

Publicado en *Herramienta* (<http://www.herramienta.com.ar>)

[Inicio](#) > John Holloway y el problema de la revolución

# John Holloway y el problema de la revolución

**Autor(es): Uraga Ramírez, Mario Iván**

*Uraga Ramírez, Mario Iván . Doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma del Estado de México. Licenciado en Filosofía por la misma universidad, actualmente se desempeña en el ámbito docente del nivel medio-superior y superior*

---

El presente artículo se enfoca en la naturaleza de la revolución tal como lo ha planteado John Holloway en su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Considerando la polémica surgida a raíz de la publicación de éste (publicadas en la Revista *Herramienta*), así como las reflexiones que el mismo autor continuó en *Agrietar el capitalismo* y en otros artículos, se intenta poner de relieve un problema implicado en su idea de revolución: se trata del problema de la inocuidad, de la realización de actividades que más se acercan a la indiferencia que a la revolución. De modo que el texto se divide en tres partes: 1) una breve exposición de los argumentos de Holloway, algunos de sus puntos más interesantes y la relación que mantiene con la filosofía, la historia y la teoría política marxista; 2) presentación de la crítica que Hannah Arendt realizó a Marx en *La condición humana*, que permitirá establecer un criterio para juzgar las actividades propuestas por Holloway respecto de su “revolución”; 3) en base de los argumentos anteriores, se plantea una crítica constructiva con la única intención de profundizar en los intereses que mueven a Holloway, porque son intereses compartidos.

## Complejidad de Holloway

Después de escribir su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Holloway ha recibido una interesante lista de señalamientos y reconocimientos. Es de agradecer que la revista *Herramienta* proporcione los materiales que conforman este debate, pero lo más meritorio es la actitud que ha tenido el propio autor para destinar su tiempo y energía a responder las inquietudes suscitadas.

En lo que concierne a la inconformidad de los comentaristas, al parecer las críticas se basan principalmente en dos puntos: su rechazo por la historia (cosa que ha recalado en “Conduce tu carro...”), y el uso de fórmulas demasiado generales (especialmente para referirse a las condiciones de la revolución y, por ejemplo, a los zapatistas). Ninguno de estos puntos será desarrollado aquí. Lo que se intentará es tratar el punto que el mismo Holloway define como el objetivo central de su libro: la revolución para cambiar el mundo. Así pues, la pregunta que guía al presente texto es: ¿cuál es *la naturaleza de la revolución* que Holloway propone? Lo que debe entenderse por “naturaleza de la revolución” no son los mecanismos que ésta utiliza ni las propuestas que motivan su acción, sino cuáles son los alcances de su desenvolvimiento paulatino. A final de cuentas, si ese es el objetivo de los escritos de Holloway, al objetivo es al que debemos dirigirnos.

Ante todo hay que reconocer que se trata de un libro muy estimulante, por ejemplo por su capacidad para derribar las barreras que dividen a las personas entre sí, apelando a una imagen abstracta de la humanidad mediante un “nosotros” del que todos formamos parte (ya

veremos en qué consiste). También por su suspicacia ante los mecanismos tradicionalmente reconocidos para “cambiar el mundo”, específicamente aquellos de la izquierda institucional cuya esperanza radica en hacerse del poder, ya sea por medio de la elección popular, ya sea mediante organizaciones armadas. En ambos casos, lo que Holloway pone de relieve es que la conquista del poder estatal no puede aliviar el malestar nacido del capitalismo, independientemente de que lo ostente la izquierda o la derecha: “La lucha contra el capital es la lucha contra la identificación. No es la lucha por una identidad alternativa” (Holloway, 2010: 152). La izquierda es tan dependiente del poder constituido como lo es la derecha, y esa es precisamente su falta: ignorar “la violencia que acarrea la existencia del Estado” (Holloway, 2010: 147). Ningún Estado puede acabar con la violencia que los Estados implican. Como puede verse, Holloway tiene una postura radical en contra de toda institución (idea que expresa abiertamente en su correspondencia con Michael Hardt).[1] Es decir que, de manera más fundamental, Holloway rechaza cualquier tipo de determinación, de fijeza, de definición. Por ejemplo, cuando afirma: “El Estado, entonces, no es el lugar de poder que parece ser. Es sólo un elemento en el despedazamiento de las relaciones sociales. [...] El Estado es exactamente lo que la palabra sugiere: un bastión contra el cambio, contra el flujo del hacer, la encarnación de la identidad” (Holloway, 2010: 116). Debe quedar claro que el Estado no es lo único que impide el cambio, es sólo una de las instituciones o poderes que tienen como causa (aunque también lo reproducen como efecto) la definición del hombre.

Pero con más precisión: ¿a qué se refiere tal fijeza y qué relación tiene con el capitalismo? El hombre es falsamente fijado por un poder que sobre él se impone, despojándolo del poder de crear. He aquí el núcleo de su propuesta, conceptualizado con el nombre de *fetichismo*: el poder de un hombre (“poder-hacer”) es subsumido por una fuerza ajena a la suya (“poder-sobre”), de modo que el productor es ignorado en provecho de la cosa hecha. La idea que subyace a toda esta crítica es que el hombre es una potencia plástica imposible de encasillar *de iure* bajo ninguna realidad. Eso explica que toda fijación o sujeción sea necesariamente falsa y arbitraria: el hombre es un proceso creativo que sólo puede ser determinado (fijado) mediante un poder opresivo externo, el de aquel que capitaliza su esfuerzo. Así puede hablar de un “nosotros” abstracto pero real, con el cual se refiere a la capacidad humana de trascender las cosas que creamos (una silla, por ejemplo); el “nosotros” es una suerte de fuerza creativa frecuentemente alienada por los objetos resultantes de nuestra creación, pero que puede tomar un rumbo libre, no “fetichizado”; el “poder-hacer” siempre puede salir de la telaraña en que es retenida por el “poder-sobre”.

La postura de Holloway es eminentemente conceptual y lógica. Los conceptos clave de su propuesta son el *poder-hacer*, o sea la potencia de quien crea o produce, y el *poder-sobre*, o sea el poder de aquel que se adueña de un acto productivo ajeno, mediante la fetichización del objeto en cuestión. Es tal la teorización conceptual que sus esperanzas se sostienen en una posibilidad igualmente teórica: “El capital depende absolutamente del trabajo enajenado que lo crea [...] Ésta es la debilidad de cualquier sistema de dominio y la clave para comprender su dinámica. Ésta es la base de la esperanza” (64). Es una idea plausible lógicamente, pero en tanto que es solamente teórica se le ha reprochado también ser fantasiosa; por ejemplo, Daniel Bensaïd señala que las esperanzas de Holloway “tiene[n] algo de mágico: la ilusión de conseguir que desaparezca por encantamiento aquello a lo que uno ya no logra enfrentarse por medios reales” (Bensaïd, 2012: 339).

La posición de Holloway es compleja en tanto que se halla entre el marxismo, la filosofía y la historia. Sin embargo, sus ambiciones son incompatibles con una visión marxista, en tanto que rechaza de antemano toda determinación: “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” (Holloway, 2010: 49). La idea es igual de tajante para las determinaciones de la izquierda o la derecha políticas, porque ambas están limitadas a una única posibilidad en aras de la cual sacrifican infinitas otras posibilidades. En otras palabras, su afinidad con la teoría marxista está subordinada a esa relación lógico-conceptual sobre el poder, la cual también le lleva a despreciar la historia con el argumento de que ésta, en lugar

de coadyuvar a nuestra liberación de los poderes que se apropian de nuestros actos, nos mantiene atados a un pasado en el cual la gente no supo o pudo hallar tal liberación. ¿No hay que decir, pues, que Holloway es filósofo? El hecho es que rechaza serlo con la misma contundencia con que rechaza a la historia. De cierto modo, está más cerca del anarquismo, porque aun cuando se denomina marxista no está dispuesto a mantener apego o fidelidad alguna puesto que es definitivamente radical, como lo demuestra el comienzo de su ensayo “Conduce tu carro...”: “Escupe a la historia, porque es la gran coartada de la Izquierda, la gran excusa por no pensar”. Por otro lado, no es un teórico de la política en sentido laxo, pero en este caso por la razón inversa: sus referencias fuera del marxismo son muy escasas. Tampoco hace un análisis detallado de la sociedad y la pobreza como conjunto complejo con datos rigurosos de economía o demografía. Esto no quiere decir que, por ejemplo, la pobreza sea una abstracción que sólo se pueda revelar a partir de datos estadísticos, sino que el autor no hace distinciones ni matices al momento de considerar que la sociedad está atravesada por un malestar general. *Holloway no hace matices*. Por ejemplo, su concepto de *dignidad* es postulado negativamente, por reacción ante el capital (“Una negación, un rechazo, un grito [...] el grito es un grito-en-contrario. Cuanto más fuerte la represión, más fuerte el grito”; Holloway, 2010: 218-9). La consecuencia de ello es que, si la dignidad nace de “la unidad del grito-contrario y del poder-hacer” (Holloway, 2010: 224), entonces la dignidad es un resultado que no tiene importancia intrínseca para ser defendida, no tiene valor autónomo: su existencia resulta ser dependiente del proceso en el que se la oprime, pero sólo existe en tanto que es oprimida. Es como decir que –retomando su mismo ejemplo– una mosca sólo existe dentro de la telaraña, y sólo dentro de ésta es como debemos pensar en defenderla. El hombre resulta ser algo digno sólo en tanto que su dignidad es pisoteada.

Recusando toda definición (ni marxista, ni filósofo, ni historiador, ni anarquista) Holloway desemboca en este punto. De cualquier modo, lo que importa es definir el tipo de revolución que Holloway propone y con ello elaborar una crítica pertinente. Para hacerlo nos apoyaremos en la crítica que Arendt desarrolló acerca de Marx en *La condición humana*.

### La crítica de Arendt hacia Marx

Lo que la autora pone de relieve es, en primera instancia, la diferencia entre “labor”, “trabajo” y “acción”, puesto que se trata de actividades distintas; y en segundo lugar, cómo se distribuían en el espacio público y el privado.

Arendt nos recuerda que en la antigua Grecia “labor” era el nombre que se daba a las actividades dedicadas a la supervivencia; es el caso, por ejemplo de las plantas, entregadas a la nutrición tanto como los animales a la alimentación, y que encuentran un equivalente en los hombres en estado de pobreza o esclavitud, sobreviviendo con apenas lo mínimo. En cambio, el “trabajo” era ya una actividad genéricamente humana, con la que somos capaces de construir artificios que hacen del entorno un mundo propiamente humano y del hombre algo más que una pura vida; es el caso, por ejemplo, del carpintero que hace una silla y del albañil que construye una habitación. Finalmente, la “acción” era toda actividad en la que los hombres podían mostrar su excelencia, su capacidad para dar inicio a algo nuevo que rompe la regularidad de las cosas; es el caso del héroe –Aquiles o Hércules– que ha realizado una hazaña tal que su nombre vivirá por siempre en la memoria de la humanidad.

La *acción* sólo tiene lugar entre hombres que no están sometidos a otro hombre, pero que tampoco están sometidos a sí mismos (en sus necesidades biológicas) ni a un objeto externo cualquiera. Era un privilegio exhibir *públicamente* las capacidades de acción, ante los demás hombres que eran iguales en tanto que todos eran libres, pero que eran al mismo tiempo distintos en la medida en que cada uno podía efectuar algo absolutamente único. Por el contrario, el espacio *privado* era, precisamente, una privación de la publicidad, un espacio en el que no se desarrollaba nada digno de ser mostrado, porque todos los demás hombres lo realizaban de manera más o menos idéntica entre sí y además con el resto de los seres vivos.

A simple vista se percibe que la *labor* y el *espacio privado* coinciden tanto como la *acción* con el *espacio público*, ¿pero qué hay del *trabajo*, esa actividad productiva de bienes artificiales? En tanto que la finalidad de sus productos es en primera instancia ser comercializados y utilizados posteriormente como herramienta para otra cosa, el trabajo no podía ser considerado como parte de la acción. El trabajo no era un fin en sí mismo, era una actividad integrada a otros procesos (producción, consumo y supervivencia) en los que podía elevarse después de todo el hombre libre, el hombre que actúa en un mundo que es suyo y para el cual ha nacido (pero sólo después, en otro movimiento distinto).

Así, el problema de Marx –dice Arendt– es que, en su pretensión de liberar al hombre proletario de la burguesía que se apropia de su hacer, no mira más allá de trabajo: *Marx pretende liberar al hombre de la labor pero no del trabajo*, y de ninguna manera pretende llevarlo al dominio de la acción. El caso es que ni la labor ni el trabajo son capaces de manifestar la radical diferencia de cada individuo en sí mismo, tanto porque el trabajo iguala a los hombres –impidiendo que manifiesten que son diferentes entre sí– como porque su objetivo es la continuación de un proceso indefinido en el tiempo (vivir para trabajar y trabajar para vivir); además, al final no tiene más expectativa que mantener la vida dotándola de *hobbies* a los que todo trabajador, en la dictadura del proletariado y posteriormente el comunismo, podría dedicarse.<sup>[2]</sup> Pero un *hobby* no es de ninguna manera la *acción* que se ha señalado arriba; el *hobby* es un acto al que alguien se entrega un poco y puede cambiarlo sin problema. La *acción*, en cambio, requiere que el hombre que la lleva a cabo entregue su vida por un proyecto incierto y en el que no sabrá si ha de salir victorioso, pero cuya empresa es ya heroica en sí misma. El laborante labora para vivir, el trabajador vive para trabajar, y el actuante vive para arriesgar la vida por algo (más que un *hobby*), alcanzando la eternidad en las mentes de los hombres por los actos que ha realizado.

### **Holloway: ¿revolución o indiferencia?**

La crítica de Arendt, más allá de Marx, es pertinente para Holloway porque revela la naturaleza de su visión revolucionaria. La lectura complementaria de *Agrietar el capitalismo* (posterior a *Cambiar el mundo...*) da por fin algunas pistas concretas acerca de los actos que Holloway considera en su propuesta para cambiar el mundo agrietando el capitalismo. Estos actos son indicados así: “...leer un libro en el parque, ir a la pequeña huerta comunitaria” (Holloway, 2011: 68); “Preparo un pastel, disfruto comiéndolo, disfruto compartiéndolo con mis amigos y me siento orgulloso del pastel que hice.” (Holloway, 2011: 129); “Hago un pastel para mí y mis amigos. Parte del placer de hacerlo es la sensación de mi poder. Me doy cuenta de que soy capaz de hacer un pastel delicioso y que tengo el poder de hacer algo que disfruto.” (Holloway, 2011: 173).

Son dos cosas las que hace pensar Arendt respecto de Holloway: por un lado, sólo tiene expectativas de tipo *hobby*, que se pueden hacer o no, sin mayor compromiso que el dictado por el placer; y por otro lado, no sólo quiere cumplir el designio de Marx de liberar al hombre de la labor para que pueda dedicarse al trabajo, sino que quiere liberar al hombre del trabajo para que pueda dedicarse a la labor, a la existencia sencilla y más apegada a las necesidades elementales de la vida, o mejor dicho, de la mera supervivencia. Eso insinúan sus ejemplos, porque a pesar de que habla de crear, jamás define en qué consiste tal acción, ni la distingue de los procesos simples de subsistir. Podría objetarse que no se ve qué hay de malo en que todos nos dediquemos exclusivamente a labores de ese tipo, siempre y cuando convivamos de la manera más equitativa, compartiendo el pan que todos nos esforzamos en producir. Desde la perspectiva de Arendt lo malo es que nos reducimos al punto más restringido de la vida, constituido por la pura supervivencia. No manifestamos diferencia alguna con ningún otro ser vivo, ni con nuestros semejantes. Una vez más, se podría preguntar qué tendría eso de malo, a lo cual Arendt respondería que el mundo se construye a partir de las diferencias que somos capaces de manifestar como únicas, tanto en lo individual como en lo cultural. Los trabajadores de la tierra y los productores de mercancías desempeñan actos en los que ninguno tiene una especificidad propia, porque ninguno

domina el proceso que está efectuando, y porque a éste se suman sólo como actores secundarios; es el proceso el que determina las acciones de quienes no tienen más que agregarse a él y reproducirlo, tanto al comienzo (produciendo) como al final (consumiendo). Desaparece la individualidad y con ella el mundo. Hay vida y hay humanos, pero el comportamiento de estos es indistinguible de cualquier viviente.

*Holloway pasa por alto absolutamente los matices entre labor, trabajo y acción*, a diferencia de Marx, por cierto. ¿Se tratará de un olvido accidental o acaso de una ignorancia? No parece serlo, porque precisamente su conceptualización se sostiene en el supuesto de que los hombres son iguales en tanto que son un proceso permanente e inacabado de creatividad no definida y a la que no se debería definir jamás. Quedándose en tal nivel, no hay manera de discriminar un acto por preferencia a otro. Todo lo que hagamos tiene el mismo valor, siempre que no sea fetichizado. El concepto mismo de *hacer* se refiere a todo acto efectuado por una persona, sin importar nada más; no es que sea un concepto equívoco, sino que es totalmente preciso en cuanto que nombra acciones indefinidas. El menor de los conflictos que surge es que se pasa por alto el nivel de conocimiento que interviene en cada uno de los actos de producción. Por ejemplo, no hay el mismo conocimiento en alguien que hace una mesa diseñando mentalmente el modelo que pretende seguir, que el conocimiento que tiene un panadero al momento de cocinar un pan, ni el conocimiento que tiene alguien al hacer una parte automotriz (del cual ignora mayoritariamente el proceso global del automóvil). En el punto de vista del hacer abstracto no caben tales distinciones.

Para ahondar en lo anterior contaré una anécdota que ocurrió hace un par de años. Se desarrolló en una conferencia acerca del narcotráfico en México y que, como era de esperarse, desembocó en que el público quería saber si el conferencista consideraba buena idea legalizar la droga. Con argumentos sólidos, la respuesta fue negativa: la legalización implicaba más problemas que soluciones (las razones no vienen al caso). La producción de la droga en México es –decía *grosso modo* el conferencista– motivada por la demanda del país al norte de la frontera. Es un problema también del capitalismo, porque todo se hace en nombre de las ganancias y el mercado. En ese momento de la discusión, un muchacho de alrededor de veinticinco años levantó la mano y dijo aproximadamente lo que sigue: “mis amigos y yo ya comprendimos que no tenemos por qué comprarle a ningún *dealer* la marihuana que consumimos, y estamos tomando nuestras propias medidas comunitarias para solucionarlo: ahora sembramos marihuana en las jardineras de nuestras escuelas para que todos los que quieran tomen lo que necesiten sin comprarle a nadie; así manifestamos nuestra inconformidad con el sistema”. La respuesta del conferencista fue la siguiente: “me gustaría que pensaras por qué mi generación, cuando no estaba satisfecha con una condición social, tomaba las armas, mientras tu generación se refugia en la droga”. Cito este caso porque hace pensar que la revolución de Holloway sólo consiste en llevar al hombre a un estado entre el animal que cohabita con sus semejantes sin explotarlos, y el hombre que considera virtuosa tal situación. Nos liberamos de la explotación porque también nos liberamos de la humanidad. Es un acto excesivo equivalente a eliminar los crímenes amputándose los brazos. La razón es que los actos que él considera ejemplares para realizarla tienen un carácter ambiguo, entre revolucionario y placentero. La dignidad no hace ninguna diferencia. Y eso es grave porque se puede decir que los adictos y los holgazanes, mientras que lleven a cabo acciones que “agrieten” el capitalismo, están efectuando una revolución. Desde el punto de vista de Holloway es más apropiado tener un huerto comunitario de marihuana que participar en una movilización social, incluso si ésta es de la cobarde izquierda refugiada en la historia. En este nivel, lo reprochable de su propuesta es esa intolerable estrechez en la que la revolución se define negativamente, por referencia al hacer que alguien más domina (y aprovecha en su beneficio bajo la forma capitalista), y de la que sólo nos liberaremos en la medida en que dejemos de participar de ella y alimentarla. En otras palabras, no hay un aspecto revolucionario que tenga valor por *sí mismo*, que sea *positivo y creador* en su propia emanación. Y si tomamos en cuenta la perspectiva de Arendt,

podremos notar que, encima de todo, los actos a los que Holloway aspiraría a llevarnos no son siquiera del tipo productivo que Marx defendería, sino meramente laboral (relativos a la alimentación o el consumo), entregados absolutamente a los hechos que permiten continuar la vida. Nos liberamos de la esclavitud ajena pero no de la propia: “Sólo el vulgo aceptará que su orgullo deriva de lo que ha hecho; por esta aceptación, dichas personas se convierten en «esclavos y prisioneros» de sus propias facultades y comprenderán, si en ellas queda algo más que la pura y estúpida vanidad, que ser esclavo y prisionero de uno mismo no es menos amargo y quizá más vergonzoso que ser el siervo de algún otro” (Arendt, 2012: 236). Quizá Holloway, en su radicalidad de no querer definirse como cosa ninguna, traiciona definitivamente a Marx, porque prefiere dotar a la vida de placeres y satisfacciones en lugar de enriquecerla con el trabajo, el cual, como se sabe, representa para Marx la realización del hombre en tanto que hombre.

Una última palabra. Los desacuerdos que provocó Holloway quizá se explican de una manera más sencilla: las huertas comunitarias, leer en el parque, cocinar un pastel... esto no tuvo que esperar a que Holloway apareciese para teorizarlo y ser posteriormente puesto en práctica. Así se comprende que Sergio Rodríguez Lascano (director de la revista *Rebeldía* del EZLN) haya calificado a la fórmula de Holloway como una reflexión que no soluciona nada, sino que “vacía de sentido” a un movimiento ya puesto en práctica, ya dotado de sentido (Rodríguez Lascano, 2007). Es decir, Holloway llegó tarde a la revolución a que aspira; el tiempo dirá quién obtiene mayores beneficios: o la “revolución”, o Holloway. Su crítica a los intelectuales de izquierda que profetizan “con poca esperanza de que se los escuche” (Holloway, 2010: 118), contrasta con el hecho de que él es un profeta del presente, incluso del pasado. Está bien que su propuesta sea más una pregunta que una respuesta, está muy bien su apertura a las críticas, está excelente su sentido de hermandad para con el prójimo que se quiera identificar con su lucha. Pero hay que dar un paso más allá. Como rescatan Deleuze y Guattari en su estudio sobre Kafka, hay que ser como un reloj que se adelanta, más que como un espejo que refleja. Si alguna revolución tiene futuro, éste debería ser su camino.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah, *La condición humana*. Madrid: Paidós, 2012.
- Bensaïd, Daniel, “¿Y si parásemos todo? ‘La ilusión social’ de John Holloway y Richard Day”. En: VV.AA., *Pensar desde la izquierda*. Madrid: Errata Naturae, 2012.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix, *Kafka. Por una literatura menor*. México: Era, 1978.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. (4ª ed.). Ediciones Herramienta: Buenos Aires: 2010.
- , *Agrietar el capitalismo*. México: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones y el ICSH “Alfonso Vélez Pliego” de la BUA, 2011.
- , “Conduce tu carro y tu arado sobre los huesos de los muertos”. En:
- Hardt, Michael / Holloway, John, “Una polémica sobre concepciones y perspectivas acerca de la revolución”. Disponible en: <<http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-49/una-polemica-sobre-concepciones-y-perspectivas-acerca-de-la-revolucion-comm>> (último acceso: 9 de enero de 2015).
- Kedward, Roderick. *Los anarquistas. Asombro del mundo de su tiempo*. Barcelona: Nauta, 1970.
- Rodríguez Lascano, Sergio. “Caracoles Zapatistas: Creación heroica”. En: *Rebeldía* 5/50 (2007).

---

Artículo enviado especialmente para su publicación en *Herramienta*.

[1] Holloway rechaza incluso el sentido de institución que refiere Hardt: el “uso del término que hacen los antropólogos: una práctica social repetida, un hábito que estructura las relaciones sociales” (Hardt / Holloway, 2012).

[2] “En una sociedad comunista o socialista, todas las profesiones pasarían a ser hobbies; no habría pintores, sino personas que entre otras cosas dedicarían una parte de su tiempo a pintar...”, lo cual Marx veía “con injustificado júbilo” (Arendt, 2012: 159).

Revista Herramienta N° 57 Teoría política Filosofía

© Ediciones Herramienta. Se autoriza la reproducción de los artículos en cualquier medio a condición de la mención de la fuente.

**URL del envío:** <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-57/john-holloway-y-el-problema-de-la-revolucion>