

Anexos: críticas y aportes

Cartas sobre el poder*

Correspondencia con Michael Löwy**

Estimado John:

Perdóname por el retraso, pero por fin tuve el tiempo –y el placer– de leer *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Es un ensayo excepcional, que provoca al pensamiento y realmente radical, en el sentido original de la palabra, “ir a la raíz de los problemas”. Pone en primera plana, de manera impresionante, al poder crítico y subversivo de la negatividad.

Antes de intentar trazar un mapa de las áreas en las que estoy en acuerdo o en desacuerdo contigo, permítame que exponga brevemente mi propio punto de vista, mis propias opciones políticas y filosóficas, que son la “posición”, el *Sitz-im-Leben*, desde la cual intento evaluar a tu contribución.

Soy, y he sido durante los últimos treinta años, un miembro –militante– de la Cuarta Internacional. No me defino como trotskista porque, a pesar de mi admiración por Lev Davidovitch Bronstein, extraigo mi inspiración política sobre todo de Rosa Luxemburg. En un momento intentaré explicar mis desacuerdos con tu lectura de Rosa.

Me considero marxista, pero estoy muy interesado en la tradición anarquista, y algunos de mis libros son celebraciones de socialismo libertario. Y también soy un gran admirador del movimiento zapatista, esto casi no es necesario decirlo. Desde el punto de vista filosófico, mis referencias básicas son György Lukács y la Escuela de Frankfurt (sobre todo Walter Benjamin).

Como correctamente adivinaste durante la breve conversación que tuvimos en la ciudad de México, tenemos muchas afinidades filosóficas, y

* Publicado en *Bajo el Volcán* (Puebla, México), núm. 6, págs. 13-26, 2003. También en *Herramienta* (Buenos Aires), núm. 23, págs. 191-200, 2003. Traducción: Anna-Maeve Holloway.

** Sociólogo brasileño, director de investigaciones del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) de París, y autor de numerosos libros y ensayos.

algunos desacuerdos políticos. Estoy de acuerdo, en términos generales, con el objetivo de tu libro tal y como lo defines en la página 24: “hacer más aguda la crítica marxista del capitalismo”. ¡Sí!

La parte que más me gustó de tu libro fue la primera, “El grito”. Estas pocas páginas se encuentran entre las expresiones más poderosas y emocionantes del pensamiento revolucionario que he leído en muchos años. Quiero recomendarlas a todos los activistas, jóvenes y viejos, de todo el mundo, como una fuente maravillosa de inspiración. ¡Son simplemente magníficas!

También me gustaron tus capítulos sobre fetichismo y fetichización. Tus desarrollos sobre “hacer” y “hecho”, empezando por Marx y Lukács, son muy esclarecedores. No estoy seguro, no obstante, de haber entendido cabalmente tu concepto del “flujo del hacer”. Como un ejemplo de la ruptura de este flujo por el capitalismo comentas (pág. 97) que no existe “relación directa entre el hacer del usuario y el hacer del hacedor”. En una sociedad socialista, ¿tendría necesariamente el usuario de una silla una “relación directa” con los trabajadores que la fabricaron? Te quejas de que, en el capitalismo, “el objeto constituido adquiere una identidad duradera”. ¿No se convertiría una buena silla producida en el socialismo en “un objeto con una identidad duradera”? Tu negativa a distinguir entre alienación y objetivación (véase nota 25 del capítulo 3) —un error que el joven Lukács no cometió (a pesar de su autocrítica tardía en 1967)— conduce a una negativa de la materialidad objetiva de los productos humanos.

Estoy muy de acuerdo con tu crítica del “marxismo científico”, en general, y del *¿Qué hacer?* de Lenin en particular, una línea de pensamiento cuyos orígenes situas correctamente en Karl Kautsky. El punto más importante de tus planteamientos aquí es que la “lucha es [...] incierta” (pág. 203): me gusta mucho lo que escribes al respecto, en contra del positivismo de las denominadas “leyes de movimiento”. Incluyes a Rosa Luxemburg en esta crítica, de manera justificada en lo que respecta a sus primeros libros, como *¿Reforma o revolución?* Sin embargo, en su folleto sobre “La crisis de la socialdemocracia” (1915) hay un cambio metodológico radical, con la célebre fórmula de “socialismo o barbarie”. Éste es realmente un punto crucial en la historia del marxismo e introduce el “principio de la incertidumbre” en la política socialista.

Ahora llego a la verdadera manzana de la discordia que da título a tu libro: “cambiar el mundo sin tomar el poder”. Sugieres que todos los intentos de cambio revolucionario han fallado hasta ahora porque estaban basados en el paradigma del cambio a través de ganar el poder del Estado. Sin embargo, como reconoces en la nota 10 del capítulo 2 —como

puedes ver, leí tus notas con mucho cuidado—, la evidencia histórica no es suficiente ya que todos los intentos que se han hecho hasta ahora por cambiar el mundo sin tomar el poder también han fallado. Necesitamos, pues, discutir los argumentos teóricos.

Tu primer argumento es que el Estado existente es parte de las relaciones sociales capitalistas. Sin embargo, como tú mismo escribes, el marxismo revolucionario es consciente de tales conexiones, y no quiere utilizar al Estado existente sino destruirlo y crear uno nuevo (págs. 32-33). Con esto llegamos a tu segundo argumento: el Estado como tal, cualquiera que sea su contenido, es una forma fetichizada. Éste es, de alguna forma, el argumento anarquista que Marx compartió hasta cierto punto, sobre todo en sus escritos sobre la Comuna de París donde aparece la propuesta de una forma no estatal de poder político. Pero aquí viene tu tercer argumento, la distinción entre el “poder-hacer” y el “poder-sobre”. Debo confesar que no estoy convencido por esta distinción. Creo que no puede haber ninguna forma de vida colectiva y acción de seres humanos sin alguna forma de “poder-sobre”.

Déjame tratar de explicar mis objeciones. Tienen que ver con la idea de la *democracia*, un concepto que apenas aparece en *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, o que es rechazado como un “proceso, definido por el Estado, de toma de decisiones influidas electoralmente” (pág. 149). Creo que la democracia debería ser un aspecto central en todo proceso social y político de toma de decisiones, y sobre todo en un proceso revolucionario, un argumento presentado de manera notable por Rosa Luxemburg en su crítica (fraternal) de los bolcheviques (*La revolución rusa*, 1918).

Empecemos con un ejemplo muy simple: un grupo de diez personas se encuentran en un cuarto pequeño con una ventana pequeña para hablar sobre el libro de John Holloway. Algunos de ellos no son fumadores y otros sí lo son. Hay una discusión sobre si se debería permitir o no fumar, y hay desacuerdos. ¿Cómo resolverlos? Sólo existen tres soluciones: *a)* La ley del más fuerte: algunas personas, que son más grandes o tienen un palo grande, imponen su poder sobre los demás. Por supuesto, esto no es lo que queremos... *b)* Consenso: continuar con la discusión hasta que todos se pongan de acuerdo sobre la misma solución. Ésta es la situación ideal, pero no siempre funciona; *c)* Todos se ponen de acuerdo en tener una votación y la mayoría decide si se permite o no fumar. La mayoría tiene poder sobre la minoría. No un poder absoluto: tiene límites y tiene que respetar a la dignidad de los demás. Pero, aun así, tiene poder-sobre. Desde luego, la minoría puede siempre dejar el cuarto, pero ésta también será una forma de reconocer el poder de la mayoría. Puedes aplicar la

misma lógica a todo tipo de comunidades humanas, incluidos los pueblos zapatistas.

Por ejemplo, en 1994, después de algunas semanas, los zapatistas decidieron dejar de disparar y negociar una tregua. ¿Quién tomó la decisión? Los pueblos zapatistas tuvieron una reunión, y una mayoría –quizás incluso hubo consenso general– decidió que se debería parar la lucha armada. La minoría –si la hubo, no sé– debe aceptar esta decisión o separarse del movimiento zapatista. La mayoría tiene poder sobre la minoría. Los pueblos dieron entonces la orden de alto el fuego a los comandantes del EZLN. Tenían poder sobre los comandantes. Y finalmente, los propios comandantes, según la lógica de “mandar obedeciendo”, obedecieron a las órdenes de los pueblos y ordenaron a los combatientes zapatistas que dejaran de disparar: tenían poder sobre ellos. No pretendo que ésta sea una descripción precisa de lo que sucedió, pero es un ejemplo de cómo la democracia requiere algunas formas de “poder-sobre”.

Una de mis objeciones básicas respecto a tu discusión sobre la cuestión del poder, el antipoder y el contrapoder es su carácter extremadamente *abstracto*. Haces referencia a la importancia que tiene la memoria para la resistencia, pero hay muy poca memoria, muy poca historia en tus argumentos, muy poca discusión sobre los méritos o los límites de los movimientos revolucionarios históricos reales, sean marxistas, anarquistas o zapatistas, desde 1917. Puede que sostengas que eres un filósofo y no un historiador, pero demostraste de una manera muy persuasiva que el pensamiento crítico no puede aceptar la distinción entre las disciplinas académicas...

En uno de los pocos pasajes en los que haces referencia a algún ejemplo histórico positivo de antifetichismo y autodeterminación, mencionas “la Comuna de París analizada por Marx, los consejos obreros teorizados por Pannekoek, los consejos comunales de los zapatistas” (pág. 159). Creo que se puede demostrar que en cada uno de estos ejemplos hay formas de poder democrático que requieren alguna forma de “poder-sobre”. Ya he comentado la práctica de los consejos comunales de los zapatistas. ¿Qué sucede con las propuestas zapatistas sobre México? Tu libro es, hasta cierto punto, un comentario brillante sobre el conocido principio zapatista de acción revolucionaria: “¡No queremos tomar el poder!”. Me gusta esta declaración, pero yo la interpreto de una manera diferente que tú. La vinculo con esta otra declaración: “¡Todo para todos, nada para nosotros!”. Y si relacionas a ambas declaraciones con la lucha por la democracia en México, que tiene un lugar prominente en todas las intervenciones de los zapatistas, surge el siguiente argumento: “nosotros,

el Ejército Zapatista, no queremos tomar el poder en nuestras manos; queremos el poder para el pueblo, es decir, una democracia real”.

En la Comuna de París había una nueva forma de poder, que ya no era el Estado en su sentido acostumbrado; sin embargo, todavía era un poder, elegido democráticamente por el pueblo de París –una combinación de democracia directa y representativa– y tenía poder sobre la población a través de sus decretos y decisiones. Tenía poder sobre la Guardia Nacional, y los comandantes de la Guardia tenían poder sobre los soldados (“¡vayamos a construir una barricada en Boulevard de Clichy!”). Y este poder, el poder democrático de la Comuna de París, fue literalmente “tomado”, empezando por el acto de tomar los instrumentos materiales del poder, los cañones de la Guardia Nacional. Y en lo que respecta a Pannekoek, quería “todo el poder para los consejos de trabajadores”, vio a los consejos como un medio para que los trabajadores “tomaran el poder y establecieran su dominación sobre la sociedad” (estoy citando un ensayo de Pannekoek de 1938).

Lo que también echo en falta en tu análisis es el concepto de *praxis revolucionaria* –formulado por primera vez por Marx en las “Tesis sobre Feuerbach”– que es para mí la respuesta real a lo que tú llamas la “tragedia del fetichismo” y todos sus dilemas: ¿cómo pueden personas tan envueltas en el fetichismo liberarse del sistema? La respuesta de Marx es que, a través de su propia praxis emancipadora, las personas cambian a la sociedad y cambian a su propia conciencia a la vez. Es a través de su experiencia práctica de lucha que las personas se liberan a sí mismas del fetichismo. Es también la razón por la que la única emancipación verdadera es la autoemancipación y no la liberación “desde arriba”. (Intenté desarrollar estos argumentos en un libro sobre la teoría del joven Marx sobre la revolución que pronto saldrá en inglés; te enviaré un ejemplar.) Cualquier acción autoemancipadora, sea individual o colectiva, por muy modesta que pueda ser, podría ser un primer paso hacia la “expropiación de los expropiadores”. Pero no creo que cualquier *no*, por muy brutal que sea, pueda ser una “fuerza” conductora como sugieres en la página 295: no creo que el suicidio, el enloquecimiento, el terrorismo y todo tipo de respuestas antihumanas al sistema puedan ser “puntos de partida” para la emancipación. Sólo para dar el ejemplo obvio: Bin Laden no es un punto de partida, es un callejón sin salida.

Me gusta tu conclusión sin final. Todos estamos buscando a nuestra manera, ninguno puede decir que ha encontrado la estrategia real y única. Y todos debemos aprender de la experiencia viviente de las luchas, como las de nuestros amigos zapatistas...

Ésta se ha convertido en una carta muy larga, pero es todo por tu culpa, es por culpa de tu libro que plantea tantos retos y tantas preguntas interesantes.

Atentamente,

“Tuyo para la revolución” (en memoria del viejo IWW americano)

Michael

París, 26 de noviembre de 2002

Hola Michael:

Aquí unas respuestas a tus comentarios.

También me gustaron tus capítulos sobre fetichismo y fetichización. Tus desarrollos sobre “hacer” y “hecho”, empezando por Marx y Lukács, son muy esclarecedores. No estoy seguro, no obstante, de haber entendido cabalmente tu concepto del “flujo del hacer”. Como un ejemplo de la ruptura de este flujo por el capitalismo comentas (pág. 97) que no existe “relación directa entre el hacer del usuario y el hacer del hacedor”. En una sociedad socialista, ¿tendría necesariamente el usuario de una silla una “relación directa” con los trabajadores que la fabricaron? Te quejas de que, en el capitalismo, “el objeto constituido adquiere una identidad duradera”. ¿No se convertiría una buena silla producida en el socialismo en “un objeto con una identidad durable”? Tu negativa a distinguir entre alienación y objetivación (véase nota 25 del capítulo 3) –un error que el joven Lukács no cometió (a pesar de su autocrítica tardía en 1967)– conduce a una negativa de la materialidad objetiva de los productos humanos.

Me alegro mucho de que te dieras cuenta de esto, porque siento que la distinción entre objetivación y alienación es una manera de poner freno a la teoría revolucionaria.

Si el comunismo es la emancipación del hacer social, entonces la teoría revolucionaria es parte de la lucha por la emancipación de este hacer de su negación actual. La teoría revolucionaria es el intento de concebir al mundo desde la perspectiva del hacer social.

Para hacer eso, debemos adoptar nuestra postura en la imprenta del infierno, “imprimiendo con el método infernal, usando corrosivos que en el infierno son saludables y medicinales, haciendo desaparecer las superficies aparentes y descubriendo el infinito que tenían oculto” (William Blake, *El matrimonio del cielo y del infierno*). Descubrir al infinito que se encontraba escondido significa, en este caso, emancipar al poder so-

cial del hacer humano. El marxismo, siendo la teoría del hacer social, es infinitamente corrosivo.

Esto significa crítica, crítica de todo lo que parece ser independiente del hacer, a toda la objetividad (*Gegenständlichkeit*) que se opone al hacer. La crítica es crítica *ad hominem*: toma a lo que parece ser, lo que parece tener una identidad independiente del hacer humano y demuestra que es el resultado del hacer. La crítica ataca a la objetividad y demuestra que es una proyección de la subjetividad. La crítica es un ataque, no sólo a la alienación, sino también a la objetivación. La crítica sitúa a los humanos en el centro del universo, nos establece como nuestro “único sol verdadero”. Esto no es antropomanía, pero sí seguramente algo esencial para una teoría de la revolución, para decir que “a pesar de todo aquello que nos dice que no lo podemos hacer, sí, *podemos* cambiar el mundo”.

Dos críticos miran a una silla y dicen: “Silla, tú nos niegas, pero sabemos que eres el producto de nuestro hacer”. A lo que la silla responde: “Sí, puede ser que sea producto de su hacer, pero ahora (como Frankenstein) tengo una identidad duradera”. A lo que uno de los críticos (tú, Michael) dice: “Sí, así es”, mientras que el otro (yo, John) dice: “No, no tienes una identidad duradera, porque en el momento que los humanos dejen de integrarte en tu hacer-sentarse, dejas de existir como una silla, aunque sigues siendo un trozo de madera. Tu existencia como silla depende no sólo de una constitución previa, sino también de su continua reconstitución presente. El hacer nunca existe de manera independiente de su rehacer. Mary Shelley no lo entendió bien. Frankenstein no es sólo una crítica del capitalismo, sino también una crítica capitalista del capitalismo, porque asume como real a la separación entre el hecho y el hacer a la que critica de manera implícita, en vez de concebirla como una ilusión real” (véase págs. 152-153).

¿Tiene importancia esta diferencia entre los dos críticos? Sí la tiene, si reemplazamos “silla” por “capital”. Insistir en que lo hecho nunca existe independientemente de su rehacer es insistir sobre la fragilidad absoluta del hecho, en este caso del capitalismo. El capitalismo no es algo que es y que deseamos destrozarnos. El capitalismo es algo que creamos todos los días y que dejará de existir si dejamos de crearlo. Creo que esto implica un concepto diferente de política.

Preguntas:

En una sociedad socialista, ¿tendría necesariamente el usuario de una silla una “relación directa” con los trabajadores que la fabricaron? [...]
¿No se convertiría una buena silla producida en el socialismo en “un objeto con una identidad duradera”?

Sí, el usuario concebiría a la silla como un producto humano y no, la silla no sería un objeto con identidad duradera. Piensa en una computadora en vez de una silla y el argumento se hace aún más claro.

En pocas palabras: el proyecto revolucionario significa ver al mundo en términos del poder del hacer humano. Hay límites con relación a hasta qué punto se puede hacer esta afirmación (las estrellas no son productos humanos, excepto en el sentido de que son conceptuadas y nombradas como estrellas), pero cualquier limitación debe ser justificada, no tomada por sentado. La teoría revolucionaria no puede detenerse a mitad del camino, como creo que sucede en el caso del marxismo ortodoxo.

En cuanto a lo que dices sobre la democracia: creo que aquí hay un desacuerdo, pero no estoy seguro de hasta qué punto llega.

Claro que estoy de acuerdo sobre la importancia de las estructuras “democráticas”, pero no estoy de acuerdo en que el término “democracia” puede ser utilizado sin ánimo de crítica. Creo que Pannekoek dijo en alguna parte que “la democracia, dicen, es el gobierno por el pueblo, pero el pueblo no existe; lo que existe son las clases”. La democracia, como se entiende normalmente, se refiere a las personas como individuos abstractos, como seres. Nuestro problema (desde el punto de vista teórico y práctico) es referirnos a las personas no como seres sino como hacedores, y de allí como hacedores sociales. De eso se trata en el comunismo consejista: las personas se reúnen como hacedores y se toman decisiones colectivas sobre la base del hacer (que es, de hecho, la dictadura del proletariado, si uno quiere mantener la frase). No creo que exista ninguna receta: las formas de organización de la revuelta se desarrollan históricamente, pero sí creo que los zapatistas tienen razón al insistir en que la Dignidad es el principio central. Cuando hablo de dignidad quiero decir concebir a las personas no como individuos pasivos sino como hacedores, y de allí, necesariamente, como hacedores sociales; pero cuando hablo de hacer social no me refiero al hacer homogéneo, masivo, sino al reconocimiento de que el carácter social del hacer está construido por la articulación de actos de hacer particulares, de tal manera que el reconocimiento de las personas como hacedores sociales no significa que todos los *yo* estén sumergidos en el *nosotros*, sino más bien que la organización es concebida como un movimiento del Yo-al-Nosotros y el reconocimiento por parte del Nosotros de los Yo que lo componen.

La democracia es siempre poder-sobre, en la medida en que se refiere a las personas como seres. Pero de lo que se trata en la organización revolucionaria es de la formación de un Nosotros-Hacedor mutuamente reconocedor, en otras palabras la articulación del poder-hacer. En los

ejemplos que mencionas, el grupo de lectura y los zapatistas, hay un proyecto común, un hacer común, y la cuestión está en cómo formar un Nosotros-Hacedor mutuamente reconocedor. Ésta no es la problemática de la democracia (burguesa).

Una de mis objeciones básicas respecto a tu discusión sobre la cuestión del poder, el antipoder y el contrapoder es su carácter extremadamente *abstracto*. Haces referencia a la importancia que tiene la memoria para la resistencia, pero hay muy poca memoria, muy poca historia en tus argumentos, muy poca discusión sobre los méritos o los límites de los movimientos revolucionarios históricos reales, sean marxistas, anarquistas o zapatistas, desde 1917. Puede que sostengas que eres un filósofo y no un historiador, pero demostraste de una manera muy persuasiva que el pensamiento crítico no puede aceptar la distinción entre las disciplinas académicas...

No soy filósofo ni historiador, pero, en general, estoy de acuerdo contigo en que el argumento podría ser enriquecido con más base histórica. Pero existen dos problemas. Primero, creo que, posiblemente, no sería capaz de hacerlo muy bien. Y segundo y más importante, quiero apartarme de las discusiones interminables y muy aburridas de la izquierda sobre Stalin, Trotsky, Rosa Luxemburg, Kronstadt, etcétera. Si me hubiera centrado en los movimientos históricos reales, las respuestas también se habrían centrado en la interpretación histórica de cada uno de estos movimientos. No niego la importancia de estas discusiones, pero la historia se convierte tan a menudo en una coartada para no pensar y por no admitir que somos sólo nosotros (los vivos) los que tenemos la responsabilidad de asegurar que el capitalismo no destruya a la humanidad.

En uno de los pocos pasajes en los que haces referencia a algún ejemplo histórico positivo de antifetichismo y autodeterminación, mencionas “la Comuna de París analizada por Marx, los consejos obreros teorizados por Pannekoek, los consejos comunales de los zapatistas” (pág. 159). Creo que se puede demostrar que en cada uno de estos ejemplos hay formas de poder democrático que requieren alguna forma de “poder-sobre”. Ya he comentado la práctica de los consejos comunales de los zapatistas. ¿Qué sucede con las propuestas zapatistas sobre México? Tu libro es, hasta cierto punto, un comentario brillante sobre el conocido principio zapatista de acción revolucionaria: “¡No queremos tomar el poder!”. Me gusta esta declaración, pero yo la interpreto de una manera diferente que tú. La vinculo con esta otra declaración: “¡Todo para todos, nada para nosotros!”. Y si relacionas a ambas declaraciones con la lucha por la democracia en México, que tiene un lugar prominente en todas las intervenciones de los zapatistas, surge el siguiente argumento: “nosotros, el

Ejército Zapatista, no queremos tomar el poder en nuestras manos; queremos el poder para el pueblo, es decir, una democracia real”.

El poder para el pueblo significa la destrucción del capitalismo y el desarrollo de una forma de hacer radicalmente diferente. Eso no es democracia, sino revolución. Si quieres entender a la “democracia real” en este sentido, estoy de acuerdo; pero entonces, obviamente, “la democracia real en México” no tiene sentido, no puede haber socialismo en un país.

En la Comuna de París había una nueva forma de poder, que ya no era el Estado en su sentido acostumbrado; sin embargo, todavía era un poder, elegido democráticamente por el pueblo de París –una combinación de democracia directa y representativa– y tenía poder sobre la población a través de sus decretos y decisiones. Tenía poder sobre la Guardia Nacional, y los comandantes de la Guardia tenían poder sobre los soldados (“¡vayamos a construir una barricada en Boulevard de Clichy!”). Y este poder, el poder democrático de la Comuna de París, fue literalmente “tomado”, empezando por el acto de tomar los instrumentos materiales del poder, los cañones de la Guardia Nacional. Y en lo que respecta a Pannekoek, quería “todo el poder para los consejos de trabajadores”, vio a los consejos como un medio para que los trabajadores “tomaran el poder y establecieran su dominación sobre la sociedad” (estoy citando un ensayo de Pannekoek de 1938).

De alguna manera estoy de acuerdo con “todo el poder para los consejos obreros”, pero sólo si lo entendemos en el sentido que indiqué anteriormente, en cuyo caso no creo que tenga mucho sentido “tomar el poder y establecer su dominación sobre la sociedad”. Y si pensamos en las armas como los instrumentos materiales del poder, ¿realmente crees que podríamos alguna vez ser capaces de enfrentarnos al capital y ganar? Tal vez debería preguntarte cómo visualizas a la revolución y si piensas realmente que es posible. Creo que hay muchos marxistas que, por razones muy buenas (aunque quizás equivocadas), no creen realmente que la revolución sea todavía posible, o prefieren no pensar sobre ello.

Aparte de eso, sigue en vigencia mi postura anterior. Mientras el poder sea poder-sobre, mientras se refiera a las personas como seres pasivos, como objetos antes que como sujetos del proceso, no puede ser parte del proceso revolucionario.

Lo que también echo en falta en tu análisis es el concepto de *praxis revolucionaria* –formulado por primera vez por Marx en las “Tesis sobre

Feuerbach”– que es para mí la respuesta real a lo que tú llamas la “tragedia del fetichismo” y todos sus dilemas: ¿cómo pueden personas tan envueltas en el fetichismo liberarse del sistema? La respuesta de Marx es que, a través de su propia praxis emancipadora, las personas cambian a la sociedad y cambian a su propia conciencia a la vez. Es a través de su experiencia práctica de lucha que las personas se liberan a sí mismas del fetichismo. Es también la razón por la que la única emancipación verdadera es la autoemancipación y no la liberación “desde arriba”. Cualquier acción autoemancipadora, sea individual o colectiva, por muy modesta que pueda ser, podría ser un primer paso hacia la “expropiación de los expropiadores”. Pero no creo que cualquier *no*, por muy brutal que sea, pueda ser una “fuerza conductora” [...] no creo que el suicidio, el enloquecimiento, el terrorismo y todo tipo de respuestas antihumanas al sistema puedan ser “puntos de partida” para la emancipación. Sólo para dar el ejemplo obvio: Bin Laden no es un punto de partida, es un callejón sin salida.

Pero la praxis emancipadora presupone que el propio fetichismo sea un proceso contradictorio, creo que estamos de acuerdo en eso. Claro que Bin Laden es un callejón sin salida, como lo son el IRA y la ETA, pero, seguramente, nuestro problema es tratar de encontrar aquello que Sergio Tischler denomina el “núcleo utópico” incluso en actos como el ataque a las Torres Gemelas. No creo que dijera que el suicidio, la locura y el terrorismo sean puntos de partida de la emancipación: al contrario, la cuestión es empezar por el *no*, la negación de la dominación, de la cual aquéllas son formas pervertidas, y articular a este *no* de tal manera que luche contra su perversión. El problema es que nos encontramos en un laberinto en que podemos reconocer los callejones sin salida (la Cuarta Internacional, ¿quizás otro de ellos?), pero no sabemos cuál es la salida.

Un abrazo,

John

Puebla, 3 enero de 2003

Querido John:

La respuesta a mis comentarios es muy interesante y revela muy bien nuestras áreas de convergencia y de desacuerdo. Creo que es un debate muy esclarecedor.

Michael

París, 2003

Poder y antipoder*

Joachim Hirsch**

Quien espera un consejo práctico de cómo hacer para cambiar el mundo de una vez por todas quedará decepcionado con este libro. Porque, antes que nada, afirma que si los objetivos son la emancipación y la liberación, la manera como quizá el mundo *no* podrá cambiar es mediante la toma del poder (estatal). *Cambiar el mundo sin tomar el poder* busca demostrar que el desafío está en desarrollar antipoder, poder creativo; que cambiar el mundo debe entenderse como negación de lo que comúnmente se llama política y que se agota en la reproducción permanente de relaciones de poder y sumisión. Una “sociedad sin relaciones de poder” es la meta a alcanzar.

Tres ejes conceptuales sostienen la argumentación: el grito, el poder instrumental versus el poder creativo, y la fetichización. Por “grito” se entiende la furia frente al *statu quo*, la rebeldía y la negación a seguir siendo partícipe que se encuentran en el comienzo de toda reflexión crítica. Es la furia, no la razón, la que impulsa la idea. En un retorno a la subjetividad inmediata que tiene algo de existencialista, “la resistencia a aceptar lo inaceptable” y la conciencia de la posibilidad de un “ser diferente radical” se constituyen en punto de partida del pensamiento y de la acción. En las condiciones sociales existentes, el poder genuino y creativo de los seres humanos, su capacidad para configurar de manera autónoma la vida social, es negado por la “interrupción del flujo social de la acción”, heteronomía que resulta, en esencia, de la separación de las condiciones de su actividad. De ahí surge el poder instrumental que inte-

* Publicado en alemán: “Macht und Anti-Macht: Zu John Holloways Buch Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen”, en *Das Argument* (Berlín), núm. 249, vol. 45, págs. 34-40, 2003. En español en *Cuadernos del Sur* (Buenos Aires), núm. 35, mayo 2003. Traducción: Katrin Zinsmeister.

** Economista y profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Frankfurt (Alemania), y autor de numerosos libros y ensayos.

rumpe el flujo de la acción y encuentra su culminación histórica en la relación capitalista y la racionalización de las relaciones sociales que ella conlleva. Esta racionalización se evidencia en el proceso de fetichización, en la cosificación de las relaciones sociales por la cual lo producido por los hombres se transforma en poder objetivo sobre ellos, tal como lo describen Marx y Engels en *La ideología alemana*. La fetichización encadena a los hombres con el *statu quo*, tanto en su pensamiento como en su acción, completando su “deshumanización”. La reproducción de dominación y explotación por el propio pensamiento y la propia acción, la penetración del poder instrumental en todos los sujetos, constituye el problema central de una teoría de la revolución.

A partir de ahí, los intentos –fracasados– comunistas y socialdemócratas de transformar el mundo mediante la toma del poder estatal deben criticarse en general. El juego de poder y contrapoder termina reproduciendo las relaciones instrumentales de poder de diferentes formas. El Estado es, de la misma manera que la mercancía y el dinero, expresión de la fetichización de las relaciones sociales. No es el espacio de poder, sino la manifestación de las divisiones que caracterizan la sociedad capitalista. Para decirlo en términos de la teoría materialista, el Estado es parte de las relaciones de producción capitalistas, y no externo a ellas; por lo tanto, no puede ser un instrumento neutral. Cristaliza las divisiones e identificaciones que forman parte del poder instrumental. Entonces, hay que deshacerse del fetiche del Estado en vez de adoptarlo. De esta manera, se llega al cuestionamiento de la tradición del marxismo “científico” que, al positivizar la teoría marxista, cae en el fetichismo de la sociedad burguesa. Al quedar atrapado en el concepto instrumental de poder, lo reproduce en la teoría y la práctica: la liberación se transforma en acción de vanguardias, no a través, sino “para” los oprimidos, como espectáculo de un partido que lleva la etiqueta de “revolucionario” sin merecerlo en lo más mínimo.

Sin embargo, la sociedad capitalista tampoco es una caja cerrada de obediencia ciega. La fetichización no es un estado, sino un proceso en lucha permanente. Esto es así porque el poder instrumental sigue dependiendo de los potenciales de poder creativo, su utilización y explotación, lo cual brinda posibilidades para una acción liberadora. Se dirige contra todas las identificaciones y clasificaciones, sea como clase, sexo o nación, que representan la antítesis del reconocimiento mutuo. “Para la teoría burguesa la subjetividad es identidad, mientras que en nuestro argumento, la subjetividad es la negación de la identidad” (pág. 112). El desafío está, entonces, en “buscar la esperanza en la naturaleza del poder

capitalista mismo. Un poder ubicuo implica una resistencia ubicua” (pág. 120). Esta resistencia descansa en que los hombres mismos son quienes reproducen el *statu quo*, crean y reproducen su opresión. La dependencia del poder instrumental –del capital– del poder creativo es la causa de su fragilidad y vulnerabilidad. Es a partir de ahí que se vislumbra la esperanza para otro estado de cosas. La crisis permanente del capitalismo, que sólo adopta distintas formas históricas, resulta que el capital está forzado a liberarse del poder creativo del productor y, al mismo tiempo, a someterlo de maneras siempre nuevas. Así, resistencia y lucha forman parte intrínseca de la relación de dominación y explotación existente.

Holloway desarrolla en su libro un esbozo de teoría crítico-materialista que ya tiene tradición. Parte de una interpretación de Marx orientada en sus escritos tempranos y trabaja con la misma intensidad y mirada crítica los escritos de György Lukács y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Eximido de toda crítica queda, sin embargo, el propio Marx. Las problemáticas y contradicciones contenidas en su obra no son sometidas a análisis. Holloway toma como referencia y radicaliza los hallazgos de una teoría del Estado que retoma la definición de las formas sociales en un lenguaje atractivo y comprensible¹. No obstante, reproduce de esta manera la problemática ya muchas veces discutida del marxismo “hegeliano”. Aunque admite que los sujetos son marcados, formados, “dañados” por las relaciones sociales existentes, su argumentación se basa en el supuesto de una subjetividad esencial y una “humanidad” –más allá de todas las condiciones sociales– que se enajena a sí misma en una relación de separación y fetichización que atraviesa la historia y encuentra su culminación en la sociedad capitalista; el sujeto se “desubjetiviza” y la humanidad se “deshumaniza” a causa del despliegue del poder instrumental. Así, Holloway formula una posición contraria a las actuales teorías posestructuralistas y deconstructivistas, pero también deja de lado algunas críticas desarrolladas en ese contexto. El retorno existencialista, por llamarlo de alguna manera, a la subjetividad inmediata en la categoría del “grito” no sólo cae simpático, quizá sea necesario como punto de partida de toda teoría crítica, pero es insuficiente para lograr deshacer el nudo gordiano definido por la dimensión y el sujeto de la crítica. El concepto de sujeto en Holloway transforma la liberación en la recuperación de algo originario, existente en la esencia del ser humano, es decir, en *desenajenación*. Ante esta concepción, la frase de Marx de que

1. Probablemente, éste sea un mérito también de la traducción al alemán de Lars Stubbe que, dicho sea de paso, es excelente y cuenta con una serie de comentarios apropiados.

el hombre es un “conjunto de relaciones sociales” debería reconsiderarse seriamente. De otra manera, ni siquiera es necesario plantear la pregunta de cuáles son los sujetos que luchan, por cuál libertad y forma de existencia social están luchando, y se cae en el peligro de que la “dignidad” –el parámetro normativo enunciado una y otra vez– se transforme en una metáfora vacía. También hubiera sido valioso en este contexto discutir con más detalle el “antihumanismo teórico” de Althusser, quien se opuso a las derivaciones totalitarias de una interpretación hegeliana de Marx.

Holloway presenta argumentos importantes y extraordinariamente considerables para una crítica de las teorías de izquierda; entre otros, su positivismo como siempre soslayado, su funcionalismo, su familiaridad, en última instancia, con el poder dominante. Al mismo tiempo demuestra una falta de rigor a la hora de tratarlos con mayor profundidad. Así, Foucault es reconocido como teórico de las relaciones de poder complejas, pero pasa por alto el hecho de que su concepto de poder es diametralmente opuesto al del autor, pues, para el primero la relación entre poder instrumental y poder creativo no es sólo “antagónica”. Por otra parte, Holloway mismo es bastante impreciso respecto de esta relación cuando, por ejemplo, llama la atención al hecho de que nosotros formamos parte, “profunda e inevitable”, del antagonismo entre poder instrumental y poder creativo (pág. 73). No aclara si es así por principio o tan sólo en la sociedad capitalista. En el primer caso, Foucault podría haber argumentado de una manera similar; sin embargo, le reprocha haber quedado atrapado en las categorías burguesas, algo poco sostenible en esta simpleza. Tomar más en serio a Foucault hubiera significado problematizar el principio de oposición entre “poder” y “antipoder” sobre el cual descansa todo su argumento.

Se trata a Gramsci aún mucho peor, quedando prácticamente descalificado en unas cuantas palabras como otro más que se dejó engañar por el fetiche, en concreto, la política de vanguardia centrada en el Estado. Quizá podemos criticar a Gramsci en este contexto, pero la afirmación de que habría pasado por alto la importancia de las luchas permanentes (de clase) resulta insostenible. Mete en la misma bolsa a la teoría de la regulación, criticándola por su “visión del capitalismo como una sociedad relativamente plácida que se autorreproduce, en la que cualquier cosa necesaria para la reproducción capitalista automáticamente sucede” (pág. 201). El funcionalismo se discute de manera extensa en el seno de esta teoría, pero con una diferenciación mucho mayor. Aquí hubiera sido útil una crítica más concisa en vez de una descalificación genérica. No

hay que olvidar que la teoría de la regulación plantea, justamente, cómo el capitalismo, en cuanto sociedad antagónica atravesada por luchas de clase, es capaz de lograr una relativa estabilidad y formula condiciones para que ello ocurra, las que de ninguna manera son garantizadas “funcionalmente”, sino expuestas a estas luchas. La reproducción plantea, además, un problema. Holloway vincula, por lo general, toda teoría de la reproducción con la imposibilidad de comprender la fetichización, pero queda debiendo una explicación de por qué lo ve así. Hay que recordar que Marx había señalado –y algunos de los pasajes citados en el texto lo demuestran– que la relación capitalista de producción y dominación sólo puede ser comprendida desde su reproducción, y que lo importante es comprender en detalle este proceso. Toda teoría crítica materialista es consciente de que la reproducción es lucha de clases. La “regulación” de la reproducción sólo se logra mientras las luchas no hacen estallar las formas capitalistas (o el “fetiche” en el lenguaje del autor). Sería fácil rescatar todos estos puntos de textos ampliamente conocidos y Holloway encontraría en ellos algunos puntos de partida interesantes para su propio argumento, por ejemplo en relación con los conflictos y contradicciones que forman parte del proceso de fetichización y del surgimiento de las formas sociales. En general, llama la atención que la crítica teórica de Holloway en su conjunto se caracteriza por una notable estrategia de inmunización.

Sin embargo, el texto se destaca por el intento de aplicar de manera coherente el pensamiento dialéctico de Marx y continuar su desarrollo. Holloway comprueba muy bien que la teoría crítica malogra su objetivo cuando se niega a adoptarlo. El problema surge cuando interrumpe esta dialéctica en puntos decisivos e invierte la negación en positivización. Al ser el poder creativo la negación del poder instrumental, el primero se encuentra –como él mismo dice–, en una relación contradictoria, ergo “inevitable”, con el segundo. Al mismo tiempo, Holloway positiviza el poder creativo como esencial y libre de toda contradicción. La identificación se define como “antítesis” de reconocimiento mutuo para el desarrollo del poder creativo, omitiéndose que el reconocimiento requiere de identificación, una contradicción que se desarrolla de manera mucho más concluyente en algunos debates actuales sobre “política de identidad”. Una aproximación por igual “no dialéctica” caracteriza en cierto sentido el tratamiento que Holloway da a los conceptos de fetiche y fetichización. Enuncia brevemente que se halla también un elemento de libertad y autodeterminación en la imposición de las formas capitalistas, de la forma mercancía y de las relaciones de dinero, en la centralización del poder y

en la separación entre Estado y sociedad, pero sin que esta mención tuviera consecuencias para la argumentación. La Ilustración llega a quedar reducida a un “complemento filosófico del establecimiento de las relaciones sociales capitalistas” (pág. 106). No se plantea la pregunta de si y cómo una sociedad libre y diferenciada necesitaría formas objetivas, es decir, en efecto, una objetivación específica, que podría ser una cuestión no simplemente de abolir éstas, sino de manejar estas formas objetivas conscientemente, de subsumir la fetichización en un sentido hegeliano, para decirlo así, no está planteada. No es casual, entonces, que Holloway denomine “comunidad” y no “sociedad” a las relaciones sociales a alcanzar. El ideal de una comunidad simple, del tipo de un comunismo primitivo, es el parámetro. Tal vez hubiera sido fructífero un análisis de la “dialéctica del iluminismo” de Horkheimer y Adorno, y profundizar el tema más allá de ellos. Holloway ni menciona las relaciones sociales de la naturaleza, un elemento central de la teoría crítica.

Sorprende que tampoco aparezca la política. “Política” y “antipolítica” se tratan en una oposición abstracta. El concepto de “antipolítica” es importante en cuanto señala que aquella acción política que se limita al terreno de las formas políticas dominantes, al Estado, a la separación entre “política” y “economía”, entre “Estado” y “sociedad”, no es capaz de lograr un elemento apto para transformar de manera radical la sociedad. Es un hecho que el desafío está en redefinir el concepto de política. La denominación “anti” adquiere, sin embargo, de nuevo el carácter de una oposición abstracta. El desarrollo del poder creativo no puede limitarse a la simple negación del poder dominante; requiere de su análisis concreto. El Estado no es sólo un fetiche abstracto, sino también un campo de luchas sociales. Quizá haya sido Poulantzas –cuya teoría del Estado ni siquiera se menciona– quien caracterizara con mayor acierto este hecho, señalando, al menos en sus escritos tardíos, la necesaria y, al mismo tiempo, conflictiva relación entre política institucional y extrainstitucional, entre “poder” y “antipoder”. El mismo Holloway escribió hace tiempo un texto llamado “*In and against the State*”*. Ese concepto también aparece en su libro (pág. 149), pero sin desarrollar. En el prefacio cita con empatía el lema de los rebeldes argentinos: *¡Que se vayan todos!* Suena bonito. Pero mientras tanto, la experiencia demostró que eso solo

* Publicado en inglés en 1980. Existe una versión resumida en español con el título “El Estado y la lucha cotidiana”, en Holloway, *Marxismo, Estado y capital. La crisis como expresión del poder del trabajo*, Buenos Aires, Cuadernos del Sur, Fichas temáticas núm. 5, Editorial Tierra del Fuego, 1994 [NdT].

no implica una transformación social si no se logran desarrollar concepciones sociales alternativas que superen las luchas fragmentadas. De ahí surge la cuestión de la hegemonía, descalificada por Holloway como expresión del poder instrumental, como concepto que consolida y legitima el *statu quo* (pág. 200). La lucha contra las relaciones sociales dominantes, contra el poder, requiere de un acuerdo sobre objetivos, concepciones sociales, sobre aquello que hace a la vida digna y positiva. El desarrollo de poder creativo sería en sí mismo un proceso conflictivo. Lo que esto significa no se encuentra simplemente en la “esencia” de los seres humanos para ser liberado en el proceso de las luchas. Su realización sería siempre objeto de disputas, compromisos y negociaciones –y con ellos– también de poder.

Cuando Holloway se refiere a luchas concretas lo hace en forma de una rara enumeración sumatoria que va desde los zapatistas mexicanos, pasando por los estibadores de Liverpool, hasta las “demostraciones internacionales contra el poder del capital dinero” críticas de la globalización (pág. 226). Admite que estas luchas están atravesadas por contradicciones, ya que son llevadas adelante por sujetos “enajenados”, dañados, sometidos a la fetichización. Sin embargo, apenas las analiza; este tema aparece más bien como un problema secundario que, de alguna manera, se superará. Quizá sea correcto liberarse de la proyección de un sujeto revolucionario preestablecido –como “la clase obrera”– y de una unidad predeterminada de las luchas. No obstante, Holloway reintroduce de hecho esa unidad, de alguna manera, por la puerta trasera, cuando proclama como lema la “lucha” como tal, definida en forma abstracta por completo. No se plantea la cuestión de qué significa en la práctica luchar contra la fetichización, aunque sabe muy bien que existen también luchas que confirman y consolidan el fetiche social: la forma de dinero o de Estado, las identificaciones. Habría que preguntarse, entonces, ¿hasta qué punto se logra traspasar las formas fetichizadas de la vida social en el despliegue de las luchas y desarrollar formas distintas, más libres, de socialización? Es decir, ¿hasta qué punto es posible abandonar el terreno de conflicto establecido por el poder dominante? En el transcurso de la historia mucho se ha escrito y también se realizaron experiencias, pero no parecen merecer ni siquiera ser discutidas. Los parámetros planteados por Holloway al respecto son “amor”, “comunidad”, “solidaridad”; conceptos éstos apenas superables en su generalidad abstracta, sin decir que resulta difícil imaginar una sociedad libre basada tan sólo en estos principios.

En consecuencia, el concepto de revolución queda tan difuso como abstracto. Cierto es que la revolución debe ser llevada adelante por suje-

tos formados por el poder dominante, y que la contradicción que este hecho acarrea recién podrá superarse en luchas y conflictos en los cuales la transformación de las personas mismas es esencial. Pero ¿quién lucha, entonces, quién se rebela, quién se decide por la negación? La respuesta de Holloway es: todos nosotros, o al menos “la mayoría de las personas” (pág. 230). Al final, casi todos somos víctimas de la fetichización y del poder instrumental; mirándolo bien, tampoco están excluidos los propios capitalistas. A pesar de su acertada crítica a Hardt y Negri por los equívocos teóricos que contiene *Imperio* (págs. 242 y sgtes.) y de no compartir su afirmación implícita del neoliberalismo, recae en un modo argumentativo sorprendentemente similar. También él postula que la crisis del capital es una expresión de “nuestra” fortaleza, es decir, de la capacidad de sustraerse a la fetichización y al poder instrumental. Ése es un sobrentendido en tanto la lucha de clases y la crisis están implícitas en el concepto del capital. La cuestión es ahora en qué condiciones y en qué formas las luchas son aptas para trascender la reproducción del capital y cuestionarlo de manera efectiva, con lo cual la política vuelve a estar a la orden del día.

Es ilustrativo que Holloway desarrolle una concepción que se asimila demasiado, a pesar de todas las críticas, a la *multitude* de Hardt y Negri. La pregunta es: ¿qué pasó para que esta figura argumental –la construcción de una “multitud” no especificada, rebelde, luchadora– termine por constituirse en algo así como el *mainstream* de la teoría de izquierda? Podría pensarse que este hecho se relaciona no sólo con la pérdida de viejas certezas revolucionarias y con los problemas para una reorientación teórica luego de esta pérdida, sino también con la percepción de una estructura de poder en apariencia cerrada e ineludible, a la cual sólo se puede oponer la negación abstracta. La reacción ante la pérdida del sujeto revolucionario concreto consiste en su generalización difusa. El llamamiento a la negación, a la ruptura con lo que existe, a no-participar-más es, sin dudas, importante, pero eso nos hace avanzar políticamente sólo si está combinado teóricamente con un análisis preciso de las cambiantes formas de la reproducción capitalista y sus transformaciones históricas concretas; en resumen, de todo aquello que Holloway denuncia genéricamente como teoría que legitima las relaciones existentes.

En estas condiciones, la teoría asume como finalidad esencial despertar esperanzas y éste es el objetivo principal del libro de Holloway. No obstante, la esperanza sólo puede lograr un efecto transformador en el contexto de una utopía concreta que tome en cuenta el *statu quo* con

todas sus contradicciones. El mensaje de Holloway –el tipo de lenguaje que utiliza no es casual– tiene un dejo pastoral que resulta extraño. Se trata de una filosofía social con sorprendentes rasgos teológicos y una estrategia de inmunización teórica. En varias oportunidades se impone la sensación de que se trataría tan sólo de la interpretación correcta de los escritos correctos. Como las condiciones materiales concretas, las formas de socialización, el manejo del poder o una especificación del concepto de política no aparecen, Holloway incurre en el peligro de quedarse en un llamamiento idealista al cambio de conciencia.

Sin embargo, es de destacar que la lectura del libro es extraordinariamente recomendable e importante. Holloway recupera elementos muchas veces olvidados de una teoría crítica materialista, y sigue su desarrollo. Ante el hecho de que los mismos elementos ya no parecen ser considerados ni discutidos en el contexto de una *Realpolitik* de la izquierda autodenominada como pragmática, su intervención es tan necesaria como saludable. Para dar sólo un ejemplo, su exposición sobre el significado y el valor teórico de la teoría del valor de Marx es brillante. Y por supuesto, hay que tomar en serio su crítica de la construcción teórica actual de la izquierda, aun cuando no la desarrolle integralmente. Aporta una crítica acertada de todas las concepciones político-teóricas que culminan en querer combatir el *statu quo* con sus propias armas, sea por la conquista o la influencia sobre el poder estatal. De esta manera, toma posición frente a los principales debates en el seno del movimiento antiglobalización, por ejemplo: “Éste es un libro que no tiene un final” –escribe Holloway al terminar–, “es una pregunta, una invitación a discutir.” (pág. 309). Habría que responder afirmativamente a esta invitación, y aprovecharla para la crítica no sólo de sus lagunas, sino también algunos de sus fundamentos teóricos. De esta manera, se favorecería la posibilidad de inscribir una teoría radical de la liberación en el orden del día. Lo cual, ciertamente, responderá a la intención del autor.

Poder, “contra-poder” y “antipoder”.

Notas sobre un extravío teórico político en el pensamiento crítico contemporáneo*

Atilio A. Boron**

Uno de los rasgos más categóricos de la victoria ideológica del neoliberalismo ha sido su capacidad para influenciar decisivamente la agenda teórica y práctica de las fuerzas sociales, las organizaciones de masas y los intelectuales opuestos a su hegemonía. Si bien este atributo parecería haber comenzado ahora a recorrer el camino de su declinación, reflejando de este modo la creciente intensidad de las resistencias que a lo largo y a lo ancho del planeta se erigen en contra de su predominio, las secuelas de su triunfo en la batalla de las ideas están llamadas a sentirse todavía por bastante tiempo. Es bien sabido que no existe una relación lineal, mucho menos mecánica, entre el mundo de las ideas y los demás aspectos que constituyen la realidad histórico-social de una época. Esto explica, por ejemplo, que las concepciones medievales sobre la unidad del “organismo social” –justificadoras del carácter cerrado del estamentalismo feudal y de la primacía del papado sobre los poderes temporales– sobrevivieran por siglos al advenimiento de la sociedad burguesa y a una de sus instituciones básicas, el contrato. No debiera sorprendernos, por lo tanto, si teorizaciones surgidas durante el apogeo del neoliberalismo y coincidentes con el mayor reflujo histórico experimentado por los ideales socialistas y comunistas desde la Revolución Francesa hasta hoy perduren tal vez por decenios, aun cuando las condiciones que les dieron origen hayan desaparecido por completo.

Un ejemplo de esa pertinaz colonización ideológica lo ofrece en la actualidad la obra de algunos de los más conocidos intelectuales críticos

* Ponencia presentada al V Encuentro Internacional de Economistas sobre Globalización y Problemas del Desarrollo, La Habana, 10 al 14 de febrero de 2003. Publicada en *Chiapas* (México), núm. 15, págs. 143-162, 2003.

** Sociólogo argentino, doctor en Ciencias Políticas, profesor de Teoría Política y Social, Facultad de Ciencias Sociales, en la Universidad de Buenos Aires (UBA), investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), secretario ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), y autor de numerosos libros y ensayos.

de la izquierda. Si se examina con detenimiento el pensamiento de autores tales como Michael Hardt y Antonio Negri o la más reciente contribución de John Holloway, puede comprobarse sin mayor esfuerzo cuán vigorosa ha sido la penetración de la agenda, las premisas y los argumentos del neoliberalismo aun en los discursos de sofisticados intelectuales seriamente comprometidos con una crítica radical a la mundialización neoliberal. Porque ninguno de los tres autores arriba mencionados “se ha pasado de bando”, peregrinando a las filas de la burguesía y el imperalismo en busca de reconocimiento u otro tipo de recompensas. Ninguno de los tres abjuró de la necesidad de avanzar hacia la construcción de una sociedad comunista, o por lo menos decididamente “poscapitalista”. Todo lo contrario: el sentido de su obra es justamente el de fundamentar, en las nuevas condiciones del capitalismo de inicios del siglo XXI, las formas de lucha y las estrategias que podrían ser más conducentes al logro de tales fines. En ese sentido es preciso establecer, antes de plantear nuestra divergencia con sus teorizaciones, una clara línea de demarcación entre Hardt, Negri y Holloway, y autores tales como Manuel Castells, Régis Debray, Ernesto Laclau, María Antonietta Macchiochi, Chantal Mouffe, Ludolfo Paramio y toda una pléyade de ex-marxistas europeos y latinoamericanos que al iniciar una necesaria renovación teórica del marxismo para rescatarlo de la ciénaga del estalinismo culminaron su arrepentimiento con una capitulación teórica tan grosera como imperdonable. En este descenso, y so pretexto de la supuesta superioridad civilizacional del capitalismo, muchos abandonaron el marxismo dogmático que habían cultivado con especial celo durante largo tiempo para convertirse en furiosos profetas que ahora pretenden persuadirnos de la imposible superioridad ética de un modo de producción basado en la explotación del hombre por el hombre y la destrucción de la naturaleza. Pocos casos, no obstante, igualan la denigrante trayectoria de María Antonietta Macchiochi, quien transitó desde el más irresponsable ultraizquierdismo hasta el neofascismo, culminando con ignominia su trayectoria política e intelectual en el Parlamento italiano representando nada menos que a Forza Italia y su capo, Silvio Berlusconi.

Queremos dejar claramente sentado que Hardt, Negri y Holloway de ninguna manera entran en esta lamentable categoría de aquellos que bajaron los brazos, se resignaron y se pasaron a las filas del enemigo de clase. Son, en buenas cuentas, camaradas que proponen un análisis equivocado de la situación actual. Su integridad moral, totalmente fuera de cuestión, no les ahorra, sin embargo, caer en la trampa ideológica de la burguesía al hacer suyas, de manera inconsciente, algunas tesis consis-

tentes con su hegemonía y con sus prácticas cotidianas de dominio y que de ninguna manera pueden ser aceptadas desde posiciones de izquierda. Expliquémonos. Para la burguesía y sus aliados, para el imperialismo en su conjunto es imprescindible potenciar el carácter fetichista de la sociedad capitalista y ocultar lo más que se pueda su naturaleza explotadora, injusta e inhumana. Parafraseando a Bertolt Brecht podemos decir que el capitalismo es un caballero que no desea que se lo llame por su nombre. La mistificación que produce una sociedad productora de mercancías y que todo lo mercantiliza requiere, de todos modos, un reforzamiento generado desde el ámbito de aquello que Gramsci denominara “las superestructuras complejas” del capitalismo, y fundamentalmente de la esfera ideológica. Así, no basta con que la sociedad capitalista sea “opaca” y la esclavitud del trabajo asalariado aparezca en realidad como un universo de trabajadores “libres” que concurren a vender su fuerza de trabajo en el mercado. Es preciso, además, silenciar el tratamiento de ciertos temas, deformar la visión de otros, impedir que se visualicen unos terceros y que alguno de ellos se instale en la agenda del debate público. De ahí la importancia que asume para la derecha cualquier teorización (sobre todo si es producida por críticos del sistema) que empañe la visión sobre el imperialismo, el poder y el Estado, o que desaliente o impida una discusión realista sobre estos temas. Ésa es, precisamente, la misión ideológica del saber económico convencional, donde la politicidad y eticidad de toda la vida económica se diluyen en los meandros del formalismo, la modelística y la pseudo-rigurosidad de la matematización.

Si lo anterior no fuera posible, la “segunda mejor” alternativa es hacer que las teorizaciones predominantes sobre estos asuntos sean lo más inocuas posibles. La extraordinaria acogida que tuvo la obra de Hardt y Negri en la prensa capitalista y la “opinión seria” de los países desarrollados es de una contundencia aleccionadora al respecto (véase Boron, 2002a: 149-153). Por su parte, el libro de Manuel Castells *La edad de la información*, que produce una visión conformista y complaciente del “capitalismo informacional”, cosechó extraordinarios elogios en esos mismos ambientes, sobresaliendo en dicha empresa Anthony Giddens, el principal teórico de la malograda “tercera vía” y el ex-presidente del Brasil, Fernando H. Cardoso, cuya gestión en el área económica se caracterizó por su estricta adhesión a las políticas neoliberales (Castells, 1996; 1997; 1998)¹.

1. No es un dato menor que haya sido precisamente Cardoso quien redactara el prólogo de la edición brasileña de la obra de Castells.

En síntesis: la tesis fundamental que quisiéramos probar en las páginas que siguen sostiene que la concepción general y las orientaciones heurísticas que se desprenden de los planteamientos que encontramos en la obra de Hardt y Negri y de Holloway, lejos de instalarse en el terreno político del pensamiento contestatario, son plenamente compatibles con el discurso neoliberal dominante. Reflejan la derrota ideológica sufrida por aquél, y la lamentable vigencia del diagnóstico al que arribara, a finales del siglo XIX, José Martí cuando decía que “de pensamiento es la guerra mayor que se nos hace” y convocara a los patriotas latinoamericanos a ganar la batalla de las ideas. Tarea que, por cierto, constituye una de las más importantes asignaturas pendientes de la izquierda.

Hardt y Negri

En un libro publicado poco después de la aparición en lengua española de *Imperio*, la aclamada obra de Michael Hardt y Antonio Negri, sometimos a crítica las tesis centrales de dichos autores, razón por la cual no reiteraremos, siquiera mínimamente, lo dicho en esa oportunidad². En este texto nos limitaremos, en cambio, a exponer, sucintamente, nuestra disidencia con relación a la noción de contra-poder que proponen esos autores.

El concepto de contra-poder surge como consecuencia de la crisis terminal que enfrenta, según Hardt y Negri, el Estado nación y, a raíz de esto, las clásicas instituciones de la democracia representativa que le acompañaron desde el advenimiento de la Revolución Francesa. El contra-poder alude así a tres componentes específicos: resistencia, insurrección y poder constituyente. Hardt y Negri analizan en su obra sus cambios experimentados a consecuencia del tránsito desde la modernidad a la posmodernidad, y concluyen que en las más variadas experiencias insurgentes habidas en la época moderna –ese vasto e indefinido arco histórico que comienza con el amanecer del capitalismo y culmina con el advenimiento de la sociedad “posmoderna”– la noción de contra-

2. Véase nuestro *Imperio & imperialismo*, obra en la cual exponemos detalladamente algunos de los más graves errores de interpretación de contenidos en dicho libro y que, lamentablemente, exceden con creces el ámbito más restringido de la teoría del Estado capitalista. Una reflexión sobre este tema se desarrolla ampliamente en Boron, 2000. Una versión más acotada de la crítica a la obra de Hardt y Negri se encuentra en Boron, 2002b. El presente trabajo retoma libremente algunos de los elementos contenidos en este último trabajo y los reelabora en función de los objetivos que aquí han sido propuestos.

poder se reducía a uno solo de sus componentes: la insurrección. Pero, afirman nuestros autores, la “insurrección nacional era en realidad ilusoria” habida cuenta de la presencia de un denso sistema internacional de Estados nacionales que hacía que, en esa época histórica, toda insurrección, incluyendo la comunista, estuviese condenada a desembocar en una guerra internacional crónica, la que acabaría por tender “una trampa a la insurrección victoriosa y la transforma en régimen militar permanente”.

Pero si el papel sumamente relevante del sistema internacional es indiscutible –como lo atestigua la obsesiva preocupación que manifestaran por este asunto los grandes revolucionarios del siglo XX– no es menos cierto que, tal como ocurre reiteradamente en *Imperio*, Hardt y Negri incurren en graves errores de apreciación histórica cuando hablan del carácter “ilusorio” de las tentativas revolucionarias que jalonaron el siglo XX. En efecto: ¿qué significa exactamente la palabra “ilusorio”? El hecho de que una insurrección popular precipite una impresionante contraofensiva internacional llamada a asegurar el sometimiento y control de los rebeldes, con un abanico de políticas que van desde el aislamiento diplomático hasta el genocidio de los insurrectos demuestra precisamente que en tal situación no hay nada de “ilusorio” y sí mucho de real, y que las fuerzas imperialistas reaccionan con su reconocida ferocidad ante lo que consideran como una inadmisibles amenaza a sus intereses. Si atendemos a las enseñanzas de la historia latinoamericana, por ejemplo, comprobaríamos que ni siquiera hizo falta una insurrección popular para que la parafernalia represiva del imperialismo se pusiera en juego. Recordemos lo acontecido con João Goulart en el Brasil de 1962, Juan Bosch en la República Dominicana en 1965, Salvador Allende y la Unidad Popular en el Chile de comienzos de los años setenta, para no citar sino los casos más conocidos que demuestran cómo un simple resultado electoral que proyecte al gobierno nacional a un partido o coalición progresista es suficiente para que comience un juego de presiones desestabilizadoras tendientes a corregir los “errores” del electorado. Algo semejante ya está ocurriendo en el Brasil con el nuevo gobierno del PT. En todo caso, cualquiera sea la experiencia insurreccional que se analice a lo largo de los siglos XIX y XX, resulta evidente que la guerra internacional es mucho menos atribuible a la intransigencia o al apetito expansionista de los revolucionarios que a la furia represora que desata la insubordinación de las masas y sus anhelos emancipatorios.

Por otra parte, afirmar como lo hacen nuestros autores que las revoluciones triunfantes asediadas por los ejércitos y las instituciones imperialistas (entre las que sobresalen el Fondo Monetario Internacional, el

Banco Mundial, la Organización Mundial del Comercio y otras afines) y que deben enfrentarse para sobrevivir a un repertorio de agresiones de todo tipo –que incluye sabotajes, atentados, bloqueos comerciales, boicots, guerras “de baja intensidad”, invasiones militares, bombardeos “humanitarios”, genocidios, etcétera– se convierten en “regímenes militares permanentes” implica un monumental error de interpretación del significado histórico de dichas experiencias. Equívoco que, dicho sea al pasar, es típico de la ciencia política norteamericana que procede de igual manera cuando, por ejemplo, coloca en una misma categoría –los famosos “sistemas de partido único”– a regímenes políticos tan diversos como la Italia de Mussolini, la Alemania nazi, la Rusia de Stalin y la China de Mao. Nuestros autores subestiman los factores históricos que a lo largo del último siglo obligaron a las jóvenes revoluciones a armarse hasta los dientes para defenderse de las brutales agresiones del imperialismo, a años luz de las sutilezas del imperio imaginado por Hardt y Negri, esa misteriosa red sin centro ni periferia, adentro ni afuera, y que supuestamente nadie controla para su beneficio. Si la revolución cubana sobrevive en estos días de un supuesto “imperio sin imperialismo”, ello se explica tanto por la inmensa legitimidad popular del gobierno revolucionario como por la probada eficacia de sus fuerzas armadas, que después de Playa Girón disuadieron a Washington de intentar nuevamente una aventura militar en la isla.

Por otra parte, la interpretación de Hardt y Negri revela asimismo el grave yerro en que incurren a la hora de caracterizar a las emergentes formaciones estatales de las revoluciones. Una cosa es lamentarse por la degeneración burocrática de la revolución rusa y otra bien distinta afirmar que lo que allí se constituyó fue un “régimen militar”. El hecho de que Cuba haya tenido que invertir cuantiosos recursos, materiales y humanos, para defenderse de la agresión imperialista no la convierte en un “régimen militar”. Sólo una visión de una imperdonable ingenuidad e irreparablemente insensible ante el significado histórico de los procesos sociales y políticos puede caracterizar de ese modo a las formaciones sociales resultantes de las grandes revoluciones del siglo xx. Por último, y haciéndonos cargo de todas sus limitaciones y deformaciones, ¿puede efectivamente decirse que las revoluciones en Rusia, China, Viet Nam y Cuba fueron apenas una ilusión? Una cosa es la crítica a los errores de esos procesos y otra bien distinta decir que se trató de meros espejismos o de torpes ilusiones. ¿Habría sido un simulacro baudrillardiano la paliza sufrida por el colonialismo francés en Dien Bien Phu? Y la bochornosa derrota de los Estados Unidos a manos del Viet Cong, ¿habrá sido tan só-

lo una visión alucinada de sesentistas trasnochados o se produjo de verdad? Esa huida desesperada desde los techos de la embajada norteamericana en Saigón, donde espías, agentes secretos, asesores militares y torturadores policiales destacados en el Viet Nam del Sur se mataban entre sí para subir al último helicóptero que los conduciría sin escalas del infierno vietnamita al *American dream*, ¿habrá sido verdadera o fue una mera ilusión? Los cuarenta y tres años de hostigamiento norteamericano a Cuba, ¿son producto del fastidio que provoca en Washington el carácter ilusorio de la revolución cubana? Y, para acercarnos a nuestra realidad actual: el abierto compromiso del gobierno norteamericano –con la ayuda de su correveidile español, José M. Aznar– en el frustrado golpe de Estado de Venezuela, en abril del 2002, ¿habrá sido propiciado por el carácter ilusorio de las políticas del presidente Hugo Chávez?

Curiosamente, nuestros autores nos advierten que se trata de preguntas que, en realidad, ya son anacrónicas porque según ellos en la posmodernidad las condiciones que tornaban posible la insurrección moderna, con todo su ilusionismo, han desaparecido, “de tal forma que inclusive hasta parece imposible pensar en términos de insurrección” (Hardt y Negri, 2002: 164). Afortunadamente, los insurrectos que pusieron fin a la tiranía de Suharto en Indonesia en 1999 no tuvieron ocasión de leer los borradores de *Imperio* porque de lo contrario seguramente habrían desistido de su empeño. Los argentinos que, ganando las calles a finales de 2001, pusieron punto final a un gobierno reaccionario e incapaz tampoco parecerían haber tomado nota de las elucubraciones de Hardt y Negri, y lo mismo parece haber ocurrido hace unas pocas semanas con los trabajadores bolivianos que pusieron en jaque al gobierno de Sánchez de Lozada. Pero el pesimismo que se desprende de esta afirmación se atenúa ante la constatación del crepúsculo de la soberanía nacional y la laxitud del imperio en su fantasmagórica fase actual, todo lo cual alteró las condiciones que sometían la insurrección a las restricciones impuestas por las guerras nacionales e internacionales.

Posterguemos por un momento la crítica a este segundo supuesto, el que anuncia la “emancipación” de los procesos insurreccionales de las guerras nacionales e internacionales, y veamos lo que significa la insurrección en el capitalismo posmoderno. Si en la sociedad moderna aquélla era “una guerra de los dominados contra los dominadores”, en la supuesta posmodernidad la sociedad “tiende a ser la sociedad global ilimitada, la sociedad imperial como totalidad” en donde explotadores y explotados se desvanecen en la nebulosa de una sociedad sin estructuras, asimetrías y exclusiones (Hardt y Negri, 2002: 165). Bajo estos supuestos, falsos en la

medida en que llevan hasta el límite ciertas tendencias reales pero parciales de la globalización (como por ejemplo, el debilitamiento aunque no la desaparición de los espacios “nacionales”), Hardt y Negri concluyen, sin ninguna clase de apoyatura empírica o argumentativa, que la resistencia, la insurrección y el poder constituyente se funden ahora en la noción de contra-poder que, presumiblemente, sería la prefiguración y el núcleo de una formación social alternativa. Todo esto es sumamente discutible a la luz de la experiencia histórica concreta, pero aun así el argumento es comprensible. Forzando un poco el mismo podría llegar a decirse que no es novedoso ni tan distinto, en su abstracción conceptual, al que desarrollaran los bolcheviques en el período comprendido entre abril y octubre de 1917. La resistencia y la insurrección, dos de los tres elementos claves de nuestros autores, se expresaban en el famoso apotegma leninista referido a la situación que se producía cuando “los de abajo” no aceptaban seguir viviendo como antes y “los de arriba” no podían hacerlo tal como acostumbraban; o en los análisis de Gramsci sobre la crisis orgánica y la situación revolucionaria. El tercer elemento, el poder constituyente, estaba formado por los soviets y los consejos, en la visión de Lenin y Gramsci.

Pero, si existiese la posibilidad de retraducir, insistimos, en el plano de la conceptualización más abstracta, los tres componentes del contra-poder al lenguaje de la tradición revolucionaria comunista, no ocurriría lo mismo cuando llegara la hora de identificar los agentes sociales concretos llamados a encarnar el proyecto emancipador y las formas políticas específicas mediante las cuales éste será llevado a cabo. Si en la tradición de comienzos del siglo xx el proletariado en conjunto con las clases aliadas (campesinos, pequeña burguesía, intelectuales radicalizados, etcétera) era el soporte estructural del proceso revolucionario y los soviets y los consejos, más que el partido, el vehículo de su jornada emancipadora, el contra-poder de Hardt y Negri no reposa en ningún sujeto, en ninguna nueva construcción social o política o en ningún otro producto de la acción colectiva de las masas, sino en la carne, “la sustancia viva común en la cual coinciden lo corporal y lo espiritual” (Hardt y Negri, 2002: 165). Es esta sustancia vital la que constituye, en una argumentación de tono inocultablemente metafísico, el fundamento último del contra-poder, su materia prima. Según esta interpretación los tres elementos que constituyen el contra-poder “brotan en forma conjunta de cada singularidad y de cada uno de los movimientos de los cuerpos que componen la multitud.” Se consume, de este modo, una completa volatilización de los sujetos del cambio, quedando la sociedad reducida a un inconmensurable agregado de cuerpos hipotéticamente unificados en el

momento fundante y a la vez disolvente de la multitud. Esta visión reproduce en el plano del intelecto y de modo profundamente distorsionado ciertas transformaciones ocurridas en la anatomía de la sociedad burguesa y, más específicamente, de su estructura de clases: la atomización de los grandes colectivos, la fragmentación de las clases sociales, sobre todo de las clases y capas subalternas, la desintegración y desmembramiento social producido por el auge del mercado y la mercantilización de la vida social. Pero, la lectura que Hardt y Negri (2002: 165) hacen de las mismas los arrastra insensiblemente a proponer una visión entre metafísica y poética que poco, muy poco, tiene que ver con la realidad. En sus propias palabras:

Los actos de resistencia, los actos de revuelta colectiva y la invención común de una nueva constitución social y política atraviesan en forma conjunta innumerables microcircuitos políticos. De esta forma se inscribe en la carne de la multitud un nuevo poder, un “contra-poder”, algo viviente que se levanta contra el Imperio. Es aquí donde nacen los nuevos bárbaros, los monstruos y los gigantes magníficos que emergen sin cesar en los intersticios del poder imperial y contra ese poder.

Es evidente que el planteamiento de nuestros autores adquiere, a estas alturas, un tono inequívocamente vitalista que los aproxima mucho más a los embriagantes vahos metafísicos de Henry Bergson que a las enseñanzas de Spinoza, al paso que los sitúa en un terreno sin retorno con relación al materialismo histórico. No habría que esforzarse demasiado para descubrir los inquietantes paralelos existentes entre la doctrina del *ímpetus vital* del filósofo francés y la exaltación de la carne hecha por Hardt y Negri. En todo caso, y para resumir, digamos que una impostación de esta naturaleza del problema del contra-poder disuelve por completo el carácter histórico-estructural de los procesos sociales y políticos en la singularidad de los cuerpos que conforman la multitud. De este modo se arriba a una conclusión desoladoramente conservadora toda vez que, en su vertiginoso ascenso hacia el *topos uranos* platónico –ese lugar tan excelso donde según Platón reposan las ideas en su pureza conceptual– Hardt y Negri desdibujan por completo la especificidad del capitalismo como modo de producción y las relaciones de explotación y de opresión política que le son propias. Desaparecidas las clases sociales –en efecto, ¿quiénes explotan y quiénes son los explotados?– y diluidos también por completo los fundamentos estructurales del conflicto social, lo que nos queda es una rudimentaria poética de la rebelión ante un orden abstractamente injusto que nada tiene que ver con los procesos reales que

sacuden al capitalismo contemporáneo. En la formulación de Hardt y Negri el fenómeno del contra-poder se diluye por completo en la formalidad de una gramática que, por razones inescrutables, opone la multitud al imperio, sin que se sepa, a ciencia cierta, que es lo uno y que es lo otro y, sobre todo, qué es lo que hay que hacer, y con qué instrumentos, para poner fin a esta situación.

Holloway

La obra de Holloway plantea una tesis que, si bien es afin a la de Hardt y Negri, radicaliza aún más el movimiento auspiciado por éstos (cf. Boron, 2001). En efecto, si los autores de *Imperio* rehúyen el tratamiento del tema del poder en su especificidad histórica —el poder de la burguesía y sus efectos, en esta fase del capitalismo mundializado— y caen embelesados ante la contemplación del contra-poder, en Holloway la huida es mucho más pronunciada. Ya no se trata de postular la existencia de una nebulosa fórmula que, supuestamente, se enfrenta al poder real ejercido por las clases dominantes, sino de abogar a favor de la total erradicación del poder de la faz de la tierra. De lo que se trata, nos dice este autor, es de disolver para siempre las relaciones de poder. Nada se gana con intentar “tomar el poder”, o “conquistar el poder del Estado”, porque tal estrategia ha fracasado rotundamente³. Lo que se requiere es, entonces, la construcción de un antipoder, es decir, de un nuevo entramado social en donde las relaciones de poder sean un doloroso recuerdo del pasado.

El poder es así satanizado en la obra de Holloway, convertido en un fetiche horrendo que contamina a todo aquel que osa tomarlo en sus manos. Los movimientos y los agentes sociales que en el pasado intentaron transformar a la sociedad a partir de la toma del poder y la utilización de los recursos que éste brindaba para dar a luz una nueva sociedad fracasaron completamente⁴. Pero, en lugar de examinar desde la perspectiva del

3. En este sentido, el análisis de Holloway es extremadamente general y no introduce ningún tipo de matices. Para él la experiencia de la URSS y la de la revolución cubana son exactamente lo mismo, y ambas han fracasado. No existe en su obra la menor tentativa de distinguir situaciones, contextos internacionales, problemas específicos, momentos históricos y logros, aunque sean parciales, de los procesos revolucionarios. Su visión del “fracaso” de las revoluciones es similar a las que, desde la derecha, se formula en la ciencia política de inspiración anglosajona, y en nada ayuda a comprender las durísimas condiciones en las cuales aquellas tienen lugar y se desenvuelven.

4. De ahí el título del libro de Holloway (2002), en el cual plantea *in extenso* toda su teorización: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*.

materialismo histórico las circunstancias bajo las cuales se ensayaron estos proyectos, lo que hallamos en Holloway es una exhortación a alejarnos de algo considerado como pecaminoso y hasta mortífero. El antipoder sería, en esta conceptualización, la manifestación del triunfo de la sociedad civil sobre el Estado; la liberación del género humano de toda forma de opresión, concentrada y sublimada en la visión de este teórico en la figura omnipotente y terrible de lo que Octavio Paz llamara “el ogro filantrópico” y que no es otra cosa que el Estado.

La génesis de esta crítica absoluta al Estado y a la “ilusión estatal”, y de esta intransigente –e injusta, por sesgada y parcial– condena a las revoluciones del siglo xx se encuentra en las enseñanzas que para la estrategia revolucionaria de las masas se desprenden de la experiencia zapatista. Ya no se trataría de conquistar el mundo, sino en un proceso asombrosamente más simple, de “hacerlo de nuevo”, dejando de lado la rémora doctrinaria de carácter estadocéntrica en la cual la revolución era asimilada “a la conquista del poder estatal y la transformación de la sociedad a través del Estado” (Holloway, 2001a: 174). En opinión de Holloway el debate que conmovió las filas de la Segunda Internacional a comienzos del siglo xx y que contraponía reforma y revolución –Bernstein versus Lenin, Trotsky y Rosa Luxemburg– ocultaba, pese a las aparentes diferencias, un acuerdo fundamental: la construcción de la nueva sociedad pasaba por la conquista del poder del Estado. De ahí el carácter estadocéntrico del proceso revolucionario. Precisamente por eso, para Holloway “la gran aportación de los zapatistas [ha] sido romper el vínculo entre revolución y control del Estado” (*ibid.*: 174).

Sin decirlo, el programa que nos propone Holloway es, nada menos, que la serena e indolora instauración de la sociedad comunista. No otra cosa significaría poner fin a la separación entre Estado y sociedad, instituir el autogobierno de los productores y, de ese modo, lograr la tan anhelada extinción del Estado (Holloway, 1997: 24). Hasta aquí la propuesta no es para nada novedosa para la tradición comunista, salvo que, en el caso de este autor, todo este programa debería realizarse absteniéndose las fuerzas populares de tomar el poder del Estado. Haciéndose eco del discurso zapatista, Holloway (2001a: 174) asegura que no se trata de “un proyecto de hacernos poderosos, sino de disolver las relaciones de poder”. El tema de la disolución de las relaciones de poder merece múltiples consideraciones. En primer lugar, es algo que no se puede discutir en abstracto porque pierde todo significado. ¿Quién podría estar en contra de una propuesta de ese tipo, que evoca visiones de una comunidad en la cual se han suprimido definitivamente y en todos sus órdenes

las relaciones de dominación? Es como proponer la erradicación del dolor y la enfermedad, la miseria y el sufrimiento: nadie podría disentir de tan nobles propuestas. Pero, por más que nos disgusten, la realidad es que las relaciones de poder aparecieron sobre la faz de la tierra junto con las formas más primitivas de la vida animal, como lo ha comprobado hasta el cansancio la sociobiología, y no parece que vayan a desaparecer a fuerza de lamentos y plegarias. Si las jerarquías y las dominaciones, con todas sus secuelas degradantes y opresivas, acompañaron la especie humana desde los albores de su existencia nada autoriza a pensar que la disolución de las relaciones de poder pueda plantearse, programáticamente, como un objetivo inmediato de una fuerza revolucionaria, especialmente si ésta renuncia a la conquista del poder político.

Quisiéramos que no se nos malinterpretara en este punto. No estamos diciendo que el objetivo de disolver todas las relaciones de poder deba ser descartado. Al fin y al cabo ese es el programa de máxima del proyecto comunista. Lo que estamos afirmando, en cambio, es que la formulación de esta propuesta en el pensamiento de Holloway tiene un cariz indudablemente quimérico o quijotesco, algo radicalmente distinto a lo utópico. Decimos quimérico porque se plantea un objetivo grandioso sin reparar en sus necesarias mediaciones históricas y en el hecho de que antes de lograrlo es imprescindible pasar por el purgatorio de un largo, complejo y turbulento proceso de transición, en el cual las fuerzas del viejo orden librarán una batalla desesperada, y apelando a todos los medios disponibles, violentos y “pacíficos” por igual, para impedir la realización de la utopía. Y aquí cabe recordar lo que Marx y Engels dijieran en el *Manifiesto comunista* y en tantos otros pasajes de su obra: que el problema con el comunismo utópico no radicaba en los bellos mundos imaginados por sus pensadores, sino en el hecho de que aquéllos no brotaban de un análisis científico de las contradicciones de la sociedad capitalista, ni de la identificación de los actores concretos que habrían de asumir la tarea de construirlos, así como tampoco planteaban el itinerario histórico que sería preciso recorrer antes de llegar a destino. La propuesta de disolver todas las relaciones de poder formulada por Holloway conserva todo el encanto de las bellas iluminaciones del comunismo utópico, pero también adolece de sus insalvables limitaciones.

Un segundo campo de problemas tiene que ver con la operatividad de tal propuesta —el cómo de la disolución del poder— y los resultados prácticos que podrían desprenderse de la aceptación de ese programa por parte de las fuerzas sociales insurgentes. Porque abogar por la disolución del poder puede ser muy romántico y conmovedor, pero condena a los

agentes sociales y, en especial a las clases y capas subordinadas, a una empresa inexorablemente destinada al fracaso, al menos mientras subsista la sociedad capitalista. Y como ésta no va a pasar a la historia como producto de los ruegos e invocaciones a nobilísimos ideales comunitarios, sino como resultado de encarnizadas luchas sociales, y en las cuales la cuestión del poder asume una centralidad excluyente en el tránsito de la vieja a la nueva forma social, la asunción de una propuesta insana-blemente equivocada cómo ésta no hace sino servir de prólogo a una nueva y más duradera derrota del campo popular.

En realidad, y ésta es la tercera consideración que quisiéramos hacer en torno a este tema, el abandono del proyecto de conquistar el poder refleja no sólo una capitulación política ante la burguesía sino también los errores de una concepción teórica que no alcanza a comprender lo que significa el fenómeno del poder social. Holloway es tributario de una concepción metafísica del poder que, curiosamente, tiene más de un punto de contacto con las visiones características de la derecha. En efecto, si para ésta el poder es equivalente al gobierno y, por lo tanto, a una herramienta de dirección y control social, para la izquierda posmoderna el poder aparece también como un instrumento, sólo que inútil, improductivo y patológico, que destruye la fibra misma de la vida social y que contamina insanablemente la integridad de un proyecto de transformación socialista de la sociedad. Más allá de sus diferencias, ambas versiones adhieren, en el fondo, a una concepción teleológica e instrumentalista del poder: éste es concebido como un punto de llegada, un objeto que hay que alcanzar y, a la vez, un seguro instrumento de gestión de lo social. Lo que el pragmatismo de la derecha defiende a ultranza es objeto de crítica radical por parte de Holloway, pero en ambos casos estamos en presencia de un equívoco porque el poder no es una cosa o un instrumento que puede empuñarse con la mano derecha o con la izquierda, sino una construcción social que, en ciertas ocasiones, se cristaliza en lo que Gramsci llamaba "las superestructuras complejas" de la sociedad capitalista. Una de tales cristalizaciones institucionales es el Estado y su gobierno, pero la cristalización remite, como la punta de un iceberg, a una construcción subyacente que la sostiene y le otorga un sentido. Es ésta quien, en una coyuntura determinada, establece una nueva correlación de fuerzas que luego se expresa en el plano del Estado. Sin ese sustento social profundo, invisible a veces pero siempre imprescindible, el control de las "alturas del Estado" que pueda tener una fuerza revolucionaria o reformista se desvanece como la neblina ante la salida del sol.

En este sentido convendría recordar que Lenin, que fue un gran teórico y a la vez un gran práctico de la revolución y de la cuestión del poder, subrayó la importancia de distinguir entre *a)* la “toma del poder”, que era un acto eminentemente político por el cual las clases explotadas se apoderaban del Estado y se convertían en nueva clase dominante, y *b)* la concreción de la revolución, concebida como una empresa fundamentalmente civilizatoria, en donde la nueva correlación de fuerzas favorable a los agentes sociales de la nueva sociedad era ratificada por el control que ellos ejercían sobre el Estado, el entramado institucional y el orden legal. Por eso, al comparar las perspectivas de la revolución en Oriente y Occidente decía, en un pasaje luminoso de su obra, que “la revolución socialista en los países avanzados no puede comenzar tan fácilmente como en Rusia, país de Nicolás y Rasputín... En un país de esta naturaleza, comenzar la revolución era tan fácil como levantar una pluma”. Y continuaba afirmando que es “evidente que en Europa es inconmensurablemente más difícil comenzar la revolución, mientras que en Rusia es inconmensurablemente más fácil comenzarla, pero será más difícil continuarla” (Lenin). Fue precisamente a partir de estas lecciones que brindaba la historia comparativa de las luchas obreras y socialistas en los albores del siglo xx que Lenin insistió en la necesidad de distinguir entre los “comienzos de la revolución” y el desarrollo del proceso revolucionario. Si en el primer caso la conquista del poder político y la conversión del proletariado en una clase dominante era condición indispensable –más no suficiente– para el lanzamiento del proceso revolucionario, su efectivo avance exigía una serie de políticas e iniciativas que trascendían largamente lo primero y que hundían sus raíces en el suelo de la sociedad.

Antonio Gramsci, por su parte, dejó un legado de significativas aportaciones para el estudio del poder. En múltiples escritos argumentó persuasivamente que la creación de un nuevo bloque histórico que desplazara a la burguesía del poder suponía una doble capacidad de las fuerzas contra-hegemónicas: éstas debían ser dirigentes y dominantes a la vez. Es más, en realidad las fuerzas insurgentes debían primero ser dirigentes, es decir, ser capaces de ejercer una “dirección intelectual y moral” sobre grandes sectores de la sociedad –esto es, establecer su hegemonía– antes de que pudieran plantearse con alguna posibilidad de éxito la conquista del poder político y la instauración de su dominio. Pero dirección intelectual y moral y dominación política eran dos caras inseparables de una misma y única moneda revolucionaria. En el análisis de Holloway el poder aparece como una cuestión que se refiere exclusivamente al dominio político, desoyendo la necesidad de concebirlo antes

que nada como una cuestión que se arraiga en el suelo de la sociedad civil y que desde allí se proyecta sobre el plano de las superestructuras políticas.

No se construye un mundo nuevo, como quiere el zapatismo, si no se modifican radicalmente las correlaciones de fuerzas y se derrota a poderosísimos enemigos. Contrariamente a lo que proponen Hardt, Negri y Holloway –¡que en esto coinciden con Castells!– el poder social, en tren de imaginar metáforas, se asemeja mucho más a una tela de araña que a una red amorfa y difusa, carente de un foco central y el Estado es precisamente ese foco, el lugar donde se condensan las correlaciones de fuerzas y desde el cual, por ejemplo, los vencedores pueden transformar sus intereses en leyes y construir un marco normativo e institucional que garantice la estabilidad y eventual irreversibilidad de sus conquistas. No se trata, por cierto, del único lugar desde el cual se ejerce el poder social, pero es sin duda alguna, el espacio privilegiado de su ejercicio en una sociedad de clases. De ahí que un “triumfo” político o ideológico en el plano de la sociedad civil sea importantísimo, pero el mismo carece de efectos imperativos: ¿o alguien duda de la arrasadora victoria que los zapatistas cosecharon con la Marcha de la Dignidad? Sin embargo, poco después el Congreso mexicano produciría una vergonzosa legislación que retrotrajo la crisis chiapaneca a sus peores momentos, con total prescindencia del “clima de opinión” prevaleciente en la sociedad civil. Conclusión: por más que algunos teóricos hablen de la “desestatización” o el “descentramiento” del Estado, éste seguirá siendo por bastante tiempo un componente fundamental de cualquier sociedad de clases. Y más nos vale contar con diagnósticos precisos acerca de su estructura y funcionamiento, y con estrategias adecuadas para enfrentarlo porque la realidad del poder no se disuelve en el aire diáfano de la mañana gracias a una apasionada invocación a las bondades del antipoder o del contra-poder.

Una última consideración. Holloway guarda silencio en relación a varios temas cruciales de su propuesta de cambiar el mundo. Es más, el último capítulo de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* en el cual, supuestamente, fundamenta teórica e históricamente su argumento, termina con un decepcionante “no sabemos cómo se cambia el mundo sin tomar el poder”. Es decir, luego de unas trescientas páginas de elaboración la respuesta que se prometía desde el mismo título del libro cae en el más profundo vacío. Podríamos decir, a favor de Holloway, que Marx y Engels tampoco sabían cómo sería la dictadura del proletariado y que fue la experiencia histórica concreta de la Comuna de París la que les permitió “descubrir” en la práctica emancipatoria del proletariado parisino los contornos

de la nueva forma política. Pero, hasta ese momento, por lo menos existían de parte de los padres fundadores del materialismo histórico una serie de elementos teóricos que permitían prefigurar, aunque sea en sus trazos más gruesos, la fisonomía del nuevo poder político basado en la clase obrera. En el caso de Holloway esos elementos están ausentes, y ni siquiera se plantean algunas preguntas cruciales que, a los efectos de iluminar su propio argumento, deberían haber sido puestas sobre la mesa. Por ejemplo, ¿cómo se construyen esas “formas alternativas” de organización social y el “antipoder antiestatal” del que tanto nos habla? ¿Cómo hacer para obligar a los despóticos detentadores del poder burgués para que, de ahora en más, “manden obedeciendo”? ¿Se resuelven estos candentes problemas prácticos apelando a la nobleza de las metas propuestas? ¿No son esas “formas alternativas” de organización social, de poder y de Estado, sino otros nombres para referirse a una revolución social en ciernes que destruye el orden capitalista e instauro otro nuevo? ¿No son éstos los problemas con que se han topado todas las experiencias revolucionarias desde la Comuna de París hasta nuestros días? Holloway argumenta que las fuerzas transformadoras no pueden “adoptar primero métodos capitalistas (luchar por el poder) para luego ir en el sentido contrario (disolver el poder)” (Holloway, 2001b). Nos parece que la lucha por el poder, sobre todo si la situamos en el terreno más prosaico de la política y no en el de las abstracciones filosóficas, mal podría ser concebida como un “método capitalista” a partir de la afirmación de que “la existencia de lo político es un momento constitutivo de la relación del capital”. En realidad, el poder y la lucha que se origina con relación a él son tan antiguos como el género humano, y antecede en miles de años a la aparición del capital. Suponer que la lucha por el poder es una derivación política del reinado del capital equivale a arrojar por la borda toda la historia de la humanidad.

Para concluir: si bien es cierto que, en línea con las observaciones de Lenin y Gramsci, no basta con la toma del poder para producir los formidables cambios que requiere una revolución, también es cierto que sin la toma del poder por parte de las fuerzas sociales insurgentes los cambios tan ansiados no se producirán. Y esto es tanto más verdadero en nuestros días, cuando asistimos a la “estatificación” de un número creciente de actividades y funciones íntimamente ligadas al proceso de acumulación y reproducción del capital que otrora eran resueltas en el plano del mercado o la sociedad civil. Independientemente de lo pregonado por los ideólogos del neoliberalismo en los últimos decenios, el papel del Estado ha asumido una importancia cada vez mayor para asegurar la perpetuación de las relaciones capitalistas de producción: su papel como

organizador de la dominación de los capitalistas y como astuto desorganizador de las clases subordinadas no ha hecho sino acentuarse en los últimos tiempos. Y si bien en los países de la periferia el Estado se ha debilitado en gran medida, aun en estos casos ha seguido cumpliendo fielmente la doble tarea señalada más arriba. Una fuerza insurgente y anticapitalista no puede darse el lujo de ignorar, o subestimar, un aspecto tan esencial como éste. El capitalismo contemporáneo promueve una cruzada teórica en contra del Estado, mientras en el plano práctico no cesa de fortalecerlo y asignarle nuevas tareas y funciones. En realidad, la “ilusión estatal” parecería más bien anidar en aquellas concepciones que, pese a las evidencias en contrario, no alcanzan a distinguir la retórica antiestatista de la práctica estatizante del capitalismo “realmente existente”, ni a percibir el carácter cada vez más estratégico que el Estado ha asumido para garantizar la continuidad de la dominación burguesa.

Breve digresión final sobre la dualidad de poderes

Quisiéramos cerrar este análisis trayendo a colación el debate surgido a partir de la experiencia revolucionaria rusa entre 1905 y 1917. En esa ocasión la necesidad práctica dictada por la inminencia de la ruptura revolucionaria dio origen a un encendido debate en torno a la cuestión del Estado y la dualidad de poderes. Sin embargo, ninguno de los grandes protagonistas de ese debate, nos referimos principalmente a Lenin, Trotsky y Rosa Luxemburg, llegó a proponer fórmulas abstractas del estilo del contra-poder o el antipoder para resolver las contradicciones de la coyuntura a favor de las fuerzas insurgentes. Más allá de la aspereza que por momentos caracterizó a esta controversia, todos quienes tomaban parte en ella coincidían en un hecho: que la dualidad de poderes era una situación eminentemente transitoria, producto de aquello que, años más tarde y siguiendo las huellas de los análisis clásicos del bonapartismo efectuados por Marx y Engels, Gramsci denominara “empate catastrófico” de clases. Había dos poderes contrapuestos y excluyentes porque, en la Rusia de comienzos de siglo, la alianza entre la aristocracia y la burguesía ya no podía prevalecer sobre el conjunto de las clases populares. La correlación de fuerzas que la había favorecido durante decenios se había esfumado como consecuencia de una crisis catastrófica como la provocada por la guerra ruso-japonesa primero y, después, por la carnicería de la Primera Guerra Mundial, todo ello montado sobre el

cambiante escenario de un desarrollo capitalista que estaba pulverizando las arcaicas estructuras sociales de la Rusia feudal.

Pero, por su misma transitoriedad la dualidad de poderes estaba condenada a resolverse en plazos perentorios, sea con el triunfo de la coalición dominante o bien con el de las clases subordinadas. La dualidad de poderes era pues la expresión de una crisis general revolucionaria, situación ésta que no puede perdurar: o se define a favor de las clases y grupos sociales ascendentes, interesados en la creación de un nuevo orden social, o lo hace en beneficio de las fuerzas de la contrarrevolución, y los insurrectos son ahogados en sangre. El carácter efímero de una coyuntura de ese tipo hace que conceptos como el contra-poder o el antipoder tengan, en el mejor de los casos, una validez limitada, en el tiempo tanto como en el terreno de la lucha política. Ambos expresan la fragilidad del “momento hobbesiano” cuando el orden social se desintegra ante el surgimiento de un bloque contrahegemónico dotado de la fuerza suficiente como para plantear una resolución de la crisis en la forma más favorable a sus intereses. De este modo, el debate clásico en torno a la dualidad de poderes reposaba sobre la convicción de que frente al poder oficial de las clases dominantes, sus instituciones, leyes y agencias, existía un embrión, suficientemente vigoroso ya, del poder “de los de abajo”, llámese éste el proletariado, la alianza obrero-campesina, comuneros o partido revolucionario. Nada más lejano pues a un contra-poder que remitiera a una amorfa multitud, o a la inconmensurable multiplicidad de los cuerpos, o a un antipoder que, en la práctica, es apenas una amable ilusión. En la tradición clásica se trataba, en cambio de un poder emergente que luchaba contra el orden establecido, que se apoyaba en actores concretos, clases y grupos sociales, que se expresaba en formatos políticos diversos –partidos, soviets, consejos obreros, etcétera–, que proponía un programa específico de gobierno (nacionalizaciones, reforma agraria, expropiación de los capitalistas, etcétera) y que, como no podía ser de otra manera, proyectaba su creciente ascendente también sobre el plano militar. Porque, en las coyunturas de disolución del orden social la lucha de clases no se resuelve en los serenos ámbitos del debate parlamentario, o en negociaciones a puertas cerradas en las oficinas del gobierno, sino en las calles y, casi invariablemente, con las armas en la mano. Ésta es al menos la lección que enseña la historia de las revoluciones en los tres últimos siglos, desde la Revolución Gloriosa en Inglaterra en 1688 hasta la Revolución Cubana en 1959, pasando por las grandes revoluciones sociales que conmovieron el mundo en Francia en 1789, en Rusia en 1917, y en China en 1949, para no mencionar sino algunas de las más conocidas.

Esta breve referencia al célebre debate sobre la dualidad de poderes en Rusia –tema que merecería ser estudiado rigurosamente por los agentes sociales involucrados en la construcción de una sociedad socialista en América Latina y muy especialmente por los intelectuales que no abjuraron de su vocación crítica– es suficiente para poner de relieve el abismo que separa el escolasticismo abstracto de los análisis contemporáneos sobre el tema del poder de la reflexión teórico-práctica imperante en el pasado. Una pista para entender esta discrepancia proviene de la coyuntura histórica en la cual se produce la reflexión teórica: en efecto, el auge revolucionario de masas, a comienzos del siglo XX en Rusia, contrasta visiblemente con el reflujo que se observa, a escala mundial, desde el decenio de los años ochenta, marcada por el auge de la mundialización neoliberal y la primacía doctrinaria del Consenso de Washington. Mientras que a comienzos del siglo XX la reflexión teórica se instalaba a la sombra de la inmediatez del estallido revolucionario, la coyuntura actual se constituye a partir de una derrota, transitoria pero derrota al fin, de las fuerzas populares una vez agotado el impulso ascendente que con tanta fuerza surgiera en la segunda posguerra. El hecho de que, a partir de finales del siglo pasado se observe en muchos países una vigorosa recomposición del campo popular y una renovada militancia anticapitalista –cuyos inicios emblemáticos fueron la rebelión zapatista del 1° de enero de 1994 y la así llamada “batalla de Seattle”, en noviembre de 1999– que habrían de articularse globalmente a partir de la realización del primer Foro Social Mundial de Porto Alegre, en enero del 2001, no desmiente la caracterización precedente, sino que pone de relieve los signos inequívocos que hablan del agotamiento del modelo neoliberal tanto en el centro del sistema como en la periferia del mismo.

No está de más aclarar que es imposible establecer una relación mecánica entre la coyuntura política nacional y/o internacional y las características de la producción teórica de la izquierda. La dolorosa fórmula gramsciana de “pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad” sintetiza acabadamente la complejidad del vínculo entre la razón crítica y el marco histórico-social en el cual aquélla se despliega. Si un brillante ejemplo demuestra precisamente el carácter no-lineal de esta ligazón es la obra del fundador del Partido Comunista Italiano. Pese a ser testigo y protagonista a la vez de la derrota del auge de masas de la primera posguerra Gramsci jamás hizo suyas las categorías intelectuales y prioridades temáticas del dominante pensamiento de los vencedores. Ergo, el reflujo de las luchas populares no necesariamente conduce a la indefensión o capitulación teórica. Un ejemplo antitético al de Gramsci lo pro-

vee la obra de Karl Kautsky, quien en el contexto prerrevolucionario que ocasionara el colapso del imperio alemán asumió posturas doctrinarias tíbiamente reformistas que para nada se correspondían con la correlación de fuerzas de la época. Para abreviar una discusión que no podemos dar aquí: hay una sociología de los intelectuales revolucionarios que está reclamando investigaciones concretas que nos ayuden a iluminar la relación arriba mencionada (véase el capítulo 7 de Boron, 2002a).

Retomando el hilo de nuestra argumentación concluimos, entonces, que las propuestas de Hardt, Negri y Holloway son la proyección sobre el plano de la producción intelectual –como dijimos, mediatizada y nunca lineal– del reflujo experimentado por las fuerzas populares a partir de finales de los años setenta. Un revés que, en el caso de estos autores, no se manifiesta, como ocurría con los “renegados” de nuestro tiempo, por una vergonzosa adhesión al capitalismo y la sociedad burguesa, sino por la radical indefensión de su pensamiento contestatario ante las premisas fundamentales de las ideas dominantes en nuestra época. De este modo, teóricos declaradamente contrarios al capitalismo hacen suyas, inadvertidamente, tesis centrales del pensamiento neoliberal, por ejemplo, removiendo de la agenda de los pueblos oprimidos una temática crucial como la del poder y canalizando las energías de los descontentos y las víctimas del sistema hacia regiones ideológicamente etéreas y políticamente irrelevantes. No sorprende comprobar, en cambio, cómo mientras desde el campo intelectual de la izquierda se desvía la vista hacia estas construcciones ilusorias o quiméricas con relación al “poder realmente existente”, las clases dominantes prosiguen sin pausa su tarea de acrecentar la eficacia del poder que ya disponen, diseñando nuevas modalidades de su ejercicio que le aseguren una renovada capacidad para controlar a las clases y capas subalternas y seguir, de este modo, siendo dueñas de la historia.

Referencias bibliográficas

- BORON, Atilio (2002a) *Imperio & imperialismo*. Buenos Aires, CLACSO.
—— (2002b) “Imperio: dos tesis equivocadas”, *OSAL, Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires), núm. 6, junio.
—— (2001) “La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo”, *Chiapas* (México), núm. 12.
—— (2000) *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- CASTELLS, Manuel (1996, 1997, 1998) *The Information Age. Economy, Society and Culture*. Oxford, Blackwell Publishers, tres tomos.
- HARDT, Michael y Antonio NEGRI (2002) *Imperio*. Buenos Aires, Paidós.
- y —— (2002) "La multitud contra el imperio", *OSAL, Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires), núm. 7, junio.
- HOLLOWAY, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires, Universidad Autónoma de Puebla (México) y Ediciones Herramienta.
- (2001a) "El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina", *OSAL, Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires), núm. 4, junio.
- (2001b) "La asimetría de la lucha de clases. Una respuesta a Atilio Boron", *OSAL, Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires), núm. 4, junio.
- (1997) "La revuelta de la dignidad", en *Chiapas* (México), núm. 5.

El dificultoso no-asalto al no-cielo*

Guillermo Almeyra**

No sabía que era imposible. Fue y lo hizo.
Graffiti en Buenos Aires, 2002

El libro de John Holloway tiene el raro mérito de ser, como dice el autor, “una pregunta, una invitación a discutir” y no el mapa de la carretera hacia el Paraíso Prometido. Además, incita a discutir teoría y, por lo tanto, el mérito es doble dada la chatura de la vida académica donde, por lo general, lo único que se discute con pasión son las calificaciones de las comisiones dictaminadoras. Para colmo de ventura, Holloway recuerda, desempolva y da vigor al verdadero Marx, enterrado por el *establishment* toda vez que había sido tratado siempre como perro muerto por los dogmáticos que lo traicionaron adornándose con su nombre, y eso le da un mérito triple. Por último, es crítico también con relación a su gran maestro y eso para mí, que huyo de las iglesias y siento atracción por las herejías, me parece particularmente meritorio y saludable.

Por esta razón no hablaré –contrariamente a la costumbre– sobre el contenido del libro (que creo que es indispensable leer en vez de guiarse por críticas, resúmenes y reseñas) ni sobre lo mucho bueno que tiene esta obra, a pesar de que estoy de acuerdo aproximadamente con el 90 por ciento de su contenido. Por razones de tiempo, pero también porque creo que la amistad y el respeto intelectual requieren –es más, exigen– una discusión franca y honesta me concentraré sobre el 10 por ciento restante, que es muy importante porque, como decía Lenin, “una cucharada de alquitrán puede arruinar un barril de miel”.

* Presentación de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, en la sala del consejo académico de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México, el 28 de noviembre de 2002.

** Doctor en Ciencias Políticas (Universidad de París VIII), profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, de México, profesor de Política Contemporánea de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, y autor de numerosos libros y ensayos.

Dicho sea de paso, creo que *Cambiar el mundo sin tomar el poder* comparte los avatares de *Imperio*, el reciente libro de Toni Negri y Michael Hardt, que Holloway critica muy acertadamente en algunos de sus aspectos principales como el carácter antidialéctico o el rechazo de la ley del valor (aunque, curiosamente, deja de lado la afirmación peregrina de que puede haber un Estado-mundo sin territorialidad o de que los Estados Unidos actúan en nombre colectivo del imperio y no de su propio imperialismo). Ambos libros, en efecto, tienen muchas páginas correctas, incluso brillantes, pero se mueven en el terreno de la abstracción y sin confrontación alguna con la vida real donde se aplica la teoría, donde actúa la lucha de clases y se enfrentan y condicionan mutuamente los antagonistas. En ambos libros no aparece la política (o lo hace sólo en un sentido limitado, mutilado), y las conclusiones políticas, por lo tanto, son lamentablemente erróneas e idealistas. Ambos libros intentan pensar la totalidad-mundo y por eso tienen tantos lectores después del derrumbe de los catecismos, los grandes relatos y las certezas. Sin embargo, desgraciadamente, por sus límites mismos y no sólo por sus virtudes, proporcionan nuevas certezas, nuevos catecismos a los que jamás asimilaron el marxismo por el cual juraban, pues esa gente necesita siempre “modelos” que imitar, sobre todo si éstos, de una u otra forma, justifican y teorizan su propia confusión.

Quiero aclarar de antemano que no comparto nada con las viejas monjas rancias de las iglesias “marxistas-leninistas” que se horrorizan por la heterodoxia de Holloway y lo acusan de haber abandonado el camino de la revolución. Con él, comparto en cambio la idea de que la revolución es una urgente necesidad y no una certeza sino una pregunta, una investigación. Comparto también la idea ya formulada por Gramsci, de que para liberar a los trabajadores y a la humanidad hay que combatir y destruir la identidad de la clase obrera (el sindicalismo, el corporativismo, el chauvinismo, el antiintelectualismo y tantos otros etcéteras forjados por el capital en su oponente) y lo mismo vale para los indígenas y sus comunidades¹.

Mi crítica es de diversa índole: creo que Holloway, porque mira las cosas desde el cielo de la abstracción teórica, no ve la concreción política e histórica de la lucha de clases, que está llena de impurezas y mediaciones. Pienso que no comprende en su plenitud ni el zapatismo ni el

1. Los que idealizan la clase obrera y sus valores, en cuyo nombre hablan, mandan a los sacerdotes de ese culto que cometen un error al Infierno del trabajo fabril y de la condición obrera, Infierno del cual los obreros luchan por escapar.

desarrollo tortuoso –con fuertísimas influencias del capitalismo del cual intentan desprenderse– de las mejores expresiones del antipoder en la Argentina. Que no responde a su pregunta, casi al final del libro, sobre “¿cómo se defiende uno de un asalto a mano armada?” o, menos metafóricamente, sobre qué se hace frente a la policía que sigue asesinando y torturando, frente al capital que sigue haciendo guerras, frente a elecciones donde la abstención es la peor de las actitudes políticas porque es un voto indirecto por quien tiene el poder (véase, si no, las elecciones chiapanecas donde el EZLN se abstuvo, ayudando así al PRI y a las guardias blancas, o la abstención francesa que abrió camino a Le Pen, o la estadounidense que dio el gobierno de los tres poderes al más siniestro y obtuso de todos los gobernantes de ese país). A mi juicio Holloway idealiza al EZLN y sobreestima las conquistas teóricas del mismo que ni historiza ni coloca en su contexto. Creo, igualmente, que en el terreno de la teoría olvida significativamente a los precursores marxistas de lo que quiere demostrar, pero contra el marxismo, como al Christian Rakovsky, que hace ochenta años escribió *Los peligros profesionales del poder* o al mejor Trotsky –no al empeñado en disputar la ortodoxia leninista con Stalin– a quienes ni siquiera cita en su vasta bibliografía. Pienso que cae muchas veces en el idealismo (“la disolución del poder”, por ejemplo, pero en pleno régimen capitalista, o sea, el no-asalto al no-cielo) o en el mecanicismo al no ver que lo que todavía es compatible con la dominación del capital tiene un momento de tránsito desde lo que todavía no es a lo que ya es, pero en germen y con formas impuras. Estimo que lo que Holloway combate como errores de Marx y del marxismo en cuanto al papel del Estado, en efecto, está dirigido contra el jacobinismo leninista-estalinista y no contra el pobre Marx que entre sus poquísimas frases sobre el tema escribió que el socialismo sería una federación de libres comunas asociadas.

Por otra parte, aunque discute bien la pasividad del pensamiento de Michel Foucault, sin embargo, tan rico en la discusión del poder, en la concepción del poder y de cómo romper lo que llama el poder-sobre, a mi juicio no hay claridad.

Pasaré ahora a tratar de demostrar, aunque brevemente, lo que hasta ahora afirmo. En primer lugar, considero falso su argumento de que la burocratización o el fracaso de las revoluciones demuestran que ellas son imposibles bajo la forma de la toma del poder. Eso equivale a decir que porque todos los niños enferman, envejecen y mueren no hay que intentar reproducir la vida. Pero, contra el criterio del costo-beneficio que Holloway aplica, él mismo cita, en contradicción con su tesis, a Ernst Bloch,

quien escribe que el movimiento del comunismo no es un progreso lineal “sino un duro y peligroso viaje, un sufrir, un vagabundear, un salirse del camino, un buscar la tierra natal oculta, un movimiento repleto de interrupciones trágicas [...] abrumado de manera discontinua por la conciencia de la luz”². En una palabra, según Rosa Luxemburg, “el camino de la victoria está empedrado de derrotas” y, desde la Comuna, ese asalto al cielo, esa tarea ciclópica y utópica de los aislados obreros de París, hasta la Revolución Rusa ya degenerada en 1923 y que había perdido la democracia, los sóviets y su espíritu libertario original, cada piedra mal tallada, cada derrota que prepara una nueva lucha no es más que un momento en el largo plazo braudeliano. En cuanto a la Revolución Francesa, me parece justa la observación de Mao poco antes de su muerte según la cual es demasiado temprano para juzgarla. Creo, por consiguiente, que en el pensamiento de Holloway sobre las revoluciones hay un fuerte antihistoricismo...

Cambiar el mundo sin tomar el poder, en su prólogo mismo, contiene a mi juicio una grave incompreensión de lo que pasa en la Argentina, la cual, curiosamente, acerca al autor a sus peores críticos ultras de ese país. Habla en efecto de levantamiento popular —éstos dicen “insurrección ciudadana”— al referirse a un importante movimiento de protesta esencialmente defensiva, en el que se mezcló la mano negra del poder real. Dice, además, que el grito *¡Que se vayan todos!* “apunta más allá del poder y nos enseña otra gramática, otra forma de pensar, otro concepto de la realidad”. Lamentablemente, no es así: ese grito, sin duda alguna, refleja el enorme repudio al *establishment* de gente que hasta poco antes había creído en el mismo y lo había votado y descubría de golpe haber sido defraudada y humillada. Pero es un grito pasivo, que deja la decisión en manos de los que deberían irse si fuesen decentes, no es un grito de unión por sino de unión contra, pero en la sola protesta. Y no pone en cuestión el poder ya que a continuación se pide a ese mismo poder, pero en abstracto, que haga tal o cual cosa, incluso romper con el FMI, que los que gritan no saben cómo hacer ni cómo imponer.

En la Argentina, por razones históricas, el apoliticismo obrero (los sorelianos) o de la pequeño burguesía urbana pasó siempre por el apoyo a una u otra fracción de las clases en el poder y el rechazo de la política es, en realidad, el rechazo de la politiquería y de la política institucional, formal, que enmascara una dictadura oligárquica. Cuando la mundialización reduce el campo de la política institucional, la antipolítica institucional, que es una política pasiva y conservadora, ayuda al capital

2. Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1964.

transnacional e impide dar solución aunque parcial a los problemas. Mientras que la política que se hace cortando rutas, poniendo en funcionamiento escuelas y hospitales, creando solidaridad, para Holloway corre el riesgo de ser un contrapoder, o sea de reproducir el poder. Porque dice “la lucha por liberar el poder no es una lucha por construir un contrapoder sino más bien un antipoder” cuando es posible llegar a éste (reduciendo brutalmente la enajenación) sin pasar primeramente por su subproducto, su etapa inicial, el contrapoder que, a la vez, combate el poder de “los de arriba”, le opone el de “los de abajo”, pero cambia también la subjetividad y las relaciones sociales, debilitando el poder mismo, llevando al antipoder mediante la autoorganización, la autoemancipación, la autogestión.

¿Habría, en cambio, que esperar simplemente que madure el antipoder en la conciencia de los indios bolivianos o ecuatorianos o de los campesinos sin tierra brasileños?

Lo mismo pasa con el EZLN, tan idealizado por tantos. El “mandar obedeciendo” es propio de las comunidades agrarias, pero en ellas siempre hay poder (los ancianos, los jefes militares). Por otra parte, el EZLN, en los primeros meses de su lucha, quería tomar el poder en México y destruir al ejército y es imposible que esa visión *putschista* haya desaparecido mágicamente dejando atrás una formación política decenal. Por último, el EZLN no desdeña la política: la mejor prueba es que realizó una marcha nacional que culminó en el parlamento para lograr la aprobación de una ley que reconocía como limitada. Aunque rechace a los partidos es un movimiento-partido militarizado, es decir, verticalista, y su justa exaltación de la rebeldía tiene como límite la exaltación del deber y por lo tanto, de conservación y la condena a quienes, en su seno mismo, critican a la dirección.

En la rebelde y roja Cataluña, los dirigentes de la Federación Anarquista Ibérica (FAI), que era mayoritaria en la región, rechazaron el poder, por principio, para dárselo a Companys, el partido de los pequeños campesinos (*rabassaires*) y no fueron capaces, salvo Buenaventura Durruti, de crear ni siquiera las bases de un poder alternativo. Así les fue. Porque el rechazo del poder es una antipolítica y es política pasiva. Giulio Andreotti, varias veces primer ministro y jefe mafioso italiano, decía que “el poder desgasta a quien no lo tiene”.

Esto nos lleva al qué hacer para desarmar y poner en fuga al asaltante a mano armada. Es necesario, en primer lugar, organizar los vecinos y, si es necesario, hacer rondas armadas de tipo preventivo-defensivo. Sobre todo hacer conciencia sobre la relación entre robo y propiedad, entre

asaltante y “justicia”. Desarrollar la confianza en la autoorganización y en la fuerza colectiva, combatir el temor excluyente “a los de afuera” y, si se captura al delincuente, hacer como la policía comunitaria de Guerrero que lo juzga y castiga a hacer trabajos comunitarios. En una palabra, desarrollar un poder paralelo al oficial y crear antipoder mediante la educación práctica de amplias masas. Pasar por el contrapoder, enseñan todas las luchas –el EZLN mantiene regiones autónomas porque tiene las armas y la organización popular– es obligatorio si se desea la liberación y la emancipación, que exige como *conditio sine qua non*, la abolición del poder capitalista aunque aún no se haya sino comenzado el proceso de abolición del poder. Las personas mutiladas, alienadas, deshumanizadas por su inserción y participación en el mundo capitalista, en efecto, no pueden crear una sociedad liberada, humana. Pero sí pueden comenzar a hacerlo, en medio de múltiples ensayos y errores. En este proceso, la enajenación y la deshumanización podrían reducirse. No es seguro, pero vale la pena intentarlo so pena de caer en el fatalismo y la pasividad. Estamos, en efecto, condenados a luchar por la liberación del potencial de humanidad.

La política, maltrecha, con sus ropas desgarradas, se ha refugiado hoy en el territorio, en las relaciones sociales más estrechas, en las comunidades, en las asambleas barriales. Sufre las limitaciones de un espacio reducido para su acción, de su posible aislamiento de otras partes del territorio, de la posibilidad de no afectar, en lo fundamental, a un sistema que supera todos los límites –locales y del ex Estado nación– porque abarca todo el globo. Pero la política tiene a su favor que el capital, para realizarse, necesita también hacer política, necesita el territorio, necesita el Estado (las leyes favorables, los jueces corruptos, los policías represores, etcétera). La lucha de clases es así no sólo una lucha política en abstracto, sino una lucha política cotidiana: un ceder y conceder por parte del gobierno para mantener en lo posible la dominación, un arrancar y ganar posiciones por parte de los oprimidos. Es una lucha que se libra en cada cosa en el terreno y, a la vez, en las cabezas de la población. Hay que aclararlo todo, criticar todo, analizar todo si se quiere reducir la alienación, ponerla al descubierto, cambiar la relación de fuerzas. El “apolítico” silencio zapatista, como el abstencionismo de Luis Zamora en la Argentina, sin dar una solución superior incluso para no concurrir a las urnas, refuerzan la pasividad y con ella al capital y a la alienación. ¿Cómo se puede decir, al presentar una revista que se llama nada menos que *Rebeldía* y es zapatista, que la misma es una herramienta de “una izquierda que no está dispuesta a seguir perdiendo el tiempo en la disputa por el

poder nacional que no existe ya”? ¿No hay nadie, entonces, que cerque las zonas zapatistas, no hay nadie que destruya a los campesinos mediante el mecanismo de los precios, nadie que aumente cada año brutalmente con su política el número de gente en extrema pobreza, nadie que siga alegremente el camino que llevó al derrumbe argentino? ¿El poder no existe ya? ¿O sea, que la malhadada frase quiere decir que nadie disputa ya el poder, que todos los partidos son iguales, todos los gatos son pardos, lo cual es obviamente falso? El retorno a Marx, en lo teórico, es fundamental, pero ¿por qué no retornar también al estudio de la historia de las revoluciones que nos llevaría a ver que las mismas no son fruto de las previsiones, ni de las teorías, ni de la voluntad de los revolucionarios, sino, sobre todo, de la acción del capital mismo, o sea de la brutalidad de la lucha de clases que impone relaciones cambiantes y saltos bruscos en las conciencias de las clases respectivas? Trotsky decía que las revoluciones se hacen necesarias porque la gente es conservadora y no avanza teóricamente de modo lineal: ¿las revoluciones no son, acaso, resultado de la alienación, de la lucha contra ella y de la búsqueda de su superación?

El tema del libro es muy importante y nadie, por supuesto, posee la Verdad con mayúscula (que, por otra parte, no existe). La discusión puede ayudar a aproximarse a análisis y posiciones que sean útiles en la lucha contra la dominación capitalista. Por lo tanto, reitero mi bienvenida a este aporte de Holloway en el campo de la teoría marxista y a la posibilidad misma de volver a discutir sobre una perspectiva, a mi juicio siempre real, pero que parecía relegada al campo de la sola utopía.

¿La Revolución sin tomar el poder?*

Daniel Bensaïd**

¿Podemos hablar de una corriente libertaria, como si un hilo atravesara la historia contemporánea y fuera posible encontrar suficientes afinidades para que lo que lo une se imponga sobre las diferencias? Tal corriente, en la medida en que exista, está efectivamente marcada por un fuerte eclecticismo teórico y atravesada por orientaciones estratégicas no sólo divergentes, sino a menudo contradictorias. Sin embargo, convenimos en la hipótesis de que existe realmente un “tono” o “sensibilidad” libertaria más amplia que el anarquismo en tanto que posición política específicamente definida. Así, se puede hablar de un comunismo libertario (ilustrado principalmente por Daniel Guérin), de un mesianismo libertario (Walter Benjamin), de un marxismo libertario (Michael Löwy, Miguel Abensour), incluso de un “leninismo libertario”, que hallaría su origen especialmente en *El Estado y la revolución*. Este “aire de familia” (a menudo roto y vuelto a recomponer) no basta para establecer una genealogía coherente. Más bien se pueden señalar “momentos libertarios”, que se inscriben en situaciones muy diferentes y se nutren de referencias teóricas muy distintas. A grandes rasgos, podemos distinguir tres momentos netamente diferenciados:

- Un momento constitutivo (o clásico), ilustrado por la trilogía Stirner-Proudhon-Bakunin. *El único y su propiedad* (Stirner) y *La filosofía de la miseria* (Proudhon) fueron publicadas a mediados del decenio de 1840. Durante esos mismos años, Bakunin se formó a

* Publicado en francés: “La Révolution sans prendre le pouvoir? À propos d’un récent livre de John Holloway”, *ContreTemps* (Paris), núm. 6, febrero de 2003, págs. 45-59. Traducción: José Martín.

** Profesor de Filosofía en la Universidad de París VIII-Saint Denis, director de la revista *ContreTemps*, fundador de la Liga Comunista Revolucionaria (LCR) francesa y miembro del secretariado unificado de la Cuarta Internacional. Autor de numerosos libros y ensayos; entre los publicados en español, cabe mencionar *Marx intempestivo*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2003.

través de un periplo que lo llevó de Berlín a Bruselas pasando por París. Se trata del momento decisivo en el que se acaba el periodo de reacción posrevolucionaria y en el que se preparan los levantamientos de 1848. El Estado moderno toma forma. Una nueva conciencia de la individualidad descubre en el dolor romántico las cadenas de la modernidad. Un movimiento social inédito trabaja las profundidades de un pueblo que se fractura y se divide bajo el impulso de la lucha de clases. En esta transición entre el “ya no” y el “todavía no”, los pensamientos libertarios flirtean con las florecientes utopías y con las ambivalencias románticas. Se perfilaba un doble movimiento de ruptura y de atracción hacia la tradición liberal. La reivindicación de Daniel Cohn-Bendit de una orientación “liberal-libertaria” se inscribe en esta ambigüedad constitutiva.

- Un momento antiinstitucional o antiburocrático, a caballo de los siglos XIX y XX. La experiencia del parlamentarismo y del sindicalismo de masas revela en ese momento los “peligros profesionales del poder” y la burocratización que amenaza al movimiento obrero. Su diagnóstico lo encontramos tanto en Rosa Luxemburg como en el clásico libro de Roberto Michels (1910) sobre los partidos políticos, en el sindicalismo revolucionario de Georges Sorel y de Fernand Pelloutier, así como en las fulgurantes críticas de Gustav Landauer. También encontramos su eco en los *Cahiers de la Quinzaine* de Péguy o en el marxismo italiano de pensadores como Labriola.
- Un tercer momento, posestalinista, que responde a las grandes desilusiones del trágico siglo de los extremos. Emerge una corriente neolibertaria confusamente, más difusa, pero más influyente que los herederos directos del anarquismo clásico. Constituye un estado de ánimo, “algo que flota en el ambiente” (*a mood*), más que una orientación definida. Conecta con las aspiraciones (y las debilidades) de los movimientos sociales que resurgen. De tal forma que las temáticas de autores tales como Toni Negri o John Holloway se inspiran en Foucault y en Deleuze más que en fuentes históricas del siglo XIX, sobre las que el propio anarquismo clásico casi no ejerce su derecho de inventario crítico.

Entre todos estos “momentos” podemos encontrar a quienes facilitaron el tránsito para iniciar la transición y la transmisión crítica de la herencia revolucionaria “a contrapelo” de la glaciación estalinista, como Walter Benjamin, Ernst Bloch, Karl Korsch.

El resurgimiento y la metamorfosis actuales de las corrientes libertarias se explican fácilmente:

- Por la profundidad de las derrotas y de las decepciones sufridas desde los años treinta y por la toma de conciencia de los peligros que amenazan desde el seno de las propias políticas de emancipación.
- Por la profundización del proceso de individualización y la aparición de un “individualismo sin individualidad”, cuya llegada preanunciaba la controversia entre Stirner y Marx.
- Por la resistencia cada vez mayor a los dispositivos disciplinarios y a los procedimientos de control biopolítico, interiorizados por sujetos con una subjetividad mutilada por la reificación mercantil.

En este contexto, a pesar de los profundos desacuerdos que vamos a explicar, con mucho gusto reconoceremos en las contribuciones de Negri o de Holloway el mérito de relanzar un debate estratégico necesario en los movimientos de resistencia a la mundialización imperial, después de un cuarto de siglo siniestro en el que este tipo de debate había caído a cero: el rechazo a rendirse a las (sin)razones del triunfante mercado oscilaba entre una retórica de la resistencia sin horizonte y la espera fetichista de un acontecimiento milagroso. Hemos abordado en otro lugar la crítica de Negri y de su evolución. Iniciamos aquí la discusión con John Holloway, cuyo reciente libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder* lleva por título un programa y suscita ya vivos debates, tanto en el espacio anglosajón como en América Latina.

El pecado original del estatismo

En el principio es el grito. El enfoque de John Holloway parte de un imperativo de resistencia incondicional: ¡gritamos! No sólo de rabia, sino de esperanza. Lanzamos un grito, un grito contra, un grito negativo, el de los zapatistas de Chiapas: *¡Ya basta!* Un grito de insumisión y de disidencia. “El propósito de este libro –anuncia de entrada– es fortalecer la negatividad, tomar partido por la mosca atrapada, hacer el grito más estridente” (pág. 23). Lo que aglutina a los zapatistas (cuya experiencia recorre de una punta a otra las palabras de Holloway) “no es una composición de clase común, sino más bien la comunidad negativa de su lucha contra el capitalismo”. Se trataría, pues, de una lucha que aspira a negar la inhumanidad

que nos es impuesta, para recobrar una subjetividad inmanente en la propia negatividad. Sin necesidad de una promesa de final feliz para justificar nuestro rechazo del mundo tal cual es. Como Foucault, Holloway quiere quedar a la misma altura del millón de resistencias múltiples, irreductibles a la relación binaria entre capital y trabajo.

Sin embargo, esta idea preconcebida del grito no basta. Hay también que dar cuenta de la gran desilusión del siglo pasado. ¿Por qué todos esos gritos, esos millones de gritos, millones de veces repetidos, han dejado en pie, más arrogante que nunca, el orden despótico del capital? Holloway cree tener la respuesta. El gusano estaba en el fruto, el vicio (teórico) anidaba originalmente en la virtud emancipadora, el estatismo ha corroído desde su origen el movimiento obrero en la mayoría de sus variantes: cambiar el mundo a través del Estado habría constituido, así, el paradigma dominante del pensamiento revolucionario, sometido desde el siglo XIX a una visión instrumental y funcional del Estado.

La ilusión de cambiar la sociedad por medio del Estado derivaría de una determinada idea de la soberanía estatal. Pero habríamos acabado por aprender que “no se puede cambiar el mundo por medio del Estado” (pág. 39), que constituye sólo “uno nodo en una red de relaciones de poder” (pág. 40). Ese Estado no se confunde, efectivamente, con el poder. Sólo definiría la división entre ciudadanos y no ciudadanos (el extranjero, el excluido, el “rechazado por todo el mundo”, según Gabriel Tarde, o el paria, según Arendt). El Estado es, pues, precisamente lo que sugiere la palabra: “un bastión contra el cambio, contra el flujo del hacer”, o aun “la encarnación de la identidad” (pág. 116). No es algo que uno pueda apoderarse para volverlo contra los poseedores de la víspera, sino una forma social, o, mejor, un proceso de formación de las relaciones sociales: “un proceso de estatización del conflicto social” (pág. 145). Pretender luchar por medio del Estado llevaría, pues, inevitablemente a derrotarse a sí mismo. Así pues, la “estrategia estatal” de Stalin no representaría en absoluto una traición del espíritu revolucionario del bolchevismo, sino, aunque parezca imposible, su cumplimiento: “El resultado lógico de un concepto de cambio social centrado en el Estado” (pág. 147).

El desafío zapatista consistiría, por el contrario, en salvar a la revolución tanto del derrumbe de la ilusión estatal como de la del poder. Antes de seguir más lejos en la lectura de su libro, desde ya, se deja ver que Holloway reduce la fecunda historia del movimiento obrero, de sus experiencias y controversias a una única marcha del estatismo a través de los siglos, como si no se hubieran enfrentado permanentemente concepciones teóricas y estratégicas muy diferentes; de esta manera, presenta a

un imaginario zapatismo como algo absolutamente innovador, ignorando regiamente que el discurso real del zapatismo vehicula, aunque sea sin saberlo, algunas temáticas antiguas.

El paradigma dominante del pensamiento revolucionario residiría, según él, en un estatismo funcional. O sea, con la muy discutible condición de enrolar la ideología mayoritaria de la socialdemocracia (simbolizada por los Noske y otros Ebert) y la ortodoxia burocrática estalinista bajo el elástico título de “pensamiento revolucionario”. Es hacer poco caso de una abundante literatura crítica sobre la cuestión del Estado, que va desde Lenin y Gramsci hasta las actuales polémicas, pasando por contribuciones insoslayables (que se las suscriba o no), como las de Poulantzas o Altvater.

En fin, reducir toda la historia del movimiento revolucionario a la genealogía de una “desviación teórica” permite sobrevolar la historia real bajo el manto de una ala angelical, a riesgo de respaldar la tesis reaccionaria (de François Furet hasta Gérard Courtois) de la estricta continuidad –¡el desenlace!– entre la Revolución de Octubre y la contrarrevolución estalinista. Por otra parte, esta última no es objeto de ningún análisis serio. David Rousset, Pierre Naville, Moshe Lewin, Mikail Guefter (sin hablar de Trotsky o de Hannah Arendt, incluso de Lefort o de Castoriadis) son bastante más serios en este tema.

El círculo vicioso del fetichismo o cómo escapar de él

La otra fuente de extravíos estratégicos del movimiento revolucionario se debería al abandono (o al olvido) de la crítica del fetichismo, introducida por Marx en el primer libro de *El capital*. A este respecto, Holloway hace un llamamiento útil, aunque a veces impreciso. El capital no es más que la actividad pasada (el trabajo muerto), congelada en la propiedad. Sin embargo, pensar en términos de propiedad tendría como resultado el pensar otra vez la propiedad como una cosa, en los propios términos del fetichismo, y sería aceptar en realidad los términos de la dominación. El problema no residiría en el hecho de que los medios de producción fueran propiedad de los capitalistas: “Nuestra lucha no busca –insiste Holloway– adueñar[se] de la propiedad de los medios de producción, sino disolver a la vez la propiedad y los medios de producción para reencontrar o, mejor aún, para crear la sociabilidad consciente y confiada del flujo del hacer”.

Pero ¿cómo romper el círculo vicioso del fetichismo? El concepto, dice Holloway, trata del “insosportable horror” que constituye la autonegación

del hacer. *El capital* desarrollaría, ante todo, la crítica de esta autonegación. El concepto de fetichismo concentra la crítica de la sociedad burguesa (de su “mundo encantado”) y de la teoría burguesa (la economía política), a la vez que expone las razones de su relativa estabilidad: el infernal torniquete por el que los objetos (dinero, máquinas, mercancías) se convierten en sujetos, mientras que los sujetos se vuelven objetos. Este fetichismo se insinúa por todos los poros de la sociedad, hasta el punto de que, cuanto más urgente y necesario aparece el cambio revolucionario, más imposible parece. Lo que Holloway resume, con una fórmula deliberadamente inquietante, como “la urgencia imposible de la revolución”. Esta presentación del fetichismo se nutre de varias fuentes: de la reificación de Lukács, de la racionalidad instrumental de Horkheimer, del círculo de la identidad de Adorno, de la humanidad unidimensional de Marcuse. El concepto de fetichismo expresaría, según él, el poder del capital al explotar en lo más profundo de nosotros mismos como un misil que liberara mil cohetes de colores. Por eso el problema de la revolución no sería el problema de “ellos” –el enemigo, el adversario con mil rostros–, sino ante todo nuestro problema, el problema que “nos” plantea a nosotros mismos ese “nosotros fragmentado” por el fetichismo. La “ilusión real”, el fetiche, efectivamente nos aprisiona en sus redes y nos subyuga.

El propio carácter de la crítica se vuelve problemático: si las relaciones sociales están fetichizadas, ¿cómo criticarlas? ¿Y quiénes son los críticos? ¿Seres superiores y privilegiados? En definitiva, ¿es posible incluso la propia crítica? Para Holloway, la noción de “vanguardia”, la conciencia de clase “otorgada” (¿por quién?) o la espera del acontecimiento redentor (la crisis revolucionaria) pretenderían responder a estas preguntas. Estas soluciones llevan ineluctablemente a una problemática de un sujeto sano o de un justiciero en lucha contra una sociedad enferma: un caballero del bien susceptible de encarnarse en el *working class hero* o en el partido de vanguardia. Una concepción “dura” del fetichismo nos llevaría a un doble dilema sin salida: “¿Es concebible la revolución? ¿Es posible aún la crítica?”. ¿Cómo escapar de esta “fetichización del fetichismo”? ¿“Quiénes somos nosotros”, pues, para ejercer el poder corrosivo de la crítica? “No somos dios, no somos trascendentes.” ¿Cómo evitar el callejón sin salida de una crítica subalterna, que permanece bajo la influencia del fetichismo que pretende derribar, en la medida en que la negación conlleva la subordinación a lo que se niega? Holloway evoca varias soluciones:

- La respuesta reformista, que considera que el mundo no puede ser transformado radicalmente: habría que conformarse con retocarlo

y corregir las aristas. Hoy en día, la retórica posmoderna acompaña con su musiquilla de cámara esta resignación.

- La respuesta revolucionaria tradicional consistiría en ignorar las sutilidades y los prodigios del fetichismo para limitarse al útil y viejo antagonismo binario entre capital y trabajo y contentarse con un cambio de propietario en el mando del Estado: el Estado burgués se convierte simplemente en proletario.
- Una tercera vía consistiría, por el contrario, en buscar la esperanza en la naturaleza misma del capitalismo y en su “poder ubicuo” (o multiforme), al que respondería una “resistencia ubicua” (o multiforme) (pág. 120).

Holloway cree escapar de esta manera a la circularidad del sistema y a la trampa mortal al adoptar una versión suave (*soft*) del fetichismo, comprendido no como un estado, sino como un proceso dinámico y contradictorio de fetichización. Este proceso portaría efectivamente su contrario: “la antifetichización” de las resistencias inmanentes al propio fetichismo. No seríamos solamente víctimas objetivadas del capital, sino sujetos antagónicos efectivos o potenciales: “Nuestra existencia-contrael-capital –sería, así– la inevitable negación constante de nuestra existencia-en-el-capital” (pág. 139). Deberíamos comprender el capitalismo sobre todo como separación del sujeto y del objeto, y la modernidad, como la conciencia aciaga de este divorcio. Conforme a la problemática del fetichismo, el sujeto del capitalismo no es el propio capitalista, sino el valor que se valoriza y se vuelve autónomo. Los capitalistas no son sino los agentes leales del capital y de su despotismo impersonal.

Ahora bien, para un marxista funcionalista el capitalismo parecería un sistema cerrado y coherente, sin salida, salvo que surgiera el *deus ex machina*, el momento milagroso de la conmoción revolucionaria. Para Holloway, por el contrario, su falla residiría en el hecho de que “el capital depende del trabajo, mientras que el trabajo no depende del capital”: así pues, “la insubordinación del trabajo es el eje sobre el cual gira la constitución del capital en tanto que capital” (pág. 261). La relación entre capital y trabajo “es así una relación de mutua fuga y dependencia, pero no es simétrica: el trabajo puede escapar, el capital no” (pág. 261). De esta forma, Holloway se inspira en las tesis obreristas anticipadas hace poco por Mario Tronti, quien invierte los términos del dilema al presentar el papel del capital como puramente reactivo a la iniciativa creadora del trabajo. Desde esta perspectiva, el trabajo, en tanto que elemento activo del capital, determina siempre, a través de la

lucha de clases, el desarrollo capitalista. Tronti presentaba su enfoque como “una revolución copernicana del marxismo”. Seducido por esta idea, Holloway mantiene sus reservas hacia una teoría de la autonomía que tendería a renunciar al quehacer de lo negativo (y, en Negri, a toda dialéctica en provecho de la ontología), para hacer de la clase obrera industrial un sujeto positivo y mítico (tal como, últimamente, la multitud en Negri). Una inversión radical no debería conformarse –dice– con transferir la subjetividad del capital hacia el trabajo, sino que debería entender la subjetividad como negación y no como afirmación positiva.

Para concluir –provisionalmente– con este punto, reconozcamos el mérito de Holloway en volver a poner la cuestión del fetichismo y de la reificación en el centro del enigma estratégico. Sin embargo, conviene atemperar el alcance innovador de su planteamiento. Si bien la crítica del fetichismo fue rechazada por el “marxismo ortodoxo” del periodo estalinista (incluso por Althusser), sin embargo, el hilo conductor no se rompió. Partiendo de Lukács, seguimos su trazo en autores que responden a lo que Ernst Bloch caracterizaba como “la corriente caliente del marxismo”: Roman Rosdolsky, Jakubowski, Ernest Mandel, Henri Lefebvre (con su *Critique de la vie quotidienne*), Lucien Goldmann, Jean-Marie Vincent (cuyo *Fétichisme et société* ¡data de 1973!), o, más recientemente, Stavros Tombazos o Alain Bihr. Al insistir sobre el íntimo lazo entre el proceso de fetichización y de antifetichización, Holloway, después de muchos rodeos, encuentra la contradicción de la relación social que se manifiesta en la lucha de clases. Al estilo del presidente Mao, puntualiza, sin embargo, que en los términos de la contradicción, al no ser simétrica, el polo del trabajo constituye el elemento dinámico determinante. Es un poco como la historia del muchacho que pasa el brazo por detrás de su cabeza para agarrarse la nariz. Se observará, sin embargo, que el acento puesto en el proceso de “desfetichización”, en el curso de la propia fetichización, permite relativizar (¿desfetichizar?) la cuestión de la propiedad, a la que se decreta como solucionable, sin más precisiones, en “el flujo del hacer”.

Al interrogarse sobre el carácter de la crítica, Holloway no escapa a la paradoja del escéptico, que duda de todo salvo de su duda. Así pues, la legitimidad de su propia crítica queda suspendida de la pregunta de saber “en nombre de quién” y desde “qué punto de vista” (¿partidista?) se enuncia esta duda dogmática (resaltada irónicamente en el libro con el rechazo a poner un punto final). En suma, “¿quiénes somos nosotros, los que ejercemos la crítica?” ¿Marginales privilegiados, intelectuales excéntricos, desertores del sistema? “Implícitamente una elite intelectual, una es-

pecie de vanguardia”, admite Holloway. Porque, al querer dar de baja o relativizar la lucha de clases, el papel indeciso del intelectual sale paradójicamente reforzado. No se tardó nada en recaer en la idea kautskiana –más que leninista– de una ciencia aportada “desde el exterior de la lucha de clases por la *intelligentsia*” (por los poseedores del saber científico); y no como en Lenin, de una “conciencia política de clase” (no de una ciencia) aportada desde “el exterior de la lucha económica” por un partido (y no por la *intelligentsia* científica). Desde luego, sea la que sea la palabra para decirlo, cuando uno se toma en serio el fetichismo, no se deshace con más facilidad de la vieja cuestión de la vanguardia. Después de todo, ¿no es el zapatismo una forma de vanguardia (y Holloway su profeta)?

La urgente imposibilidad de la revolución

Holloway propone volver sobre el concepto de revolución “como pregunta, no como respuesta” (pág. 204). La puesta en juego del cambio revolucionario no sería ya la “toma del poder”, sino su propia existencia: “El problema con el concepto tradicional de revolución no es quizás que apuntó alto, sino que lo hizo demasiado bajo” (pág. 40). Ahora bien, “la única manera en que se puede pensar la revolución a partir de ahora no es la conquista del poder, sino su disolución”. Citados frecuentemente como referencia, los zapatistas no dirían otra cosa cuando afirman querer crear un mundo de humanidad y de dignidad “pero sin tomar el poder”. Holloway admite que este enfoque parece poco realista. Las experiencias en las que se inspira, si bien no apuntaron a la toma del poder, no han logrado, hasta nuevo aviso, cambiar el mundo. Holloway afirma simplemente (¿dogmáticamente?) que no hay otra alternativa. Esta certeza, por más perentoria que sea, no nos hace avanzar mucho. ¿Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder?

Al final del libro, como al comienzo –nos confía el autor–, no lo sabemos. Los leninistas lo saben, o solían saberlo. Nosotros no. El cambio revolucionario es más desesperadamente urgente que nunca, pero ya no sabemos qué significa “revolución”. [...] Nuestro no-saber es, en parte, el no-saber de aquellos que están históricamente perdidos: el saber de los revolucionarios del siglo pasado fue derrotado. Pero es más que eso: nuestro no-saber es también el no-saber de aquellos que comprenden que no-saber es parte del proceso revolucionario. Hemos perdido toda certeza, pero la apertura de la incertidumbre es central para la revolución. “Preguntando caminamos”, dicen los zapatistas. No sólo preguntamos

porque no conocemos el camino (no lo conocemos), sino también porque preguntar por el camino es parte del proceso revolucionario mismo (págs. 308-309).

Henos aquí en el corazón del debate. En el umbral del nuevo milenio, ya no sabemos lo que serán las futuras revoluciones. Pero sabemos que el capitalismo no es eterno y que urge librarse de él antes de que nos aplaste. Es el primer sentido de la idea de revolución. Expresa la aspiración recurrente de los oprimidos a su liberación. También sabemos, después de las revoluciones políticas de las que surgieron los estados-nación modernos, después de las adversidades de 1848, de la Comuna, de las revoluciones derrotadas del siglo xx, que la revolución será social o no será. Es el segundo sentido que ha tomado, desde el *Manifiesto comunista*, la palabra “revolución”. Después de un ciclo de experiencias, la mayor parte de las veces agrias, confrontados con las metamorfosis del capital, nos cuesta en cambio imaginar la forma estratégica de las revoluciones por llegar. Es este tercer sentido de la palabra el que se nos escapa. No es tan nuevo: nadie había programado la Comuna de París, ni el poder de los soviets, o el Comité de Milicias de Cataluña. Estas formas “por fin encontradas” del poder revolucionario nacieron de la propia lucha y de la memoria subterránea de las experiencias pasadas.

Después de la revolución rusa, ¿han desaparecido en el camino muchas creencias y certezas? Admitámoslo, a pesar de que no estoy seguro de la realidad de esas certezas generosamente atribuidas a los crédulos revolucionarios de antaño. Esto no sería una razón para olvidar las lecciones –a menudo, duras– de las derrotas y la contraprueba de los fracasos. Aquellos que creyeron poder ignorar el poder y su conquista han sido, a menudo, atrapados por él: no querían tomar el poder, y el poder los tomó. Y aquellos que creyeron que lo podían esquivar, evitar, contornear, rodear, o circunvalar sin tomarlo, fueron demolidos por él con demasiada frecuencia. La fuerza procedimental de la “desfetichización” no bastó para salvarlos. Incluso los mismos “leninistas” (¿cuáles?), dice Holloway, tampoco saben cómo cambiar el mundo. Pero, comenzando por el propio Lenin, ¿pretendieron alguna vez saberlo, con ese saber doctrinario que Holloway les atribuye? La historia es más complicada.

En política sólo podemos tener un saber estratégico: un saber condicional, hipotético, “una hipótesis estratégica” extraída de las experiencias pasadas y que sirve de guía, sin la cual la acción se dispersa sin fin. Esta hipótesis necesaria no impide en modo alguno saber que las experiencias por venir tendrán su parte inédita e inesperada, que obligará a

corregirla sin cesar. Así pues, renunciar al saber dogmático no es razón suficiente para hacer tabla rasa del pasado, con la condición de proteger la tradición del conformismo que siempre la amenaza. En la espera de nuevas experiencias fundadoras, sería efectivamente imprudente olvidar con frivolidad lo que nos han inculcado dolorosamente dos siglos de luchas, desde junio de 1848 hasta la contrarrevolución chilena o indonesia, pasando por la Revolución Rusa, la tragedia alemana o la Guerra Civil Española. Hasta hoy, no hay ejemplo en el que las relaciones de dominación no se hayan desgarrado ante la prueba de las crisis revolucionarias: el tiempo de la estrategia no es el llano de la aguja del reloj sobre su esfera, sino un tiempo roto, con ritmo de aceleraciones bruscas y repentinos frenazos. En esos momentos críticos siempre han surgido formas de dualidad de poder que plantean la cuestión de saber “quién ganará”. En fin, desde el punto de vista de los oprimidos, la crisis nunca se ha resuelto positivamente sin la intervención resuelta de una fuerza política (que se llame partido o movimiento) portadora de un proyecto y capaz de tomar decisiones e iniciativas determinantes.

Hemos perdido nuestras certezas, repite Holloway, a semejanza del héroe representado por Ives Montand en una mala película (*Los caminos del sur**, a partir de un guión de Jorge Semprún). Sin duda, debemos aprender a prescindir de ellas. Pero allí donde hay lucha (cuyo desenlace es incierto por definición), se enfrentan voluntades y convicciones, que no son certezas, sino guías para la acción, expuestas a los siempre posibles desmentidos de la práctica. ¡Sí a “la apertura a lo incierto”! reclamada por Holloway, ¡no al salto en el vacío estratégico! En este vacío abisal, el único desenlace de la crisis es el propio evento, pero un evento sin actores, un puro evento mítico, desarraigado de sus condiciones históricas, que escapa al control de la lucha política para recaer en el de la teología. Esto es lo que evoca Holloway cuando invita al lector a “pensar en términos de antipolítica del evento, más que en términos de la política de una organización”. Para él, el paso de una política de la organización a una antipolítica del evento ya está en acto, se abriría paso a través de las experiencias de mayo de 1968, de la rebelión zapatista o de la ola de manifestaciones contra la mundialización capitalista: “tales eventos son destellos contra el fetichismo, festivales de los no subordinados, carnavales de los oprimidos, explosiones del principio de placer” (pág. 308). ¿El carnaval como la forma por fin encontrada de la revolución posmoderna?

* *Roads to the South*, director Joseph Losey, 1978 [NdT].

A la búsqueda del sujeto perdido Una revolución, ¿un carnaval sin actores?

Holloway reprocha a las “políticas identitarias [...] petrificar las identidades”: el llamamiento a lo que se supone que es el “ser” contendría siempre una cristalización de la identidad, cuando no hay razones para distinguir entre buenas y malas identidades. Las identidades sólo cobran sentido en determinada situación y de forma transitoria: declararse judío no tiene el mismo significado en la Alemania nazi que hoy en Israel. Haciendo referencia a un hermoso texto en el que el subcomandante Marcos reivindica la multiplicidad de las identidades que se cruzan y combinan bajo el anonimato del famoso pasamontañas, Holloway llega a presentar el zapatismo como un movimiento “explícitamente antiidentitario”. Por el contrario, la cristalización identitaria sería la antítesis del reconocimiento recíproco, de la comunidad, de la amistad y del amor: una forma de solipsismo egoísta. Mientras que la identificación y la definición clasificatoria ayudan a los dispositivos disciplinarios del poder, la dialéctica expresaría el sentido profundo de la no identidad: “Nosotros, los no idénticos, peleamos contra esta identificación. La lucha contra el capital es la lucha contra la identificación. No es la lucha por una identidad alternativa” (pág. 152). Identificar equivale a pensar a partir del ser. “Pensar sobre la base del hacer es identificar y, en el mismo acto, negar la identificación” (pág. 155).

Así pues, la crítica de Holloway se presenta como “un asalto contra la identidad”, como el rechazo a dejarse definir, clasificar, identificar: no somos lo que creemos, y el mundo no es lo que pretendemos. ¿Entonces, qué sentido tiene decir todavía “nosotros”? ¿Qué puede, en efecto, esconder ese “nosotros” mayestático? No podría designar a un gran sujeto trascendental (la Humanidad, la Mujer o el Proletariado). Definir a la clase obrera sería reducirla a la condición de objeto del capital y despojarla de su subjetividad. Habría que renunciar, pues, a la búsqueda de un sujeto positivo: “La clase, como el Estado, el dinero o el capital, debe ser entendida como proceso. El capitalismo es la siempre renovada generación de las clases, la siempre renovada clasificación de las personas” (pág. 208). El enfoque no es nuevo, para nosotros, que nunca hemos buscado tras el concepto de lucha de clase una sustancia, sino una relación. Este proceso de “formación”, siempre reanudado y nunca finalizado, es el que estudió magistralmente Edward Thompson en su obra sobre la clase obrera inglesa. Pero Holloway va más lejos. Si la clase obrera puede constituir una noción sociológica, según él, no existe como clase revolu-

cionaria. “La nuestra no es la lucha por establecer una nueva identidad o una nueva composición, sino por intensificar una antiidentidad” (pág. 304): libera una pluralidad de resistencias y una multiplicidad de gritos. Esta multiplicidad no puede subordinarse a la unidad *a priori* de un proletariado mítico. Porque, desde el punto de vista del hacer y del actuar, somos esto y aquello, y aún más cosas, a medida que cambian las situaciones y las coyunturas. Por más fluidas y variables que sean, ¿todas las identificaciones juegan un papel equivalente a la hora de fijar los términos y los retos de la lucha? Holloway no (se) plantea la cuestión. Al desmarcarse del fetichismo de la multitud al modo de ver de Negri, sólo expresa un temor o penetra en el enigma estratégico irresuelto: “Insistir en la multiplicidad, olvidando la unidad subyacente de las relaciones de poder, lleva a una pérdida de perspectiva política”, hasta el punto que la emancipación se vuelve “inconcebible”. Vayamos a los hechos.

El espectro del antipoder

Para conjurar este callejón sin salida y resolver el enigma estratégico propuesto por la esfinge del capital, la última palabra de Holloway es la del antipoder: “Este libro contiene un análisis del absurdo y sombrío mundo del anti-poder” (pág. 67). Retoma la diferenciación desarrollada por Negri entre el “poder-de” (*potentia*) y el “poder-sobre” (*potestas*). A partir de ahora, el objetivo sería liberar el poder-de del poder-sobre, el hacer del trabajo, la subjetividad de su objetivación. Si el poder-sobre a veces se encuentra “en el cañón del fusil”, ese no sería el caso del poder-de. Incluso la propia noción de contrapoder formaría parte del poder-sobre. Ahora bien, “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”; así, el movimiento revolucionario se construiría demasiado a menudo “como una imagen especular del poder, ejército contra ejército, partido contra partido”. El antipoder se definiría, por el contrario, como “la disolución del poder-sobre” en provecho de “la emancipación del poder-hacer” (pág. 65).

Conclusión estratégica (¿o antiestratégica?, si es cierto que la estrategia está estrechamente ligada al poder-sobre): “Debería resultar claro entonces que no se puede tomar el poder por la simple razón de que el poder no es algo que persona alguna o institución en particular posean

–sino que– reside más bien en la fragmentación de las relaciones sociales” (pág. 115). Alcanzado este punto sublime, Holloway contempla con satisfacción la cantidad de agua sucia de la bañera vaciada en el camino, pero ¿se preocupa por saber “cuántos bebés” se arrojaron con ella? La perspectiva de un poder de los oprimidos se reemplaza, efectivamente, por un antipoder indefinible e imperceptible, del que solamente sabremos que está en todas partes y en ninguna, como el centro de la circunferencia pascaliana. ¿El espectro del antipoder asediaría, entonces, el mundo hechizado de la mundialización capitalista? Nos tememos, sin embargo, que la multiplicación de los “anti” (el antipoder de una antirrevolución y de una antiestrategia) no sea en definitiva más que una pobre estratagema retórica, que acabaría desarmando (teórica y prácticamente) a los oprimidos, sin romper por ello el círculo de hierro del capital y de su dominación.

Un zapatismo imaginario

Filosóficamente, Holloway descubre en Deleuze y Foucault una representación del poder como “multiplicidad de relaciones de fuerza” y no como relación binaria. Este poder ramificado se distingue del Estado regalano y de sus aparatos de dominación. El enfoque no es nuevo. Desde los años setenta, *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* (Foucault, 1988 y 2005) influyeron sobre ciertas relecturas críticas de Marx. La problemática de Holloway, a menudo cercana a la de Negri, se distingue de la de éste, sin embargo, cuando le reprocha que se amolde a una teoría democrática radical fundada sobre la oposición entre poder constituyente y poder constituido. Es la lógica, una vez más binaria, de un choque de titanes entre la potencia monolítica del capital (el Imperio mayúsculo) y la potencia monolítica de la Multitud mayúscula.

La referencia principal de Holloway es la experiencia zapatista, de la que se convierte en portavoz teórico. Su zapatismo, sin embargo, se revela imaginario en la medida en que no toma en cuenta las contradicciones reales de la situación política, las dificultades y los obstáculos reales con los que se topan los zapatistas desde el levantamiento del 1º de enero de 1994. Se atiende al discurso y no busca ni siquiera las razones del fracaso de su implantación urbana. El carácter innovador del mensaje y del pensamiento zapatista es innegable. En un hermoso libro, *L'étincelle zapatiste*, Jérôme Baschet analiza sus aportaciones con sensibilidad y sutileza, sin negar las incertidumbres y contradicciones. Holloway, por

su parte, tiene tendencia a tomar la retórica al pie de la letra. Ciñéndonos a la cuestión del poder y del contrapoder, de la sociedad civil y de la vanguardia, apenas hay duda de que el levantamiento chiapaneco del 1º de enero de 1994 (“momento de nueva puesta en marcha de las fuerzas críticas”, dice Baschet) se inscribe en el rebrote de resistencias a la mundialización liberal, confirmado desde entonces desde Seattle a Génova, pasando por Porto Alegre. Ese momento es también el *ground zéro* de la estrategia, un momento de reflexión crítica, de inventario, de nuevo cuestionamiento al término del “corto siglo xx” y de la guerra fría (presentada por Marcos como una especie de tercera guerra mundial). En esta particular situación de transición, los portavoces zapatistas insisten en que “el zapatismo no existe” (Marcos) y en que no tiene “ni línea ni recetas”. Afirman no querer apoderarse del Estado, ni tampoco del poder, sino que aspiran a “algo apenas más difícil: un mundo nuevo”. “De lo que hay que apoderarse es de nosotros mismos”, interpreta Holloway. Los zapatistas reafirman, sin embargo, la necesidad de una “nueva revolución”: no hay cambio sin ruptura.

Supongamos, pues, la hipótesis de una revolución sin toma del poder desarrollada por Holloway. Mirando más de cerca, estas formulaciones son más complejas, y más ambiguas de lo que parecen a primera vista.

- Primero se podría ver una forma de autocrítica de los movimientos armados de los años sesenta y setenta, del verticalismo militar, de la relación de mando hacia las organizaciones sociales, de las deformaciones caudillistas. En este nivel, los textos de Marcos y los comunicados del EZLN marcan un giro saludable que restablece la tradición del “socialismo por abajo” y de la autoemancipación popular: no se trata de tomar el poder para sí (partido, ejército o vanguardia), sino de contribuir a devolverlo al pueblo, remarcando la diferencia entre los aparatos de Estado propiamente dichos y las relaciones de poder inscritas con mayor profundidad en las relaciones sociales (empezando por la división social del trabajo entre los individuos, los sexos, los trabajadores intelectuales y los manuales, etcétera).
- En un segundo nivel, táctico, el discurso zapatista sobre el poder responde a una estrategia discursiva: conscientes de que las condiciones para derrocar el poder central y la clase dominante están lejos de darse a escala de un país que cuenta con tres mil kilómetros de frontera común con el gigante norteamericano, los

zapatistas dicen no querer lo que, de todas formas, no pueden conseguir. Hacen de la necesidad virtud, para instalarse en una guerra de desgaste y en una dualidad duradera de poder, al menos a escala regional.

- En un tercer nivel, estratégico, el discurso zapatista consistiría en negar la importancia de la cuestión del poder, para reivindicar, simplemente, la organización de la sociedad civil. Esta posición teórica reproduciría la dicotomía entre sociedad civil (los movimientos sociales) e institución política (especialmente electoral). La primera se dedicaría a jugar un papel de presión (grupo de presión) sobre aquellas instituciones a las que se resigna a no poder cambiar.

El discurso zapatista, inscrito en una relación de fuerzas nacional, regional e internacional poco propicia, juega con estos diferentes registros y en su práctica navega hábilmente entre diferentes escollos. Es absolutamente legítimo. Con la condición de no tomar por dinero contante y sonante enunciados que forman parte del cálculo estratégico del que se pretenden ajenos: los propios zapatistas saben que están ganando tiempo; pueden relativizar en sus comunicados la cuestión del poder, pero saben perfectamente que el poder realmente existente de la burguesía y del ejército mexicano, e incluso el del “coloso del Norte”, no perderían la ocasión, si ésta se presentase, de aplastar tanto la insurrección indígena de Chiapas como las guerrillas colombianas.

Al ofrecer una imagen angelical del zapatismo, al precio de apartarse de toda historia y política concretas, Holloway alimenta ilusiones peligrosas. No sólo la contrarrevolución estalinista no juega papel alguno en su balance del siglo xx, sino que toda la historia procede, tanto para él como para François Furet, de las ideas justas o falsas. Así, se permite un balance de saldo de cuenta: ni reforma, ni revolución, ya que “las dos experiencias fracasaron, tanto la reformista como la revolucionaria”. El veredicto es, cuanto menos, expeditivo, grueso (y grosero), como si no existieran más que dos experiencias simétricas, dos vías competidoras y fallidas; y como si el régimen estalinista (y sus remedos) fuera imputable a “la experiencia revolucionaria” y no a la contrarrevolución terdorianiana. Según esta extraña lógica histórica, también se podría proclamar que la vía de la revolución francesa fracasó, así como la americana, etcétera. Será preciso atreverse a ir más allá de la ideología, sumergirse en las profundidades de la experiencia histórica, para reanudar los hilos de un debate estratégico enterrado bajo el peso de las derrotas acumuladas.

En el umbral de un mundo en parte inédito, en el que lo nuevo cabalga sobre lo viejo, más vale reconocer lo que se ignora, y abrirse a las experiencias venideras en lugar de teorizar la impotencia, minimizando los obstáculos a franquear.

Referencias bibliográficas

- BASCHET, Jérôme (2002) *L'étincelle zapatiste*. París, Éditions Denoël.
- FOUCAULT, Michel (2005) *La historia de la sexualidad, vol. 1: La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI.
- (1988) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI.
- HOLLOWAY, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. El significado de la revolución hoy. Buenos Aires, Universidad Autónoma de Puebla (México) y Ediciones Herramienta.
- LEFEBVRE, Henri (1958-1961) *Critique de la vie quotidienne*. París, L'Arche.
- LENIN, Vladimir I. (1981) [1917] *El estado y la revolución*. Barcelona, Ariel.
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS (1974) [1848] “Manifiesto del Partido Comunista”, en MARX y ENGELS, *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, tomo I.
- MICHELS, Roberto (1969) [1911, 1913] *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Buenos Aires, Amorrortu, 2 vols.
- THOMPSON, Edward (1999) *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona, Crítica.
- VINCENT, Jean-Marie (1973) *Fétichisme et société*. París, Anthropos.

Gritos y escupitajos

Doce observaciones –más una– para continuar el debate con John Holloway*

Daniel Bensaïd

1. “Escupe sobre la historia”, nos responde John Holloway. ¿Por qué no? ¿Pero, cuál historia? Para él, parece que no hay más que una sola historia y con sentido único: la de la opresión que contamina hasta la propia lucha de los opresores. Como si la historia y la memoria no fueran también campos de batalla. Como si no pudiera existir también una historia del oprimido, frecuentemente oral (la de los explotados, las mujeres, los homosexuales, los colonizados, etcétera), de la misma manera que se puede concebir un teatro o una política del oprimido.

2. La historia sería “la gran excusa para no pensar”. ¿Holloway quiere decir que no se puede pensar históricamente? ¿A qué llama entonces pensar? Vieja y molesta cuestión.

3. “También escupe sobre el concepto de estalinismo”, lo que nos dispensaría de “culparnos a nosotros mismos”, y constituiría una cómoda “hoja de parra, protegiendo nuestra culpabilidad”. En la actualidad nadie sueña en oponer una revolución luminosa, aquella iluminada de los años veinte a aquella de los sombríos años treinta, cargados con todos los pecados. Nadie ha salido indemne del “siglo de los extremos”. Un examen de conciencia metódico se impone a todos y a nosotros mismos. ¿Es ésta una razón para borrar las discontinuidades tan apreciadas por Michel Foucault? ¿Para establecer una estricta continuidad genealógica entre el acontecimiento revolucionario y la contrarrevolución burocrática? ¿Para poner en la misma bolsa una culpabilidad igualmente compartida entre los vencedores y los vencidos, los verdugos y sus víctimas? La cuestión no es moral, sino política. Ella exige la posibilidad de “continuar” o “recomenzar”. La no-historia, en la que todos los gatos son pardos (y, encima, no pueden atrapar siquiera un ratoncito), es el terreno

* Publicado en francés: “Cris et crachats (Douze remarques –plus une– pour continuer le débat avec John Holloway)”, *ContreTemps* (París), núm. 8, septiembre de 2003, págs. 170-173. Traducción: Marita López, revisión: Carlos Cuéllar.

predilecto en el que se unen los liberales y los estalinistas arrepentidos, apresurados por borrar sus propias huellas sin tener que reflexionar sobre ese incómodo pasado.

4. “Escupe sobre la historia porque no hay nada más reaccionario que el culto al pasado.” Sea. Pero ¿quién habla de culto? ¿La tradición oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos? Ciertamente. Pero ¿cuál tradición? ¿De dónde viene esta singular tradición única en la que desaparecen tantas tradiciones contrarias? Walter Benjamin, a quien Holloway cita a voluntad (haciendo uso y abuso), reclama, por el contrario, salvar la tradición de la amenaza permanente del conformismo. Esta diferenciación es esencial.

5. “Romparamos la historia. Del pasado hay que hacer añicos.” Letra de noble origen. Pero la política de la página blanca (predilecta del presidente Mao) o la de la tabla rasa ofrece más bien precedentes inquietantes. Su partidario más consecuente, ¿no fue un cierto Pol Pot? “Se recomienda siempre desde el medio” dice, más sabiamente, Gilles Deleuze.

6. “Escupe sobre la historia.” Incluso Nietzsche, ciertamente el más virulento crítico de la razón histórica y del mito del progreso, era más sutil. Nos recomendaba, ciertamente, “aprender a olvidar para poder actuar”. Recusaba una historia que sería “una suerte de conclusión y balance de vida”. Pero, si bien denunciaba implacablemente la “historia monumental”, la “historia anticuaria”, el “exceso de estudios históricos” y la “sobresaturación de una época por la historia”, y la historia, simplemente, como una “teología enmascarada”, no menos sostenía que “la vida tiene necesidad de los servicios de la historia”. “Ciertamente, nosotros tenemos necesidad de la historia, pero en otro sentido que la que le hace falta a quien se pasea ociosamente por los jardines de la ciencia: para vivir y para actuar y no para desviarnos desaprensivamente de la vida y de la acción.” Nietzsche defendía, por lo tanto, la necesidad de una historia crítica. Por lo menos no pretendía oponer a “los efectos de la historia” una política de emancipación, sino una estética –“los efectos del arte”–, o aún más “los poderes suprahistóricos que desvían la mirada del devenir hacia el arte y la religión”. ¿El mito contra la historia?

7. “Vivimos en un mundo de monstruos de nuestra propia creación.” Si mercancía, moneda, capital y Estado son fetiches, “no son *meras* ilusiones, son ilusiones *reales*”. Exacto. ¿Qué conclusión extraemos en la práctica? Que para abolir esas ilusiones ¿es necesario eliminar la relación que las transforma en necesarias y las fabrica? ¿O es que hace falta conformarse –como sugiere Holloway– con una huelga de fetiches? “El capital existe porque nosotros lo creamos. [...] Si dejamos de crearlo

mañana, cesará de existir.” Apenas después de 1968 algunos maoístas pretendieron que era suficiente con “barrer la policía” de nuestras cabezas para que desapareciera con ello la policía real. Sin embargo, la policía real está siempre allí (más que nunca) y el ego tiránico domina todavía, incluso en las cabezas mejor formadas. ¿Será, entonces, suficiente “dejar de crear el capital” para que se desvanezcan sus sortilegios? Un comportamiento mágico (escamoteando imaginariamente al déspota imaginario) no aportará sino una liberación del todo imaginaria. Abolir efectivamente las condiciones del fetichismo es acabar con el despotismo del mercado, el poder de la propiedad privada y destruir el Estado que garantiza las condiciones de la reproducción social.

8. Antigüedades, sin duda. ¿Dónde están las novedades en la materia? Es siempre con lo viejo (en parte, por lo menos) que se hace lo nuevo. Holloway definió la revolución como “ruptura de la tradición, el rechazo de la historia [...] el aplastamiento del reloj y la concentración del tiempo en un momento de intensidad inaguantable”. Toma, de esta manera, la imagen utilizada por Benjamin de los insurgentes de 1830 disparando contra la esfera de los relojes públicos. La destrucción simbólica de la imagen del tiempo confunde el fetichismo de la temporalidad con la relación social sobre la cual se basa: la medida “miserable” del tiempo de trabajo abstracto.

9. Holloway barre de un escupitajo las críticas que le dirigen Atilio Boron, Alex Callinicos, Guillermo Almeyra y yo mismo. Nos reprocha el encerrar la historia como “algo no problemático”, en lugar de abrirla a cuestiones teóricas. Acusación gratuita, sin argumento ni pruebas serias: todos estos autores han consagrado, por el contrario, una buena parte de su obra a interrogar, revisar, deconstruir y reconstruir su visión histórica del mundo. La historia es como el poder. No se la puede ignorar. Uno rechaza tomar el poder, pero el poder lo toma a usted. Uno arroja la historia por la puerta, pero la historia se rebela y hace su entrada por la ventana.

10. “Hay algo fundamentalmente erróneo en el concepto de la revolución centrado en el poder”. Pero ¿qué? Hace ya mucho tiempo que Foucault ha pasado por allí. Yo mismo he escrito hace más de veinte años un libro titulado *La revolución y el poder*, alrededor de la idea de que el poder del Estado hay que destruirlo, pero que “las relaciones de poder” hay que deshacerlas (o deconstruirlas). La cuestión no es nueva. Nos llega, entre otras fuentes, de las tradiciones libertarias y de mayo de 1968. ¿Por qué, si no por ignorancia, poner cara de innovar radicalmente (siempre la tabla rasa), en lugar de inscribirse en los debates que tienen... una (larga) historia?

11. “La acumulación de la lucha es un enfoque incrementalista de la revolución.” Es un movimiento positivo, mientras que el movimiento anticapitalista “debe ser un movimiento negativo”. La crítica a las ilusiones del progreso, al “espíritu de la caja de ahorro”, al tejido de las penélopes electorales (que continúan agregando un punto sobre otro), al interés agregado a los intereses, a la marcha ineluctable de la historia, más allá de los “desvíos”, los “paréntesis” o los “retardos” lamentables es también una vieja tradición (ilustrada en Francia por Georges Sorel y Charles Peguy, que tanto han influenciado a Benjamin). ¿Es suficiente, por lo tanto, oponer a las continuidades del tiempo largo la interrupción absoluta del grito sin pasado ni futuro? Benjamin rechaza el tiempo homogéneo y vacío de las mecánicas del progreso y con él la noción de un presente evanescente, un simple y efímero paréntesis, absolutamente determinado por el pasado e irresistiblemente aspirado hacia un futuro predestinado. Al contrario, para él el presente deviene la categoría central de una temporalidad estratégica: cada presente está investido de la “débil fuerza mesiánica” de redistribuir las cartas del pasado y las del porvenir y de volverles a dar su oportunidad a los vencidos de ayer y de siempre, de salvar la tradición del conformismo. Este presente no está, por lo tanto, dislocado del tiempo histórico. Él mantiene, como Blanqui, con los acontecimientos pasados relaciones no de causalidad sino de atracción astral, de constelación. Es en ese sentido que, según la fórmula definitiva de Benjamin, “la política prima sobre la historia”.

12. “Usando [...] la historia como pretexto” nosotros queríamos –según Holloway– inscribir las “nuevas luchas en métodos viejos [...] Dejen que las nuevas formas de lucha florezcan”. Es justamente porque nosotros acogemos de forma permanente una parte de lo novedoso que existe... la historia (!) en lugar de una eternidad divina o mercantilista. Pero, la dialéctica histórica entre lo viejo y lo nuevo es más sutil que la oposición binaria o maniquea de lo viejo y lo nuevo. “Dejen que [...] florezcan”, ciertamente, no cedamos a la rutina y al hábito, mantengámonos disponibles para la sorpresa y el asombro. Útiles recomendaciones. Pero, ¿cómo evaluar lo nuevo, es decir, con cuál metro, si se pierde la memoria de lo viejo? Lo nuevo, como lo viejo, es siempre un concepto relativo.

Gritar y escupir no constituye un pensamiento.

Menos aún una política.