenuo?", dicen otros, "Por supuesto que el mundo necesita una revolución, pero, ¿realmente piensas que puede producirse un cambio sin tomar el poder por medio de elecciones o de alguna otra manera? ¿No ves las fuerzas a las que nos enfrentamos, los ejércitos, la policía, los matones paramilitares? ¿No sabes que el único lenguaje que ellos entienden es el del poder? ¿Piensas que el capitalismo colapsará si todos nos damos la mano cantando *All we need is love*? Sé realista".

La realidad y el poder están tan imbricados que insinuar siquiera la posibilidad de disolver el poder es pararse fuera del límite de la realidad. Todas nuestras categorías de pensamiento, todas nuestras certezas acerca de lo que la realidad es o lo que la política, la economía o hasta el lugar en el que vivimos son, están tan penetradas por el poder que sólo decir ¡No! al poder nos precipita hacia un mundo vertiginoso, en el que no hay otro punto de referencia fijo al que aferrarse que no sea la fuerza de nuestro ¡No! Entre el poder y la teoría social existe tal simbiosis que el poder es la lente a través de la cual la teoría observa al mundo, el auricular por medio del cual lo escucha: pedir una teoría del anti-poder es intentar ver lo invisible, oír lo inaudible. Tratar de teorizar el anti-poder es vagar por un mundo totalmente inexplorado.

¿Cómo se puede cambiar el mundo sin tomar el poder?

La respuesta es obvia: no lo sabemos. Por eso es tan importante trabajar en la respuesta, tanto de manera teórica como práctica. *Hic Rhodus, hic salta*²⁹, pero el salto se vuelve cada vez más peligroso, las presiones para no saltar se vuelven cada vez más grandes y el peligro de caer en el mar de lo absurdo se vuelve cada vez más difícil de evitar.

Olvidémonos de nuestro "miedo al ridículo"³⁰ y preguntemos: ¿cómo podemos siquiera comenzar a pensar en cambiar el mundo sin tomar el poder?

II

Para pensar en cambiar el mundo sin tomar el poder necesitamos ver que el concepto de poder es intensamente contradictorio. Pero para desarrollar esta idea debemos regresar al comienzo.

En el principio, dijimos, es el grito. El grito es bidimensional: no es sólo un grito de rabia sino también de esperanza. Y no es la esperanza de la salvación por la intervención divina. Es una esperanza activa, la esperanza de que podemos cambiar las cosas, es un grito de rechazo activo, un grito que apunta al hacer.

²⁹ N. del T.: "Ésta es Rodas, salta aquí".

³⁰ Véase capítulo 1, nota 9

El grito que no apunta al hacer, el que se vuelve sobre sí mismo, que permanece como grito eterno de desesperación o, lo que es mucho más común, como un gruñido cínico sin fin, es un grito que se traiciona a sí mismo: pierde su fuerza negativa e ingresa en una espiral sin fin de autoafirmación como grito. El cinismo (odio al mundo, pero no hay nada que se pueda hacer) es el grito que se ha vuelto amargo, el grito que suprime su autonegación.

El grito implica hacer. "En el principio era la acción", dice el Fausto de Goethe.³¹ Pero antes de la acción se encuentra el hacer. En el principio estaba el hacer. Pero en una sociedad opresiva el hacer no es inocente ni positivo: está impregnado de negatividad porque es hacer negado, frustrado, y porque niega la negación de sí mismo. Antes del hacer viene el grito. No es el materialismo lo que viene primero, sino la negatividad.³²

El hacer es negación práctica. El hacer cambia, niega un estado de cosas dado. El hacer va más allá, trasciende. El grito que constituye nuestro punto de partida en un mundo que nos niega (el único mundo que conocemos) nos empuja hacia el hacer. Nuestro materialismo, si esta palabra es pertinente, tiene raíces en el hacer, es un hacer-para-negar, una práctica negativa, una proyección más allá. Nuestro fundamento, si la palabra es pertinente, no es una preferencia abstracta por la materia en lugar del espíritu, sino el grito, la negación de lo que existe.

El hacer, en otras palabras, es central en nuestra preocupación, no simplemente porque es una pre-condición material para vivir³³ sino porque nuestra preocupación central es cambiar el mundo negando el que existe. Pensar el mundo desde la perspectiva del grito es pensarlo desde la perspectiva del hacer.

San Juan se equivoca doblemente, entonces, cuando afirma "En el principio era el Verbo". Se equivoca doblemente porque, para decirlo en términos tradicionales, esta afirmación es positiva e idealista. El verbo no niega, el grito sí. Y el verbo no implica hacer, mientras que el grito sí. El mundo del verbo es estable, es el mundo del sentarse-en-un-sillón-y-tener-una-conversación, el mundo del sentarse-al-escritorio-y-escribir, un mundo complaciente, lejos del grito que cambiaría todo, lejos del hacer que niega.³⁴ En el mundo del verbo, el hacer se separa de hablar y hacer, la

³¹ Goethe (1969: 38): "Im Anfang war die Tat".

³² En la cansada pareja "materialismo dialéctico", la dialéctica tiene prioridad. Nuestro pensamiento es negativo, por lo tanto es materialista. Esto es importante porque algunos otros que han intentado ir más allá de la crisis del "materialismo dialéctico" ortodoxo y construir un "más allá" de la tradición, igualmente anquilosada y estancada del pensamiento revolucionario han optado por dar preferencia al materialismo y maldecir la "dialéctica" por los horrores del Diamat (Negri, 1995: 16). Para el análisis de Negri véase el capítulo 9.

³³ Así, el énfasis puesto aquí es diferente del de la justificación clásica del materialismo que aparece en La ideología alemana (Marx y Engels, 1985: 41 y 42).

³⁴ Las palabras de San Juan no tienen interés solamente para los eruditos en la Biblia, sino que están en la base de la teoría posmoderna cuando ésta privilegia el lenguaje. Véase Foucault: "... con Nietzsche, con

práctica se separa de la teoría. En el mundo del verbo la teoría es el pensamiento de El Pensador, alguien que permanece en calma reflexión, la barbilla apoyada en la mano, el codo sobre la rodilla. "Los filósofos -como afirma Marx en su famosa tesis XI sobre Feuerbach-, se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformado".

La tesis de Marx no significa que deberíamos abandonar la teoría en favor de la práctica. Más bien significa que deberíamos entender la teoría como parte de la práctica, como parte de la lucha por cambiar el mundo. Tanto la teoría como el hacer son parte del movimiento práctico de la negación. Esto implica, entonces, que debe entenderse el hacer en un sentido amplio, ciertamente no sólo como trabajo ni tampoco sólo como una acción física, sino como el movimiento completo de la negatividad práctica. Enfatizar la centralidad del hacer no es negar la importancia del pensamiento ni del lenguaje, sino simplemente verlos como parte del movimiento total de la negatividad práctica, de la proyección práctica más allá del mundo que existe hacia un mundo radicalmente diferente. Centrarse en el hacer es, simplemente, ver el mundo como lucha.

Se podría argumentar que debería pensarse en cambiar la sociedad no en términos de hacer sino en términos de no-hacer, de pereza, de rechazo al trabajo, de disfrute. "Seamos perezosos en todo, excepto en amar y en beber, excepto en ser perezosos". Lafargue comienza su obra *El derecho a la pereza* con esta cita³⁵, queriendo decir que no hay nada más incompatible con la explotación capitalista que la pereza defendida por Lessing. En la sociedad capitalista, sin embargo, la pereza implica un rechazo a hacer, una afirmación activa de una práctica alternativa. Hacer, en el sentido en que lo entendemos aquí, incluye la pereza y la prosecución del placer, prácticas que son negativas en una sociedad basada en su negación. En un mundo basado en una conversión del hacer en trabajo, puede verse el rechazo a hacer como una forma efectiva de resistencia.

El hacer humano implica proyección más allá y, por lo tanto, unidad de teoría y de práctica. Marx considera que la proyección más allá es una característica distintiva del hacer humano. "Una araña ejecuta operaciones que recuerdan a las de un tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que

Mallarmé, el pensamiento fue conducido de nuevo, y en forma violenta, hacia el lenguaje mismo, hacia su ser único y difícil. Toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja ahora en la pregunta: ¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud?" (Foucault, 1998a: 298).

³⁵ Lafargue (1999: 3) [N. del T.: En la edición en español cotejada no aparece la cita mencionada. Sí está como acápite al primer capítulo en la versión francesa: *Le droit à la paresse*, París, Máspero, 1965: 41]

antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente'.³⁶ La imaginación de la trabajadora y del trabajador es extática: al comienzo del proceso de trabajo proyecta más allá de lo que es hacia una otredad que puede ser. Esta otredad no existe sólo cuando es creada: ya existe, realmente, a la manera del subjuntivo, en la proyección del trabajador, de la trabajadora, en lo que lo hace ser humano y humana. El hacer del arquitecto o del maestro albañil no es negativo sólo en su resultado, sino en la totalidad del proceso: comienza y finaliza con la negación de lo que existe. Aunque fuera el peor de los arquitectos o de los maestros albañiles, su hacer es creativo.

Hasta donde sabemos, las abejas no gritan. No dicen: "¡No! Ya estamos hartas de reinas, ya estamos hartas de zánganos, crearemos una sociedad a la que nosotras, las trabajadoras, daremos forma, nos emanciparemos!". Su hacer no es un hacer que niega: simplemente reproduce. Nosotros, sin embargo, gritamos. Nuestro grito es una proyección más allá, la articulación de una otredad que puede ser. Si el nuestro va a ser algo más que un pulcro grito del estilo mira-cuán-rebelde-soy (lo que no es grito en absoluto), entonces debe implicar un hacer proyectado, el proyecto de hacer algo para cambiar aquello en contra de lo cual gritamos.³⁷ El grito y el hacer-que-es-un-ir-más-allá distinguen a los humanos de los animales. Los seres humanos (no así los animales), son extáticos, no existen sólo en, sino también en-contra-y-más-allá de sí mismos.

¿Por qué? No porque ir más allá sea parte de nuestra naturaleza humana sino simplemente porque gritamos. La negación no proviene de nuestra esencia sino de la situación en la que nos encontramos. No gritamos y empujamos más allá porque es propio de la naturaleza humana sino, por el contrario, porque estamos separados de lo que consideramos que es la humanidad. Nuestra negatividad no surge de nuestra humanidad sino de la negación de nuestra humanidad, del sentimiento de que la humanidad es todavía-no, de que es algo por lo que se debe pelear. Lo que nos obliga a centrarnos en el hacer no es la naturaleza humana sino el grito de nuestro punto de partida.³⁸

Tomar el hacer en lugar del ser, el hablar o el pensar como el eje de nuestro pensamiento tiene varias consecuencias. El hacer implica movimiento. Comenzar desde el hacer-como-ir-más-allá (y no sólo desde el laborioso hacer-corno-reproducción de la abeja) significa que todo (o por lo menos

³⁶ Marx (1990: 216).

³⁷ Entonces, ¿no existe diferencia entre decir "En el principio fue el grito" y, como dice Fausto, "En el principio era la acción"? La diferencia está en que la afirmación de Fausto sugiere la reflexión atenta de alguien que permanece fuera del proceso y llega a una conclusión, mientras que el énfasis en el grito es una reflexión más inmediata de (y no "sobre") la experiencia, el grito de alguien que estando perdido quiere encontrar una salida, no la conclusión pensada de alguien que, ya estando afuera, quiere explicar.

³⁸ ¿Significa esto que los seres humanos dejarían de ser extáticos en una sociedad comunista? Ciertamente no, porque no puede entenderse el comunismo como un estado del ser sino sólo como un proceso.

todo lo humano) está en movimiento, todo se está desarrollando, que no existe un "ser" o que, más bien, el ser sólo puede ser un devenir frustrado. La perspectiva del hacer-grito es inevitablemente histórica porque la experiencia humana sólo puede entenderse como un constante movimiento de ir más allá (o quizás un moverse más allá frustrado). Esto es importante porque si el punto de partida no es el hacer-grito (hacer-corno-negación) sino la palabra, el discurso o una comprensión positiva del hacer (como reproducción), entonces no existe posibilidad de comprender la sociedad de manera histórica: el movimiento de la historia se fragmenta en una serie de instantáneas, en una serie diacrónica, en una cronología. El llegar a ser se fragmenta en una serie de estados de ser.³⁹

Para decirlo en otras palabras: los seres humanos son sujetos, los animales no lo son. La subjetividad se refiere a la proyección consciente más allá de lo que existe, a la habilidad de negar lo que existe y de crear algo que todavía no existe. La subjetividad, el movimiento del grito-hacer, implica un movimiento en contra de los límites, de la contención, del encierro. El hacedor no es. No sólo eso, sino que hacer es movimiento en contra de la eseadad, en contra de aquello-que-es. Cualquier definición del sujeto es, por lo tanto, contradictoria o incluso violenta: el intento de inmovilizar aquello que es movimiento en contra de que se lo inmovilice. En los últimos años, la idea de que podemos comenzar a partir de la afirmación de que las personas son sujetos ha sido muy criticada, en especial por los teóricos asociados con el posmodernismo. La idea de persona como sujeto, se nos ha dicho, es una construcción histórica. Puede ser que sea así, pero nuestro punto de partida, el grito de total rechazo a aceptar la miseria de la sociedad capitalista, nos lleva inevitablemente a la noción de subjetividad. Negar la subjetividad humana es negar el grito o -lo que viene a ser lo mismo-, convertirlo en un grito de desesperanza. "¡Ja, ja!", se burlan: "Gritas como si fuera posible cambiar la sociedad de manera radical. Pero no existe posibilidad de cambio radical, no existe salida". Nuestro punto de partida vuelve imposible tal enfoque. El filo de nuestro "¡No!" es una espada que corta más de un nudo teórico.

El hacer es inherentemente social. Lo que hago siempre es parte de un flujo social del hacer en el que la condición previa de mi hacer es el hacer (o el haber hecho) de los otros, en el que el hacer de los otros proporciona los medios de mi hacer. El hacer es inherentemente plural, colectivo, coral, comunal. Esto no significa que todo hacer es (o incluso que debería ser)

³⁹ Así Foucault, por ejemplo, en el prefacio a la edición inglesa de *Las palabras y las cosas* (1973, xii) comenta que se ha criticado su trabajo por negar la posibilidad de cambio cuando, afirma, su "mayor preocupación ha tenido que ver con los cambios". El problema, sin embargo, es que su método le impide comprender el cambio como movimiento de manera tal que éste sólo puede aparecer como cambio diacrónico, como el cambio de una instantánea a otra. [N. del T.: Dicho comentario no se encuentra en la edición en español cotejada]

llevado adelante colectivamente. Más bien significa que es difícil concebir un hacer que no tenga como condición previa el hacer de los otros. Me siento frente a la computadora y escribo esto, aparentemente en un acto solitario individual, pero mi escribir es parte de un proceso social, es un plegarse de mi escribir con el escribir de otros (los mencionados en las notas y millones de otros) y también con el hacer de aquellos que diseñaron la computadora, los que la armaron, la empaquetaron, la transportaron, aquellos que instalaron la electricidad en la casa, aquellos que generaron la electricidad, aquellos que produjeron los alimentos que me dan la energía necesaria para escribir, y así sucesivamente. Existe una comunidad del hacer, una colectividad de hacedores, un flujo del hacer a través del tiempo y del espacio. El hacer pasado (el nuestro propio y el de los otros) se convierte en el presente en los medios del hacer. Cualquier acto, sin importar cuán individual parezca, es parte de un coro de haceres en el que toda la humanidad es el coro (aunque anárquico y discordante). Nuestros haceres están tan entrelazados que es imposible decir dónde termina uno y comienza el otro. Es claro que hay muchos haceres que a su vez no crean las condiciones para el hacer de otros, que no alimentan el flujo social del hacer como un todo: es posible, por ejemplo, que nadie lea jamás lo que ahora estoy escribiendo. Sin embargo, porque un hacer no se vuelque en el flujo social del hacer no deja de ser social. Mi actividad es social aunque nadie lea esto: es importante no confundir social con funcional.

Hablar del flujo social del hacer no es negar la materialidad de lo hecho. Cuando hago una silla, esa silla existe materialmente. Cuando escribo un libro, el libro existe como objeto. Tiene una existencia independiente de la mía y hasta puede seguir existiendo cuando yo ya no exista. En este sentido podría decirse que hay una objetivación de mi hacer subjetivo, que lo hecho adquiere una existencia separada del hacer, que se abstrae a sí mismo del flujo del hacer. Sin embargo, esto es verdad sólo si se ve mi hacer como un acto individual. Visto desde el flujo social del hacer, la objetivación de mi hacer subjetivo es, a lo sumo, efímera. La existencia de la silla como silla depende de que alguien se siente en ella, reincorporándola en el flujo del hacer. La existencia del libro como libro depende de que tú lo leas, del entrelazamiento de tu hacer (el leer) con mi hacer (el escribir) para reintegrar lo hecho (el libro) en el flujo social del hacer.⁴⁰

Cuando comprendemos el "nosotros gritamos" como un "nosotros gritamos" material, como un gritar-hacer, la nostredad (esa pregunta que resuena por las páginas de nuestro libro) cobra fuerza. El hacer, en otras palabras, es la constitución material del nosotros, el entrelazar consciente e inconsciente, planificado y sin planificar de nuestras vidas a lo largo del tiempo. Este entrelazamiento de nuestras vidas, este hacer colectivo,

⁴⁰ El tema de la objetivación y su importancia aparecerá nuevamente en otras partes de mi argumento.

implica, si se reconoce el flujo colectivo del hacer, un reconocimiento mutuo de cada uno de los otros como hacedor, como sujeto activo. Nuestro hacer individual recibe su validación social a partir de su reconocimiento como parte del flujo social.

III

Para comenzar a pensar en el poder y en cambiar el mundo sin tornar el poder (o, incluso, en otra cosa cualquiera), debemos partir desde el hacer. El hacer implica ser capaz de hacer. El grito no tiene significado sin el hacer y el hacer es inconcebible a menos que seamos capaces de hacer. Si se nos priva de nuestra capacidad de hacer o, más bien, si se nos priva de nuestra capacidad de proyectar-más-allá-y-hacer, de nuestra capacidad de hacer negativamente, extáticamente, entonces se nos priva de nuestra humanidad, nuestro hacer es reducido (y nosotros también) al nivel de una abeja. Si somos privados de nuestra capacidad-de-hacer, entonces nuestro grito se convierte en un grito de desesperanza.

El poder, en primer lugar, es simplemente eso: facultad⁴¹, capacidad de hacer, la habilidad para hacer cosas. El hacer implica poder, poder-hacer. En este sentido, es común que utilicemos "poder" para referirnos a algo bueno: me siento poderoso, me siento bien. El pequeño tren protagonista del relato infantil⁴² que dice: "Pienso que puedo, pienso que puedo", a medida que trata de alcanzar la cima de la montaña, tiene una creciente sensación de su propio poder. Vamos a una buena reunión política y nos marchamos con una sensación intensificada de nuestro poder. Leemos un buen libro y nos sentimos fortalecidos. El movimiento feminista ha dado a las mujeres mayor sensación de su propio poder. Poder, en este sentido, puede entenderse como "poder-para", poder-hacer.

El poder-hacer, debemos volver a enfatizar, es siempre poder social, aunque puede no parecerlo. El relato del pequeño tren presenta el poder-hacer como un asunto de determinación individual, pero de hecho éste nunca es el caso. Nuestro hacer es siempre parte del flujo social de hacer, aun cuando aparezca como un acto individual. Nuestra capacidad de hacer es siempre un entrelazamiento de nuestra actividad con la actividad anterior o actual de otros. Nuestra capacidad de hacer siempre es el resultado del hacer de los otros.

El poder-hacer, por lo tanto, nunca es individual: siempre es social. No se puede pensar que existe en un estado puro, immaculado, porque su existencia siempre será parte de la manera en que se constituya la socialidad, de la manera en la que se organice el hacer. El hacer (y el poder-hacer) siempre es parte de un flujo social, pero ese flujo se constituye de distintas maneras.

⁴¹ En varios idiomas "poder" es tanto sustantivo como verbo: poder, *pouvoir*, *potere*, *Vermögen*.

⁴² Piper (1992).

Cuando el flujo social del hacer se fractura ese poder-hacer se transforma en su opuesto, en poder-sobre.

El flujo social se fractura cuando el hacer mismo se rompe.⁴³ El hacer-como-proyección-más-allá se rompe cuando algunas personas se apropian de la proyección-más-allá del hacer (de la concepción) y comandan a otras para que ejecuten lo que ellas han concebido.⁴⁴ El hacer se ha fragmentado en tanto el "poderoso" concibe pero no ejecuta, mientras que los otros ejecutan pero no conciben. El hacer se rompe en la medida en que los "poderosos" separan lo hecho respecto de los hacedores y se lo apropian. El flujo social se rompe en la medida en que los "poderosos" se presentan a sí mismos como los hacedores individuales mientras que el resto, simplemente, desaparece de la escena. Si pensamos en los hombres "poderosos" de la historia, en Julio César, Napoleón o Hitler, por ejemplo, entonces el poder aparece como el atributo de un individuo. Pero, por supuesto, el poder que tenían para hacer cosas no era la habilidad para hacerlas por sí mismos, sino para comandar a otros para hacer lo que ellos deseaban que hicieran. El "nosotros" del hacer aparece como un "yo" o como un "él" (más a menudo un "él" que un "ella"): César hizo esto, César hizo lo otro. El "nosotros" es ahora un "nosotros" antagónico, dividido entre los dominadores (los sujetos visibles) y los dominados (los sujetos invisibles desubjetivados). El poder-hacer ahora se convierte en poder-sobre, en una relación de poder sobre los otros. Estos otros carecen de poder (o aparentemente no lo tienen), estamos privados de nuestra capacidad para realizar nuestros propios proyectos, ya que pasamos nuestros días realizando los proyectos de aquellos que ejercen el poder-sobre.

Para la mayoría de nosotros, entonces, el poder se convierte en su opuesto. El poder no significa nuestra capacidad-de-hacer sino nuestra incapacidad de-hacer. No significa la afirmación de nuestra subjetividad sino su destrucción. La existencia de relaciones de poder no significa la capacidad de obtener algún bien futuro, sino lo contrario: la incapacidad de obtenerlo⁴⁵, la incapacidad de realizar nuestros propios proyectos, nuestros propios sueños. No se trata de que dejamos de proyectar, de que dejamos de soñar, sino de que a menos que los proyectos y los sueños se recorten para que coincidan con la "realidad" de las relaciones de poder (y

⁴³ Bublitz (1998: 22) presenta una idea muy similar: "La creación es como un río. Continúa fluyendo en la medida en que haya agua en su lecho. Aunque construyas presas, diques o esclusas en su camino, seguirá siendo un río. Aunque le robes su libertad, el agua continuará fluyendo, empujando hacia adelante. Pero no lo hará como antes, ondulando libremente, en un proceso en el que el paisaje y el río se dan forma mutuamente en una conversación que les es propia".

⁴⁴ Con respecto a la ruptura entre concepción y ejecución, véase Sohn-Rethel (1980).

⁴⁵ Véase la definición de poder de Hobbes en el *Leviatán*: "El poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro" (1983: 99). Para el análisis de las discusiones contemporáneas sobre poder en la corriente principal de la teoría social véase MacKenzie (1999).

habitualmente esto se logra, si es que es que se lo hace en alguna medida, por medio de la experiencia más amarga), se frustran. Para aquellos que no tienen los medios para comandar a los otros el poder es frustración. La existencia del poder hacer como poder-sobre significa que la inmensa mayoría de los hacedores son convertidos en objetos del hacer, su actividad se transforma en pasividad, su subjetividad en objetividad.⁴⁶

Mientras que el poder-hacer es un proceso de unir, el unir mi hacer con el hacer de los otros, el ejercicio del poder-sobre es separación. El ejercicio del poder-sobre separa la concepción de la ejecución, lo hecho del hacer, el hacer de una persona del de la otra, el sujeto del objeto. Aquellos que ejercen el poder-sobre son "separadores"⁴⁷ que disocian lo hecho respecto del hacer y los hacedores respecto de los medios de hacer.

El poder-sobre es la ruptura del flujo social del hacer. Aquellos que ejercen el poder sobre la acción de los otros les niegan la subjetividad, niegan la parte que les corresponde en el flujo del hacer, los excluyen de la historia. El poder-sobre rompe el reconocimiento mutuo: aquellos sobre los que se ejerce el poder no son reconocidos (y los que ejercen el poder no son ser reconocidos por nadie a quien no reconozcan valor suficiente como para otorgar reconocimiento).⁴⁸ Se priva al hacer de los hacedores de su validación social: nosotros y nuestro hacer nos volvemos invisibles. La historia se convierte en la historia de los poderosos, en la de aquellos que les dicen a los otros qué hacer. El flujo del hacer se convierte en un proceso antagónico en el que se niega el hacer de la mayoría, en el que algunos pocos se apropian del hacer de la mayoría. El flujo del hacer se convierte en un proceso fragmentado.

La ruptura del hacer siempre implica la fuerza física o su amenaza. Siempre existe la amenaza: "Trabaja para nosotros, de lo contrario morirás o sufrirás un castigo físico". Si la dominación consiste en que al hacedor se le robe lo hecho, ese robo es, necesariamente, un robo a mano armada. Pero lo que hace posible el uso de la amenaza o de la fuerza física es su estabilización o institucionalización en diversas formas, hecho que es crucial entender para comprender la dinámica y la debilidad del poder-sobre.

En las sociedades precapitalistas, el poder-sobre se establece sobre la base de una relación personal entre el dominador y el dominado. En la sociedad esclavista, el ejercicio del poder-sobre se institucionaliza en torno a la idea de que algunas personas (aquellas a las que se les niega la calidad de tales)

⁴⁶ Acerca de la actividad enajenada del trabajador en el capitalismo Marx afirma: "Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como una actividad extraña, que no le pertenece, el hacer como padecer, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (y qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él" (Marx, 1984: 110).

⁴⁷ Debord (1995: 20), quien caracteriza el capitalismo como la "sociedad del espectáculo" afirma: "La separación es el alfa y omega del espectáculo".

⁴⁸ Tal como Hegel señala en la Fenomenología del espíritu, (1985: 113 y ss.).

son propiedad de otras. En las sociedades feudales, la idea de que las personas se ordenan según una jerarquía de origen divino da forma al comando de unos sobre otros. La naturaleza personal de la relación de poder-sobre significa que el uso de la fuerza o su amenaza están siempre directamente presentes en la relación de dominación misma. El rechazo a trabajar siempre es un acto de rebelión personal contra el que lo posee a uno o contra el señor y ese poseedor o señor puede castigar ese acto de rebelión.

En la sociedad capitalista (que es la que más nos interesa dado que en ella vivimos y contra ella gritamos), la estabilización de la autoridad de algunas personas sobre otras en un "derecho" no se basa en la relación directa entre el dominador y el hacedor sino en la relación entre el dominador y lo hecho. En ella los hacedores han ganado la libertad personal respecto de los dominadores, pero todavía se encuentran en una posición de subordinación por la fractura del flujo colectivo del hacer. El capital se basa en el congelamiento del hacer pasado de las personas en propiedad. Dado que el hacer pasado es la condición previa del hacer presente, el congelamiento y la apropiación del hacer pasado separa la condición previa del hacer presente de aquel hacer, la constituye como un "medio de hacer" (más familiarmente conocido como un "medio de producción") identificable. Así, los siervos y los esclavos liberados lo han sido en un mundo en el que la única manera en la que pueden tener acceso a los medios del hacer (y, por lo tanto, a los medios de vivir) es vendiendo su capacidad-de-hacer (su poder-hacer, transformado ahora en poder-para-trabajar o fuerza-de-trabajo) a aquellos que "poseen" los medios para hacer. De ninguna manera su libertad los libera de que estén subordinados a las órdenes de los otros. Eso es el capital: la afirmación del comando de otros sobre la base de la "propiedad" de lo hecho y/ en consecuencia, de los medios de hacer, la condición previa del hacer de aquellos otros a los que se comanda. Toda sociedad de clases implica la separación de lo hecho (o de parte de lo hecho) respecto del hacer y de los hacedores, pero en el capitalismo esa separación se convierte en el único eje de dominación. Existe una rigidización peculiar de lo hecho, una separación peculiarmente radical de lo hecho respecto del hacer. Si, desde la perspectiva del flujo social del hacer, la objetivación de lo hecho es fugaz, es superada inmediatamente por medio de la incorporación de lo hecho en el flujo del hacer, el capitalismo depende de lograr que dicha objetivación sea duradera, de convertir lo hecho en un objeto, de convertirlo en una cosa aparte, en algo que puede definirse como propiedad. El capitalismo, así, implica una nueva definición de "sujeto" y de "objeto" en la que el objeto es separado duradera y rígidamente del hacer del sujeto.⁴⁹

⁴⁹ No hay, entonces, distinción clara que hacer entre alienación y objetivación. Tanto Adorno como el último Lukács insisten en ella, casi podría vérsela como la forma que tienen de protegerse de las

Esto no significa que el capitalismo constituye al sujeto y al objeto. La subjetividad es inherente a la negatividad (el grito) y la negatividad es inherente a cualquier sociedad (ciertamente, a cualquiera en la que el hacer de unos esté subordinado a otros). Sin embargo, bajo el capitalismo la separación entre sujeto y objeto, entre hacedor y hecho, adquiere un nuevo significado, lo que conduce hacia una nueva definición y una nueva conciencia de subjetividad y objetividad, a una distancia y un antagonismo nuevos entre sujeto y objeto. Así, en lugar de que el sujeto sea el producto de la modernidad, más bien la modernidad expresa la conciencia de la nueva separación entre sujeto y objeto que es inherente al hecho de centrar la dominación social en lo hecho.⁵⁰

Otra manera de formular lo mismo es que existe una separación de la constitución del objeto respecto de su existencia. Lo hecho ahora existe en una autonomía duradera respecto del hacer que lo constituyó. Mientras que desde la perspectiva del flujo social del hacer la existencia de un objeto es meramente un momento fugaz en el flujo de la constitución subjetiva (o hacer), el capitalismo depende de la conversión de ese momento fugaz en una objetivación duradera. Pero, por supuesto, dicha autonomía duradera es una ilusión, una ilusión muy real. La separación de lo hecho respecto del hacer es una ilusión real, un proceso real en el que lo hecho, sin embargo, nunca deja de depender del hacer. Asimismo, la separación de la existencia respecto de la constitución es una ilusión real, un proceso real en el que la existencia nunca deja de depender de la constitución. La definición de lo hecho como propiedad privada es la negación de la socialidad del hacer, pero esto también es una ilusión real, un proceso real en el que la propiedad privada nunca deja de depender de la socialidad del hacer. La ruptura del hacer no significa que el hacer deja de ser social sino simplemente que se convierte en indirectamente social.

El capital no se basa en la propiedad de las personas sino en la propiedad de lo hecho y, sobre esta base, del repetido comprar el poder-hacer de las personas. Dado que no hay propiedad de las personas, ellas muy fácilmente pueden rechazar tener que trabajar para otros sin sufrir un castigo inmediato. El castigo proviene más bien del hecho de ser separadas de los medios de hacer (y de supervivencia). El uso de la fuerza no proviene entonces de la relación directa entre capitalista y trabajadora o trabajador. La fuerza, en primer lugar, no se centra en el hacedor sino en lo hecho: su centro es la protección de la propiedad, la protección de la propiedad de lo

consecuencias de sus propias teorías (lo que resulta muy explícito en el caso de Lukács). Véase el Prefacio de Lukács a la edición de 1967 de *Historia y conciencia de clase* (1985: xxiv y ss.).

⁵⁰ Como dice Adorno (1993) la separación de sujeto y objeto es "al mismo tiempo real e ilusoria. Verdadera, porque en el reino cognitivo sirve para expresar la separación real, la dicotomía de la condición humana, un desarrollo coercitivo. Falsa, porque la separación resultante no debe ser hipostasiada ni transformada mágicamente en una invariante". Citado por Jay (1988: 54).

hecho. No la ejerce el propietario individual de lo hecho porque eso sería incompatible con la naturaleza libre de la relación entre el capitalista y la trabajadora o el trabajador, sino una instancia separada responsable de proteger la propiedad de lo hecho: el Estado. La separación de lo económico y lo político (y la constitución de lo "económico" y lo "político" por esta separación) es, por lo tanto, central para el ejercicio de la dominación bajo el capitalismo. Si la dominación siempre es un proceso de robo a mano armada, lo peculiar del capitalismo es que la persona que tiene las armas está separada de aquella que comete el robo y simplemente supervisa que el robo se realice conforme a la ley. Sin esta separación, la propiedad de lo hecho (como opuesta a la posesión meramente temporal) y, por lo tanto, el capitalismo mismo, serían imposibles. Esto es importante para la discusión sobre el poder, porque la separación de lo económico y lo político hace aparecer a lo político como el reino del ejercicio del poder (dejando a lo económico como una esfera "natural" fuera de cuestionamiento), cuando de hecho el ejercicio del poder (la conversión del poder-hacer en poder-sobre) ya es inherente a la separación de lo hecho respecto del hacer y, por lo tanto, a la constitución misma de lo político y lo económico como distintas formas de relaciones sociales.⁵¹

La conversión del poder-hacer en poder-sobre siempre implica la fractura del flujo del hacer, pero en el capitalismo, en grado mayor que en cualquier otra sociedad anterior, la fractura del flujo social del hacer es el principio sobre el cual se construye la sociedad. El que la propiedad de lo hecho sea el eje sobre el que descansa el derecho a comandar el hacer de los otros coloca a la ruptura del flujo del hacer en el centro de cada aspecto de las relaciones sociales.

La ruptura del flujo social del hacer es la ruptura de todo.⁵² De manera más obvia, la ruptura del hacer rompe el nosotros colectivo. La colectividad se divide en dos clases de personas: aquellas que, en virtud de su propiedad de los medios de hacer, comandan a otras a que hagan y aquellas que, en virtud de que están privadas del acceso a los medios de hacer, hacen lo que las otras les dicen que hagan. Esa proyección que distingue a las personas de las abejas ahora está monopolizada por la primera de las clases, la de los propietarios de los medios de hacer. En aquellos a los que se les dice qué hacer, la unidad de proyección-y-hacer, que distingue al peor de los arquitectos de la mejor de las abejas, está quebrada. En otras palabras, su humanidad está quebrada, negada.

⁵¹ Véase Pashukanis (1976), Holloway y Picciotto (1994), (1978).

⁵² En Marx, la fragmentación del flujo del hacer se aborda de dos maneras diferentes. En los *Manuscritos*, por medio de una discusión del capital (la relación antagónica de comando). En *El capital*, por medio de una discusión de la mercancía. Sin embargo, ambos enfoques no son incompatibles, dado que Marx aclara que el desarrollo completo de la producción de la mercancía presupone relaciones capitalistas de producción.

Los capitalistas (o mejor dicho, no tanto los capitalistas sino la perversa relación del capital) se apropian de la subjetividad (unidad de proyectar-y-hacer). Los hacedores, privados de la unidad de proyectar-hacer, pierden su subjetividad, quedan reducidos al nivel de las abejas. Se convierten en sujetos objetivados. Pierden también su colectividad, su nostredad: se nos fragmenta en una multitud de yoes, o, lo que es peor aún, en una multitud de yoes, de tú, de él, de ella y de ellos. Una vez que el flujo social de hacer se rompe, también se rompe la nostredad que teje.

La ruptura entre la proyección y el hacer es también una ruptura entre los hacedores y el hacer. Los no hacedores (los que comandan el hacer) prescriben el hacer de manera tal que, para aquellos que lo realizan, el hacer se convierte en un acto ajeno (impuesto externamente). Su hacer es transformado de activo en pasivo, en sufrido o ajeno. El hacer se convierte en trabajo enajenado.⁵³ El hacer que no está comandado de manera directa por los otros se separa del hacer enajenado y se considera menos importante: "¿Y tú qué haces? Oh, yo no hago nada. Sólo soy un ama de casa".

La separación entre hacedor y hacer, entre hacer y hecho, es acumulativa. El control que los capitalistas ejercen sobre lo hecho (y, por lo tanto, sobre los medios del hacer) crece y crece, se acumula y se acumula. El hecho de que el dominio capitalista se centre en lo hecho en lugar de centrarse en los hacedores significa que es ilimitadamente voraz, en una forma en que no lo es la dominación centrada en el hacedor (como en el esclavismo o el feudalismo). "¡Acumulad! ¡Acumulad! ¡He ahí a Moisés y los profetas!".⁵⁴ El impulso sin fin a incrementar la acumulación cuantitativa de lo hecho (trabajo enajenado muerto, capital) hace que el propietario de lo hecho imponga un ritmo cada vez más veloz del hacer y una apropiación siempre más desesperada del producto del hacer. Lo hecho domina cada vez más al hacer y al hacedor.

La cristalización de lo que-ha-sido-hecho en una "cosa" despedaza el flujo del hacer en un millón de fragmentos. La coseidad niega la primacía del hacer (y, por lo tanto, de la humanidad). Cuando utilizamos una computadora, pensamos en ella como en una cosa, no como en la unión de

⁵³ Utilizo el término "trabajo enajenado" para hacer referencia al hacer enajenado. (*I use the term "labour" to refer to alienated doing*). [N. del T: En español resulta difícil conservar en el único término "trabajo" los matices que se expresan, en inglés, en los distintos términos *work* y *labour*. El término *labour*, según el Oxford English Dictionary, implica una idea de esfuerzo (mental y físico) que no está presente en el término *work*. Tal idea de esfuerzo se profundiza en otros términos de uso menos común (*travail, toil, drudgery*). (O. Neff, Walter: *El trabajo, el hombre y la sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1972, pág. 98 Y ss.). En español, el término "labor" se asocia a labores de cosido o bordado (labores blancas), labores domésticas, labores propias del género, etc. (Cf. Moliner, María: *Diccionarios de uso del español*, Madrid, Gredas, eds. varias). Para conservar el sentido otorgado por el autor, utilizaremos "trabajo" para *work* y "trabajo enajenado" para *labour*]

⁵⁴ Marx (1990: 735).

nuestra escritura con el flujo del hacer que la ha creado:.. La coseidad es una amnesia cristalizada.⁵⁵ Se olvida el hacer que creó la cosa (no sólo ese hacer específico, sino el flujo total del hacer del que esa cosa es parte). La cosa ahora se yergue allí por sí misma como una mercancía a ser vendida, con su propio valor. El valor de la mercancía es la declaración de su autonomía respecto del hacer. Se olvida el hacer que la creó, se fuerza a permanecer encubierto el flujo colectivo del hacer del cual es parte, se lo convierte en una corriente subterránea. El valor adquiere vida por sí mismo. El rompimiento del flujo del hacer se lleva hasta sus últimas consecuencias. El hacer es empujado bajo la superficie y, con él, también los hacedores. Pero hay algo más: la fragmentación en la que se basa el poder-sobre también hace a un lado a aquellos que ejercen dicho poder. En la sociedad capitalista el sujeto no es el capitalista. No es el capitalista el que toma las decisiones, el que da forma a lo que se hace. El sujeto es el valor. El sujeto es el capital, el valor acumulado. Aquello que el capitalista "posee", el capital, ha hecho a un lado a los capitalistas. Ellos son capitalistas sólo en la medida en que son sirvientes fieles del capital. La importancia misma de la propiedad se pierde en el trasfondo. El capital adquiere dinámica por sí mismo y los miembros dirigentes de la sociedad son, simplemente, sus sirvientes más leales, sus cortesanos más serviles.⁵⁶ La ruptura del flujo del hacer se lleva hasta sus más absurdas consecuencias. El poder-sobre se separa del poderoso. El hacer se niega y la negación cristalizada del hacer, el valor, domina el mundo.

En lugar de que sea el hacer lo que entrelaza nuestras vidas, ahora es su negación, el valor en la forma de su equivalente universal y visible, el dinero, lo que las entrelaza, o más bien, lo que separa nuestras vidas en partes y las vuelve a unir en un todo resquebrajado.

IV

El poder-hacer es inherentemente social y es transformado en su opuesto, poder-sobre, por la forma de su socialidad. Nuestra capacidad de hacer es inevitablemente parte del flujo social del hacer, aunque la fractura de este flujo subordina esta capacidad a fuerzas que no controlamos.

El hacer, entonces, existe antagónicamente, como un hacer que se vuelve contra sí mismo, como un hacer dominado por lo hecho, como un hacer enajenado respecto del hacedor. La existencia antagónica del hacer puede formularse de diversas maneras: como un antagonismo entre el poder-hacer y el poder-sobre, entre el hacer y el trabajo enajenado, entre lo hecho y el capital, entre la utilidad (el valor de uso) y el valor, entre el flujo social del hacer y la fragmentación. En cada caso existe un antagonismo binario entre

⁵⁵ Véase Horkheimer y Adorno (1987: 288): "Toda cosificación es un olvido".

⁵⁶ Esto se aplica no sólo a los capitalistas mismos sino también a los políticos, a los funcionarios públicos, a los profesores, etc.

el primero y el último componente de cada formulación, pero este antagonismo no es externo. En cada caso, el primero existe como el último: el último es el modo de existencia o la forma del primero. En cada caso, el último niega al primero, de manera tal que el primero existe en el modo de la negación.⁵⁷ En cada caso el contenido (el primero), es dominado por su forma, pero existe en una tensión antagónica con ella. Esta dominación de la forma sobre el contenido (del trabajo enajenado sobre el hacer, del capital sobre lo hecho y así sucesivamente) es la fuente de esos horrores contra los que gritamos.

Pero ¿qué estado tiene lo que existe en la forma de ser negado? ¿Existe en realidad? ¿Dónde se encuentra el poder-hacer? ¿Dónde se encuentra el hacer que no está enajenado? ¿Dónde se encuentra el flujo social del hacer? ¿Tienen algún tipo de existencia separada de las formas en las que existen actualmente? ¿No será que no son más que meras ideas o ecos románticos de una Edad de Oro imaginaria? Ciertamente no pensamos en ellos como quien propone el regreso a una edad pasada: si es que alguna vez hubo una edad dorada del hacer libre (un comunismo primitivo) realmente ahora no nos importa. No apuntan hacia el pasado sino hacia un futuro posible: un futuro cuya posibilidad depende de su existencia real en el presente. Lo que existe en la forma de ser negado existe, por lo tanto e inevitablemente, en la rebelión contra su negación. No existe un hacer no enajenado en el pasado, tampoco puede existir, a la manera hippie, en un idilio presente: sin embargo, existe, de manera crítica, como antagonismo presente con su negación, como una proyección-más-allá-de-su-negación-hacia-un-mundo-diferente presente, como un todavía-no existente en el presente.⁵⁸ Lo que existe en la forma de ser negado es la substancia de lo extático, la materialidad del grito, la verdad que nos permite hablar del mundo que existe diciendo que es falso.

Pero hay más que eso. El poder-hacer existe en la forma de poder-sobre, en la forma, por lo tanto, de ser negado. No sólo existe como rebelión en contra de su negación, existe también como sustrato material de la negación. La negación no puede existir sin lo negado. Lo hecho depende del hacer.⁵⁹ El propietario de lo hecho depende del hacedor. No importa cuánto lo hecho niegue la existencia del hacer, como en el caso del valor o del capital, no existe manera en la que lo hecho pueda existir sin el hacer. No importa cuánto lo hecho domine el hacer, depende absolutamente de ese hacer para su existencia. Los dominadores, en otras palabras, siempre dependen de aquellos a los que dominan. El capital depende absolutamente del trabajo enajenado que lo crea (y, por lo tanto, de la transformación

⁵⁷ Sobre esto véase Gunn (1992: 14): "La estasis existe, en la concepción marxista, pero existe como lucha que subsiste enajenada mente, es decir, *en el modo de ser negada*" (Cursivas en el original).

⁵⁸ Sobre la existencia presente del todavía-no, véase Bloch (1993).

⁵⁹ Éste es el núcleo de la teoría del valor trabajo de Marx.

previa del hacer en trabajo enajenado). Lo que existe depende para su existencia de lo que existe sólo bajo la forma de su negación. Ésta es la debilidad de cualquier sistema de dominio y la clave para comprender su dinámica. Ésta es la base de la esperanza.

"Poder", entonces, es un término confuso que oculta un antagonismo (y lo hace de manera tal que refleja el poder del poderoso). Se lo utiliza en dos sentidos muy diferentes: como poder-hacer y como poder-sobre. En inglés, este problema a veces se resuelve tomando términos de otros idiomas y planteando una distinción entre *potentia* (poder-hacer) y *potestas* (poder-sobre).⁶⁰

Sin embargo, si se plantea la distinción en estos términos, puede pensarse que solamente se señala una mera diferencia cuando lo que está en cuestión es un antagonismo o, más bien, una metamorfosis antagónica. El poder-hacer existe como poder-sobre, pero el poder-hacer está sujeto a y en rebelión contra el poder-sobre, y el poder-sobre no es nada más que la metamorfosis del poder-hacer y, por lo tanto, absolutamente dependiente de él.

La lucha del grito es la lucha para liberar el poder-hacer del poder-sobre, la lucha para liberar el hacer del trabajo enajenado, para liberar la subjetividad de su objetivación. En esta lucha es crucial ver que no se trata de un asunto de poder contra poder, de semejante contra semejante. No es una lucha simétrica. La lucha para liberar el poder-hacer del poder-sobre es la lucha por la reafirmación del flujo social del hacer, contra su fragmentación y negación. De un lado se encuentra la lucha para volver a entrelazar nuestras vidas sobre la base del reconocimiento mutuo de nuestra participación en el flujo colectivo del hacer; del otro, está el intento de imponer la fragmentación en tal flujo una y otra vez, de imponer la negación de nuestro hacer. Desde la perspectiva del grito, el aforismo leninista de que el poder es asunto de saber quién pega a quién resulta absolutamente falso, y también lo es la afirmación maoísta de que el poder proviene del cañón de un fusil: el poder-sobre proviene del cañón de un fusil, el poder-hacer no. La lucha por liberar el poder-hacer no es la lucha para construir un contra-poder, sino más bien un *anti*-poder, algo completamente diferente del poder-sobre. Los conceptos de revolución que se concentran en tomar el poder habitualmente se centran en la noción de contra-poder. La estrategia consiste en construir un contra-poder, un poder que pueda oponerse al poder dominante. A menudo el movimiento revolucionario se ha construido como una imagen especular del poder, ejército contra ejército, partido contra partido, con el resultado de que el poder se reproduce dentro de la revolución misma. El anti-poder entonces,

⁶⁰ Lo mismo puede señalarse en términos de la distinción que existe entre *puissance* y *pouvoir* o entre Vermögen y Macht.

no es un contra-poder sino algo mucho más radical: es la disolución del poder-sobre, la emancipación del poder-hacer. Éste es el gran, absurdo e inevitable desafío del sueño comunista: crear una sociedad libre de relaciones de poder por medio de la disolución del poder-sobre. Este proyecto es mucho más radical que cualquier idea de revolución basada en la conquista del poder y, al mismo tiempo, mucho más realista.

El anti-poder se opone fundamentalmente al poder-sobre no sólo en el sentido de que es un proyecto radicalmente diferente/ sino también porque existe en constante conflicto con el poder-sobre. El intento de ejercer el poder-hacer de una manera que no implique el ejercicio del poder sobre los otros inevitablemente entra en conflicto con el poder-sobre. *Potentia* no es una alternativa a *potestas* que, sencillamente, puede coexistir de manera pacífica con ella. Podría parecer que simplemente podemos cultivar nuestro propio jardín, crear nuestro propio mundo de relaciones amorosas, rechazar el ensuciarnos las manos con la inmundicia del poder, pero esto es una ilusión. No existe la inocencia y esta verdad adquiere creciente intensidad. El ejercicio de un poder-hacer que no se centre en la creación de valor sólo puede existir en antagonismo con el poder-sobre, como lucha. Esto no se debe al carácter del poder-hacer (que no es inherentemente antagónico) sino a la naturaleza voraz, al "hambre canina"⁶¹ del poder-sobre. El poder-hacer, si no se sumerge en el poder-sobre, puede existir, abierta o latentemente, sólo como poder-contra o anti-poder.

Es importante enfatizar el antagonismo del poder-hacer en el capitalismo, porque la mayor parte de las discusiones de la corriente principal de la teoría social pasa por alto la naturaleza antagónica del desarrollo del propio potencial. Pasa por alto la naturaleza antagónica del poder y supone que la sociedad capitalista proporciona la oportunidad para desarrollar al máximo el potencial humano (el poder-hacer). El dinero, cuando se le otorga alguna relevancia (aunque, sorprendentemente, no se lo suele mencionar en las discusiones sobre el poder, presumiblemente sobre la base de que el dinero es tema de la economía y el poder lo es de la sociología), en general es visto en términos de desigualdad (acceso desigual a los recursos, por ejemplo) en lugar de en términos de comando. El poder-hacer, se supone, ya está emancipado.

Lo mismo puede decirse con respecto a la subjetividad. El hecho de que el poder-hacer pueda existir solamente como antagonismo con el poder-sobre (como anti-poder) significa por supuesto que, bajo el capitalismo, la subjetividad sólo puede existir de manera antagónica, en oposición a su propia objetivación. Tratar al sujeto como ya emancipado, como hace la mayor parte de las corrientes teóricas principales, es confirmar la objetivación presente del sujeto como subjetividad, como libertad. Muchos

⁶¹ Marx (1990: 283).

de los ataques que los estructuralistas o los posmodernos realizan contra la subjetividad pueden entenderse, quizás, en este sentido, como ataques a una idea falsa de una subjetividad emancipada (y por lo tanto autónoma y coherente).⁶² Defender aquí la inevitabilidad de tomar a la subjetividad como nuestro punto de partida no es abogar por una subjetividad coherente o autónoma. Por el contrario, el hecho de que la subjetividad pueda existir sólo en antagonismo con su propia objetivación significa que es despedazada por esa objetivación y su lucha contra ella.

Este libro contiene un análisis del absurdo y sombrío mundo del anti-poder. Es sombrío y absurdo simplemente porque en el mundo de la ciencia social ortodoxa (la sociología, la ciencia política, la economía y otras), el poder es un supuesto tan fuerte que no permite ver ninguna otra cosa. En la ciencia social que busca explicar el mundo como es, mostrar cómo funciona, el poder es la piedra fundamental de todas las categorías de manera tal que, a pesar de (e incluso a causa de) su proclamada neutralidad, esta ciencia social participa activamente de la separación entre sujeto y objeto que es la substancia del poder. A nosotros, el poder nos interesa sólo en la medida en que nos ayuda a comprender el desafío del anti-poder: estudiar el poder por sí mismo, abstrayéndolo del desafío que implica el anti-poder y de su proyecto, no puede hacer más que reproducir el poder.

V

Hemos presentado el tema del poder en términos de un antagonismo binario entre el hacer y lo hecho en el cual lo hecho, en la forma del capital (aparentemente controlado por, pero de hecho en control de los capitalistas), subordina todo el hacer de manera cada vez más voraz, con el único propósito de su propia expansión.

Pero ¿no es esto demasiado simple? ¿No es mucho más compleja que esto la cuestión del poder? ¿Qué sucede con la manera en la que los doctores tratan a sus pacientes, los maestros a sus estudiantes, los padres a sus hijos? ¿Qué sucede con el trato que los blancos dan a los negros? ¿Y qué con la subordinación de las mujeres a los hombres? ¿No es demasiado simplista,

⁶² Véase Ashe (1999: 92 - 93): "Desde la contribución de Kant, la idea de que existen ciertas características fundamentales de la subjetividad que pertenecen a su esencia y que están prefijadas ha estado en los cimientos de gran parte de la tradición filosófica de Occidente... Los contemporáneos opositores a este punto de vista reformulan idea de sujeto como producto de la cultura, la ideología y el poder. En lugar de ver a la subjetividad como algo autónomo y establecido, ven al sujeto como algo abierto, inestable y que apenas se mantiene unido". El problema, sin embargo, no es negar la importancia de la subjetividad sino rescatar la subjetividad del influjo del Sujeto idealizado. O, como afirma Adorno (utilizando en sentido inverso los términos "sujeto" y "subjetividad"): "Desde que el autor se atrevió a confiar en sus propios impulsos mentales, sintió como propia la tarea de quebrar con la fuerza del sujeto el engaño de una subjetividad constitutiva" (1986: 8).

demasiado reduccionista decir que el poder es capital y que el capital es poder? ¿No existen distintos tipos de poder?

Foucault, en particular, sostiene que es un error pensar en el poder en términos de un antagonismo binario, que debemos pensar en él más bien en términos de una "multiplicidad de relaciones de fuerza".⁶³ A la multiplicidad de relaciones de poder corresponde entonces una multiplicidad de resistencias que "están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo: alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder".⁶⁴

En términos de nuestro grito, esto sugeriría una multiplicidad sin fin de gritos. Y efectivamente es así: gritamos de diferentes maneras y por distintas razones. Desde el comienzo de nuestro argumento se ha enfatizado que la nostredad del "nosotros gritamos" es una pregunta central en este libro, no una simple afirmación de identidad. ¿Por qué, entonces, insistir en la naturaleza binaria de un avasallante antagonismo entre el hacer y lo hecho? No puede ser cuestión de una defensa abstracta de un enfoque marxista (lo que carecería de sentido). Tampoco es, en ningún sentido, la intención de imponer una única identidad o unidad sobre la manifiesta multiplicidad de la resistencia, la intención de subordinar toda la variedad de resistencias a la unidad a priori de la Clase Trabajadora. Tampoco puede tener que ver con enfatizar el papel empírico de la clase trabajadora y su importancia por sobre " otras formas de lucha".

A fin de explicar nuestra insistencia en la naturaleza binaria del antagonismo de poder (o, dicho en términos más tradicionales, nuestra insistencia en un análisis en términos de clase), es necesario volver sobre nuestros pasos. El punto de partida de nuestro argumento aquí no es la necesidad de comprender la sociedad o de explicar cómo funciona. Nuestro punto de partida es mucho más penetrante: el grito, el impulso de cambiar la sociedad de manera radical. Es desde esta perspectiva que nos preguntamos cómo funciona la sociedad. Este punto de partida nos condujo a poner la pregunta por el hacer en el centro de nuestra discusión y esto, a su vez, nos condujo al antagonismo entre el hacer y lo hecho.

Obviamente, otras perspectivas son posibles. Es más común comenzar de manera positiva, con la pregunta acerca de cómo funciona la sociedad. Tal perspectiva no necesariamente conduce a centrarse en el hacer y en la manera en la que se lo organiza. En el caso de Foucault, conduce más bien

⁶³ Foucault (1987: 112).

⁶⁴ Ídem, 116.

a centrarse en el hablar, en el lenguaje. Este enfoque ciertamente le permite dilucidar la enorme riqueza y complejidad de las relaciones de poder en la sociedad contemporánea y, lo que es más importante desde nuestra perspectiva, la riqueza y complejidad de la resistencia al poder. Sin embargo, es la riqueza y la complejidad propias de una fotografía fija o de una pintura.⁶⁵ En la sociedad que Foucault analiza no hay movimiento: cambia de una fotografía fija a otra, pero no hay movimiento. No lo puede haber, a menos que el foco esté puesto en el hacer y en su existencia antagónica. Así, en el análisis de Foucault existe una inmensa multitud de resistencias que son esenciales al poder, pero no existe posibilidad de emancipación. La única posibilidad es una cambiante constelación de poder-y-resistencia sin fin.

El argumento de este capítulo nos ha conducido a dos resultados importantes y es necesario que los reiteremos. En primer lugar, centrarse en el hacer ha conducido a una comprensión de la vulnerabilidad del poder-sobre. Lo hecho depende del hacedor, el capital depende del trabajo enajenado. Éste es el rayo de luz esencial, el destello de esperanza, el punto crítico en el argumento. La comprensión de que el poderoso depende del "despojado de poder"⁶⁶ transforma el grito de un grito de furia en un grito de esperanza, en un grito confiado de anti-poder. Esta comprensión nos lleva más allá de una perspectiva meramente democrático-radical, de una lucha sin fin contra el poder, hacia una posición en la que podemos plantear el tema de la vulnerabilidad del capital y el de la posibilidad real de la transformación social. Desde esta perspectiva, entonces, lo que debemos preguntar acerca de cualquier teoría no es cuánto ilumina el presente, sino cuanta luz arroja sobre la vulnerabilidad del dominio. No queremos una teoría de la dominación sino una teoría de la vulnerabilidad de la dominación, de la crisis de la dominación, como una expresión de nuestro (anti) poder. El énfasis en la comprensión del poder en términos de una "multiplicidad de relaciones de fuerza" no nos proporciona una base para plantearnos esta pregunta. Antes bien, por el contrario, tiende a excluir la pregunta, porque mientras en el enfoque de Foucault (por lo menos en sus últimos trabajos) la resistencia sea central, la noción de emancipación se excluye por absurda porque presupone, tal como correctamente señala este autor, el supuesto de una unidad en las relaciones de poder.

Así, preguntar por la vulnerabilidad del poder exige dos pasos: en primer lugar, la apertura de la categoría de poder para revelar su carácter contradictorio, el que describimos aquí en términos del antagonismo entre poder-hacer y poder-sobre; y, en segundo lugar, la comprensión de esta relación antagónica como una relación interna. El poder-hacer existe como

⁶⁵ Uno recuerda su fascinante análisis de "Las meninas" de Velázquez al comienzo de *Las palabras y las cosas*: fascinante, pero sin movimiento.

⁶⁶ Ésta es ciertamente una contribución central del marxismo a la teoría negativa.

poder-sobre: el poder-sobre es la forma del poder-hacer, una forma que niega su substancia. El poder-sobre sólo puede existir como poder-hacer transformado. El capital sólo puede existir como el producto del hacer transformado (trabajo enajenado). Ésta es la clave de su debilidad. El tema de la forma, tan central en la discusión del capitalismo de Marx, es crucial para una comprensión de la vulnerabilidad de la dominación. La distinción que plantea Negri (y que desarrolla de manera tan brillante)⁶⁷ entre poder constituyente y poder constituido, da el primero de estos dos pasos y abre la comprensión de la naturaleza auto-antagónica del poder como una condición previa para hablar de la transformación revolucionaria. Sin embargo, la relación entre poder constituyente y poder constituido sigue siendo externa. La constitución (la transformación del poder constituyente en poder constituido) se ve como una reacción al poder constituyente democrático de la multitud. Esto, sin embargo, no nos dice nada acerca de la vulnerabilidad del proceso de constitución. Haciendo frente al poder-sobre (poder constituido) nos dice de la ubicuidad y fuerza de la lucha absoluta de la multitud, pero no nos dice nada del nexo crucial de dependencia del poder sobre (poder constituido) respecto del poder-hacer (poder constituyente). En este sentido, a pesar de toda la fuerza y brillantez de su explicación, Negri permanece en el ámbito de la teoría democrático-radical.⁶⁸

Este énfasis en la perspectiva del grito, ¿nos conduce entonces a un empobrecimiento de la visión de la sociedad? El argumento presentado más arriba parece sugerir que la perspectiva del grito conduce a una visión binaria del antagonismo entre hacer y hecho y que, en tal perspectiva, no hay espacio para la "multiplicidad de fuerzas" que Foucault considera esencial para la discusión del poder. Sugeriría un resquebrajamiento entre la perspectiva negativa o revolucionaria y la comprensión de la indudable riqueza y complejidad de la sociedad. Éste sin duda sería el caso (y constituiría un problema importante para nuestro argumento) si no hubiera un segundo resultado de nuestra discusión anterior: que la relación antagónica entre el hacer y lo hecho y, específicamente, la fractura radical del flujo del hacer inherente a que el poder-sobre existe como posesión de lo hecho, significa una múltiple fragmentación del hacer (y de las relaciones sociales). En otras palabras, la comprensión misma de las

⁶⁷ Véase Negri (1994).

⁶⁸ Es interesante comparar la recuperación que hace Negri del impulso democrático-radical de la teoría política (el desarrollo del concepto de "poder constituyente") con la recuperación que hace Bloch del todavía-no, la proyección más allá de la sociedad existente, como un tema constante en el folklore, el arte y en la teoría política. Contrástese, por ejemplo, el análisis entusiasta de Bloch de Joachim de Fiore (1993: 590-598) con Negri, quien, uniéndose a Joachim con Savonarola, afirma: "(...) junto con Maquiavelo estoy dispuesto a criticar a esos frailes que de profesión se dedican a ser profetas, 'en esta nuestra ciudad, llena de todos los embaucadores del mundo'" (1994: 135). El argumento con relación a Negri se desarrolla más extensamente en el capítulo 9.

relaciones sociales como estando caracterizadas por un antagonismo binario entre el hacer y lo hecho significa que este antagonismo existe en la forma de una multiplicidad de antagonismos, que existe una gran heterogeneidad del conflicto. Existe, en verdad, un millón de formas de resistencia, un mundo de antagonismos inmensamente complejo. Reducirlas a una unidad empírica de conflicto entre capital y trabajo, defender una hegemonía de la lucha de la clase trabajadora comprendida empíricamente, o sostener que esas resistencias que aparentemente no son de clase deben ser subsumidas en la lucha de clase, sería una violencia absurda. El argumento aquí es exactamente el contrario: el hecho de que la sociedad capitalista esté caracterizada por un antagonismo binario entre el hacer y lo hecho significa que este antagonismo existe como una multiplicidad de antagonismos. La naturaleza binaria del poder (como antagonismo entre poder-hacer y poder-sobre) significa que el poder aparece como una "multiplicidad de fuerzas". En lugar de comenzar con la multiplicidad, necesitamos hacerlo con la multiplicación anterior que da salida a esta multiplicidad. En lugar de comenzar con múltiples identidades (mujeres, blancos, homosexuales, vascos, irlandeses, etc.), necesitamos comenzar desde el proceso de identificación que las genera. En esta perspectiva, un aspecto de los enormemente estimulantes escritos de Foucault es precisamente que, sin presentado en esos términos, él enriquece enormemente nuestra comprensión de la fragmentación del flujo del hacer, nuestra comprensión histórica de lo que caracterizaremos en el próximo capítulo como el proceso de fetichización.

Necesitamos considerar un último punto antes de pasar a la discusión en tomo al fetichismo. Una parte importante del argumento de Foucault es que el poder no debería verse en términos puramente negativos, que también debemos entender cómo el poder constituye la realidad y nos constituye a nosotros. Esto claramente es así: no somos concebidos ni nacemos en un vacío libre de poder, sino en una sociedad atravesada por el poder: somos productos de tal sociedad. Sin embargo, Foucault no logra abrir la categoría de poder, no logra apuntar al antagonismo fundamental que lo caracteriza. Así podemos decir, por ejemplo, que somos productos del capital, o que cada cosa que consumimos es una mercancía. Claramente esto es así, pero es engañoso. Sólo cuando abrimos esas categorías, cuando decimos, por ejemplo, que la mercancía se caracteriza por un antagonismo entre valor y valor de uso (utilidad), que el valor de uso existe en la forma de valor y en rebelión en contra de esa forma, que el desarrollo completo de nuestro potencial humano presupone nuestra participación en esta rebelión, y así sucesivamente: es sólo entonces que podemos hacer que tenga sentido la afirmación de que todo lo que consumimos es una mercancía. Lo mismo sucede con el poder: sólo cuando abrimos la categoría poder y vemos el poder-sobre como la forma antagónica del poder-hacer, tiene sentido decir

que el poder nos constituye. El poder que nos constituye es un antagonismo, un antagonismo del cual somos parte de manera profunda e inevitable.