

Cuadernos del Sur

Año 19 - N° 35

Mayo de 2003

NUEVAS DIRECCIONES

www.cuadernosdelsur.org.ar
info@cuadernosdelsur.org.ar

Rodney 171 D° 77 (1427BNC) Buenos Aires, Argentina

Tierra  fuego
del

Poder y anti-poder

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 todos 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 seguramente no podrá cambiar es mediante la toma del poder (estatal). El libro busca demostrar que el desafío está en desarrollar anti-poder, 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 entienden la furia frente al status 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, creativo de los seres humanos, su capacidad de configurar autónomamente la vida social, negada por la “interrupción del flujo social de la acción”, la 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 pro-

* Economista

ceso 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 status 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 de poder estatal, deben criticarse en general. El juego de poder y contrapoder terminan 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 con los términos de la teoría materialista del estado, el Estado es parte de las relaciones de producción capitalistas y no externo a las mismas, 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 de 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 status 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 solo adopta distintas formas históricas, resulta de que el capital esté 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 se someten 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 probablemente éste sea un mérito también de la traducción (que, sea dicho al paso, es excelente y cuenta con una serie de comentarios apropiados)¹. Sin embargo, 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 “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. De esta manera, Holloway formula una posición contraria a las teorías postestructuralistas y deconstructivistas de la actualidad, pero también deja de lado algunas críticas desarrolladas en este contexto. El retorno existencialista, para llamarlo de alguna manera, a la subjetividad inmediata en la categoría del “grito” no sólo cae simpático, seguramente es necesario como punto de partida de toda teoría crítica. Es dudoso, sin embargo, si es suficiente 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, precisamente en “des”enajenación. Frente a esta concepción, la frase de Marx que el hombre es un “conjunto de relaciones sociales” debería reconsiderarse seriamente. De otra manera, ni siquiera es

¹ [N.d.T.] El elogio de Hirsch se refiere a la traducción al alemán por Lars Stubbe.

necesario plantear la pregunta: ¿cuáles son los sujetos que luchan, por cuál libertad y forma de existencia social están luchando? y se llega al 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 más detalladamente el “antihumanismo teórico” de Althusser, que se opuso a las implicaciones totalitarias de una interpretación hegeliana de Marx.

Holloway presenta argumentos importantes y extraordinariamente considerables para una crítica de las teorías de izquierda, entre otras, su positivismo siempre soslayado, su funcionalismo, su familiaridad en última instancia con el poder dominante. Al mismo tiempo demuestra una falta de rigor considerable a la hora de tratarlas con mayor profundidad. Así, Foucault es reconocido como un teórico de las relaciones de poder complejas, pero no se profundiza en 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 simplemente “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 solamente 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, sin embargo, problematizar el principio de oposición entre “poder” y “anti-poder” sobre el cual descansa todo su argumento.

Gramsci la saca aún mucho peor, quedando prácticamente descalificado en unas pocas palabras como otro más que se dejó engañar por el fetiche, concretamente, la política de vanguardia centrada en el Estado. Seguramente es posible criticar a Gramsci en este contexto, pero la afirmación de que habría pasado por alto la importancia de las luchas permanentes (de clase), es simplemente 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 autoreproduce, en la que cualquier cosa necesaria para la reproducción capitalista automáticamente sucede.” (p. 201). El problema del funcionalismo se discute extensamente al interior



de la misma teoría de la regulación, pero con una diferenciación mucho mayor. Aquí hubiera sido más útil una crítica más concisa que una descalificación genérica. No hay que olvidarse 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 y que de ninguna manera son garantizadas “funcionalmente” sino justamente expuestas a luchas. La reproducción plantea, además, un problema. Holloway vincula, en 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 sus dichos citados en el texto lo demuestran– que la relación capitalista de producción y dominación solo 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 solamente 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 coherentemente el pensamiento dialéctico de Marx y de seguir desarrollándolo. 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. Siendo 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 al mismo tiempo de identificación –una contradicción que se desarrolla mucho más concluyentemente en algunos debates actuales sobre “política de identidad”. Una aproximación igualmente “no dialéctica” caracteriza en cierto sentido al 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 posiblemente no abolirlas simplemente sino de manejarse concientemente frente a ellas y “superar” así la fetichización en el sentido hegeliano. No es casual, entonces, que Holloway denomine “comunidad” y no “sociedad” las relaciones sociales a alcanzar. El ideal de una comunidad simple, del tipo de un comunismo primitivo es el parámetro. En general hubiera sido fructífero un análisis de la “dialéctica de la iluminación” 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 “anti-política” se tratan oponiéndolas en forma abstracta. El concepto de “anti-política” 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 una calidad capaz de transformar radicalmente 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 de poder creativo no puede limitarse a la simple negación del poder dominante, sino requiere su análisis concreto. El Estado no es solamente un fetiche abstracto, sino también un campo de luchas sociales. Probablemente, Poulantzas (cuya “teoría del Estado” ni siquiera se menciona) fue quien caracterizó con mayor acierto este hecho, señalando, al menos en sus escritos tardíos, la relación necesaria y al mismo tiempo conflictiva entre política institucional y extrainstitucional, entre “poder” y “anti-poder”. Holloway mismo escribió hace tiempo un texto llamado “In and against the State”². Este concepto aparece en su libro (p. 149), pero no lo desarrolla. En el prefacio cita con empatía el lema de los rebeldes argentinos: “¡Qué se vayan to-

² [N.d.T.] Publicado en inglés en 1980. Existe una traducción abreviada de este texto en castellano con el título “El Estado y la lucha cotidiana”, publicada 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 nº 5, Buenos Aires 1994.



dos!”. Suena bonito. Pero, mientras tanto, la experiencia demostró que eso solo no implica una transformación social, si no se logra 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 status 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 mismas están atravesadas por contradicciones, ya que son llevadas adelante por sujetos “enajenados”, dañados, sometidos a la fetichización. Sin embargo apenas las analiza, sino que aparecen más bien como un problema secundario que de alguna manera se superará. Seguramente es correcto liberarse de la proyección de un sujeto revolucionario preestablecido —como “la clase obrera”— y de una unidad predeterminada de las luchas. Sin embargo, Holloway reintroduce de hecho esa unidad, de alguna manera por la puerta trasera, cuando proclama como lema la “lucha” como tal, definida en forma totalmente abstracta. No se plantea la pregunta 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 únicamente en estos principios.

En consecuencia, el concepto de revolución queda tan difuso como abstracto. Es cierto que la revolución debe ser llevada adelante por sujetos que son formados ellos mismos 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). Finalmente somos casi todos víctimas de la fetichización y del poder instrumental –mirándolo bien, tampoco están excluidos los propios capitalistas. A pesar que Holloway critica acertadamente a Hardt y Negri por los equívocos teóricos que contiene “Imperio” (p. 242 ss.), y no comparte 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. Eso es un sobreentendido 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 efectivamente, –con lo cual la política vuelve a estar a la orden del día.



Es llamativo que Holloway desarrolle una concepción que se asimila, a pesar de todas las críticas, demasiado al de la “multitude” de Hardt y Negri. La pregunta es qué pasó para que esta figura argumentativa –la construcción de una “multitud” no especificada, rebelde, luchadora– se constituya últimamente en algo así como el mainstream de la teoría de izquierda. Podría pensarse que este hecho se relaciona no solamente con la pérdida de viejas certezas revolucionarias y con los problemas para reorientarse teóricamente luego de esta pérdida, sino también con la percepción de una estructura de poder aparentemente cerrada e ineludible, a la cual solo se puede oponer la negación abstracta. La reacción frente a la pérdida del sujeto revolucionario concreto consiste en su generalización difusa. El llamado a la negación, a la ruptura con el status quo, al no-participar-más es sin duda importante, pero solo produce impacto político cuando se articula teóricamente con un análisis detallado de las formas cambiantes de reproducción del capitalismo y sus transformaciones históricas concreta, en resumen, de

todo aquello que Holloway denuncia generalizando como teoría legitimante del status quo.

Bajo estas condiciones, la teoría asume como finalidad esencial despertar esperanza y éste es el objetivo principal del libro de Holloway. Sin embargo, la esperanza solo puede lograr un efecto transformador en el contexto de una utopía concreta que tome en cuenta el status 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 rasgos sorprendentemente teológicos y una estrategia de inmunización teórica. En varias oportunidades se impone la sensación de que se trataría solamente 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 desarrollándola. Ante el hecho de que los mismo 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 solamente 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, aún cuando no la desarrolle demasiado bien. Aporta una crítica acertada de todas las concepciones político-teóricas que culminan en querer combatir al status quo con sus propias armas, sea por la conquista de o la influencia sobre el poder estatal. De esta manera se toma posición frente a los principales debates al interior del movimiento antiglobalización, por ejemplo. “Este 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 solamente sus lagunas, sino todavía más algunos de sus fundamentos teóricos. De esta manera se crearía un espacio para, se favorecería la posibilidad de... etc., etc... poner nuevamente una teoría radical de la liberación a la orden del día. Lo cual seguramente responderá a la intención del autor.