



Poder y antipoder
Acerca del libro de John Holloway
***Cambiar el mundo sin tomar el poder* ***

Joachim Hirsch

Quien espera un consejo práctico de cómo hacer para cambiar de una vez por todas el mundo 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). El libro 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 de 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 interrumpe 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 comunistas -fracasados- 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 distintas 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. Resulta 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" (p. 112). El desafío está entonces en "buscar la esperanza en la naturaleza del poder capitalista mismo. Un poder ubicuo implica una resistencia ubicua" (p. 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 de 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 Georg Lukács y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Eximido de toda crítica queda sin embargo Marx mismo. 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 comprensible.^[1] 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 es necesario como punto de partida de toda teoría crítica, pero 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, justo en "des"enajenación. Ante esta concepción, la frase de Marx de que 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 implicaciones totalitarias de una interpretación hegeliana de Marx.

Holloway presenta argumentos importantes y en manera extraordinaria 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 a que nosotros formamos parte, "profunda e inevitable", del antagonismo entre poder instrumental y poder creativo (p. 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" (p. 201). El funcionalismo se discute de manera extensa al interior de esta teoría, pero con una diferenciación mucho mayor. Aquí hubiera sido útil una crítica más concisa que una descalificación genérica. No hay que olvidar que la teoría de la regulación plantea justo 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 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" (p. 106). No se plantea la pregunta si, y de qué manera, una sociedad diferenciada y libre requiere de formas objetivas, es decir de una verdadera racionalización específica, pues entonces lo importante sería quizá no abolirlas sino manejarse de manera consciente frente a ellas y "superar" así la fetichización en el sentido hegeliano. 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 más allá de ellos. Holloway ni menciona las relaciones sociales de la naturaleza, un elemento central de la teoría crítica.

Sorprende que tampoco aparece 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. Fue quizá Poulantzas -cuya teoría del Estado ni siquiera se menciona- quien caracterizó 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". Holloway mismo escribió hace tiempo un texto llamado "*In and against the State*".^[2] Ese concepto aparece en su libro (p. 149), pero no lo desarrolla. 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 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 que Holloway descalifica como expresión del poder instrumental, como concepto que consolida y legitima el statu quo (p. 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 buena. 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 de los zapatistas mexicanos, pasando por los estibadores de Liverpool, hasta las "demostraciones internacionales contra el

poder del capital dinero" críticas de la globalización (p. 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; aparecen más bien como un problema secundario que de alguna manera se superará. Quizá sea correcto liberarse de la proyección de un sujeto revolucionario prestablecido -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"; todos conceptos 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. Ciertamente que la revolución debe ser llevada adelante por sujetos que son 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" (p. 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* (pp. 242 y ss) y de no compartir su afirmación secreta 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, a pesar de todas las críticas, demasiado a la de "*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 llamado a la negación, a la ruptura con el statu quo, al no-participar más es sin duda importante, pero sólo produce impacto político cuando se articula a nivel teórico con un análisis detallado de las formas cambiantes de reproducción del capitalismo y sus transformaciones históricas concretas; en resumen, de todo aquello que Holloway denuncia genéricamente como teoría legitimante del statu quo.

En estas condiciones, la teoría asume como finalidad esencial despertar esperanza 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 llamado 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 demasiado bien. Aporta una crítica acertada de todas las concepciones político-teóricas que culminan en querer combatir al 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 al interior 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" (p. 309). Habría que responder sí o sí a esta invitación, criticando no tan sólo sus lagunas, sino también algunos de sus fundamentos teóricos. De esta manera se crearía un espacio, se favorecería la posibilidad de... etcétera, etcétera..., poner de nueva cuenta una teoría radical de la liberación en el orden del día. Lo cual seguramente responderá a la intención del autor.

Traducción del alemán por Katharina Zinsmeister

Para citar la versión impresa de este documento:

Hirsch, J. Poder y antipoder. Acerca del libro de John Holloway Cambiar el mundo sin tomar el poder, *Chiapas*, núm. 16, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, 2004, pp. 145-153. ISBN: 968-411-623-3.

Notas:

- [*] Las páginas citadas corresponden a la edición castellana publicada por Herramienta, Buenos Aires, 1ª edición, 2001.
- [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.
- [2] Publicado en inglés en 1980. Existe una traducción abreviada de este texto en castellano con el título "El Estado y la lucha cotidiana", publicado en la colección de textos de John Holloway, *Marxismo, Estado y capital. La crisis como expresión del poder del trabajo*, Cuadernos del Sur, Fichas temáticas n. 5, Buenos Aires, 1994 [N. de T.].