**EL NEO MARXISMO LIBERTARIO de John Holloway**

**(por Ariel Petrucelli)[[1]](#footnote-2)**

El mayor déficit del “marxismo occidental” -aquél que se desarrolló en Europa iras los fracasos revolucionarios de los años veinte- fue la ausencia casi total de elaboración estratégica. Durante algún tiempo esta carencia pudo ser soslayada gracias a las innovaciones -siempre mucho más prácticas que teóricas- proporcionadas por los movimientos revolucionarios que operaban y eventualmente triunfaban en la periferia de la economía-mundo capitalista. Hacia finales del siglo XX sin embargo, el marxismo enfrentaba un panorama nada alentador. Por un lado, en los países centrales el capitalismo y la democracia liberal parecían sólidamente implantados. mientras que los poderosos movimientos obreros allí existentes no mostraban signos de inquietud revolucionaria. Por el otro, en la periferia capitalista los triunfos conseguidos entre los años cuarenta y setentas por los movimientos de liberación nacional y las guerrillas revolucionarias, una vez pasada la euforia, dejaban un sabor amargo: ninguna democracia socialista se había implantado en China. Cuba. Corea. Vietnam o Angola Las revoluciones de la periferia parecían invariablemente conducir a la vía muerta de la economía estatizada -relativamente igualitaria, pero incapaz de competir con las grandes potencias industriales- y la dictadura política del partido único. Las pocas excepciones a esta regla poco margen dejaban para el entusiasmo: dirán post revolucionario nada tiene que ofrecer a la izquierda radical, y los sandinistas nicaragüenses no pudieron construir ni una alternativa económica (la economía mixta era un inestable matrimonio de conveniencia) ni un nuevo sistema político, antes de perder el poder a manos de una derecha reorganizada. Cuando el siglo XX expiraba el marxismo permanecía huertano de una estrategia para derrocar al orden del capital en los grandes centros industriales, por un lado, mientras que las estrategias ensayadas en la periferia -que habían mostrado algunos éxitos a la hora de derrocar gobiernos reaccionarios y tomar el poderse mostraban mucho menos venturosas al momento de construir una sociedad política y económicamente emancipada, por el otro. No es de sorprender, pues, que en 1988 Eric Hobsbawm escribiera: "Ciento veinticinco años después de Lassalle. y cien años después de la fundación de la Segunda Internacional, los partidos socialistas y obreros no saben a dónde van. Dondequiera que se encuentren, los socialistas se preguntan lacónicamente por el futuro de nuestros movimientos en estas circunstancias, el derrumbe de la Unión Soviética actuó como un tiro de gracia y cerró un ciclo histórico.

La desorientación política y la carencia de elaboración estratégica continúan en la actualidad, pero ahora con un ingrediente adicional no menor, la toma del poder estatal -objetivo clave, aunque ciertamente no exclusivo, de las estrategias clásicas- suele ser considerado un falso objetivo. El pensamiento estratégico -andado en lo político económico y concentrado en cómo derrocar al capitalismo-, tiende a ser reemplazado por el primado de la filosofía y el discurso moral I a dimensión moral. Hoy justamente revalorizada actúa como un correctivo necesario ante el tradicional menosprecio por la ética característico del grueso de las comentes marxistas: una con secuencia bastante directa de la extendida convicción de que las “leyes de la historia” garantizaban el triunfo del socialismo. Paralelamente, se insiste en la autogestión y en la construcción de organizaciones que prefiguren el tipo de relaciones sociales a las que se aspira, lo cual surge como una crítica del autoritarismo y el burocratismo de las organizaciones tradicionales de la izquierda. Sin embargo, no deja de ser sintomático que el rechazo a tomar el poder se expanda cuando ninguna organización revolucionaria se halla a las puertas del mismo; en un contexto en el que. de tener el poder, no sabrían qué hacer con él; y cuando a ojos vistas se debilita la capacidad de acción de los Estados nacionales.

Existen sobrados y potentes argumentos para rechazar los intentos de tomarel poder por parte de la izquierda radical en las actuales circunstancias. Algunos de estos argumentos son los que siguen. 1º) En ningún lugar dispone la izquierda revolucionaria del suficiente número de adherentes o seguidores, y casi en todas partes es una pequeña minoría dentro del espectro político.2º) Tras el desarrollo final de las experiencias comunistas carece de un modelo claro, específico, y concreto de organización social; diferente tanto del capitalismo cómo del "socialismo real” 3º)El contexto internacional y la actual correlación de fuerzas entre las clases limitan estrechamente los márgenes dé acción incluso de los más tibios reformismos: la furiosa resistencia patronal a las escasamente radicales reformas de Chávez, en Venezuela, y la minimización de los objetivos programáticos del PT de Lula, en Brasil, son un indicio de esto. 4º) La creciente globalización de la economía y la aceleración de los flujos de capital conduce a la gradual desterritorialización de la acumulación capitalista y reduce la importancia relativa de los estados nacionales. Sin embargo, el estado supranacional, que parece estar prefigurándose (y al que Negri y Hardt denominan "imperio”) no es todavía una realidad consumada: mientras que las instituciones económicas son cada vez más supranacionales. la vida política de las multitudes de trabajadores y desposeídos permanece fuertemente anclada en el chaleco de fuerza del Estado-nación.

En un contexto semejante, se comprende la tendencia a revisar y cuestionar las estrategias que convertían a la toma del poder del Estado en el objetivo casi exclusivo de la acción política revolucionaria. Pero esta crítica y esta revisión solo pueden llevar a cabo desde posiciones muy diversas y con enfoques sumamente variados.

**La negatividad del grito**

Existe una forma de marxismo para la cual la crítica de los intentos por tomar el poder no está basada en consideraciones respecto al estado actual del desarrollo del capitalismo y la relación de filenas entre las clases: más bien es defendida como una cuestión de principios (más que de táctica) sustentada en consideraciones filosóficas (más que políticas) Para este marxismo la crítica de la estalolatría y del ejercicio del poder supone la convicción de que es posible construir una sociedad totalmente transparente, sin representación. sin poder y. sin Estado. El representante mis importante de este neo-marxismo libertario es John Holloway. El neo-marxismo hollowayano parte de la crítica de las peores tradiciones del marxismo, para terminar reivindicando la más clásica tesis anarquista, aunque ahora amparada en la marxiana crítica del fetichismo y prescindiendo de toda referencia a Bakunin o Malatesta. Proudhon o Kropotkin. Desde luego que. de cara al siglo XXI. el pensamiento revolucionario debería retomar o repensar muchas ideas que fueron en su tiempo defendidas por los anarquistas. Pero el intento de Holloway de convertir a Marx en un anarquista es insostenible. Si las ideas anarquistas contra las que Marx combatió son acertadas, la crítica debe dirigirse entonces contra Marx, y no ocultarse tras su nombre.1 Pero no se trata, sin embargo, de esto. Lo fundamental, a mi juicio. es que los desarrollos teóricos de Holloway despedazan el frágil equilibrio -tan característico de Marx y de lo mejor de la tradición marxista- entre utopismo y realismo, indignación moral y agudeza explicativa, negatividad y positividad teoría y práctica, filosofía y política. El objeto de las críticas de Holloway es enteramente legítimo: el fetichismo del Estado y la reducción de la revolución al asalto del poder. Pero -digámoslo de una vez y para siempre-, su crítica a la unilateralidad de las ortodoxias marxistasse resiente por dos: defectos omnipresentes una unilateralidad tanto o más acusada que la que critica, aunque en sentido contrario (fetichismo del anti-poder): y una ausencia total de análisis de cualquiera de las múltiples variantes del pensamiento marxista que pusieron sobre el tapete y sometieron u critica los mismos aspectos que Holloway señala. Sartre, Deutscher. Serge, Mariátegut. Anderson. Althusser. Thompson. Mande) o Gorz parecen escapar por completo a la óptica de Holloway, quien además de tos pensadores clásicos *(*Engels. Lenin, Trotsky, Luxemburgo) sólo parece tener en cuenta a Lukács y a los representantes de la escuela de Frankfurt.

El punto de partida del análisis de Holloway en su provocativo **Cambiar el mundo sin tomar el poder** es lo que denomina “el grito”, la protesta de quienes sienten que no viven en un mundo verdadero. En un contexto político-intelectual en d que no han sido pocos los que se pasaron con armas y bagajes del lado del capital. Holloway reafirma con vehemencia su solidaridad con los explotados y oprimidos de la tierra. Toda la obra es un acuciante llamado a no ceder ante las tentaciones y el fetichismo del capital: decir No. En este terreno, precisamente, radica su fuerza. La obra de Holloway es un eterno llamado a la insumisión. Contra el cientificismo marxista que entendía que el triunfo del socialismo seria la consecuencia inevitable de la- leyes del desarrollo capitalista. Holloway contrapone un pensamiento de la incertidumbre: el triunfo de los que gritan no está garantizado por nada, pese a lo cual deben (debemos) seguir gritando. "No necesitamos la promesa de un final feliz, para justificar el rechazo de un mundo que sentimos equivocado", escribe con elocuencia y con toda razón/ Holloway vuelve a colocar a la crítica en el centro de sus reflexiones. Una crítica implacable e indomable frente al poder. Pero también una crítica que se esfuerza por insuflar al marxismo una necesaria dosis de libertarismo y que se torna autocrítica, rompiendo -Cómo dijera Blas de Santos- "el pació tácito de la izquierda de no contarse como parte de la realidad a subvenir*1'.4*¡¿Cómo podríamos no ver con simpatía este esfuerzo?! Todas y cada una de las páginas de Cambiar el mundo son un vehemente v apasionado recordatorio de que la historia no terminó. que no está dicha la última palabra, que el mundo está y seguirá estando en movimiento. que nuda es lo que parece. Cada palabra es un grito de batalla Cada párrafo un llamado a la insubordinación

Y sin embargo... existe una desafortunada asimetría entre la fortaleza moral y la audacia intelectual de que hace gala Holloway para replantearse el significado de la revolución hoy. y la debilidad de sus argumentos teóricos. El comprensible v meritorio esfuerzo por desembarazarse de los pesados lastres del marxismo cientificista. volver a colocar al problema del fetichismo en un lugar central de la reflexión, criticar las concepciones instrumentalistas de la política y del Estado, desarrollar un pensamiento de la incertidumbre y sostener con intransigencia la ética del grito; se ve contrarrestado por un abordaje cuestionable de tres problemas fundamentales: el poder, el fetichismo y la ciencia Comencemos por el poder.

**¿Más allá del poder?**

Holloway comienza con la afirmación desesperantemente simple de que todos los problemas que |os revolucionarios y las revoluciones del SigloXX enfrentaron y no pudieron resolver se reducen a uno solo: la equivocada idea de que se puede cambiar el mundo tomando el poder. El argumento proporcionado para defender esta tesis es tan simple como la tesis misma: "no puede construirse una sociedad de relaciones de ' no-poder por medio de la conquista del poder. Uno vez que se adopta la lógica del poder, la lucha contra el poder ya está perdida”

Cieno es que tomar el poder para construir el no poder puede parecer una paradoja, pero deberíamos recordar que ni el socialismo ni el comunismo -al menos tal y como los concibiera Marx- presuponen un no-poder absoluto: lo que se erradicaría en la sociedad comunista es el poder de clase, y no el poder en tanto tal. Además, las paradojas son parte del mundo y de la vida. Para tener abundancia muchas veces es necesario consumir poco en determinados momentos, los automóviles pueden marchar más velozmente sí disponen de buenos frenos, para ordenar una habitación es preciso desordenarla primero. Aunque los marxismos militantes del siglo XX tendieron a fetichizar y glorificar al poder y a la violencia, lo mejor del pensamiento marxista siempre insistió en que la violencia y el poder eran males necesarios: "Como marxistas -nos recontaba Isaac Deutscher siempre que nos veamos obligados a emplear la violencia, lo que tenemos que saber y decir a las personas que convoquemos a obrar *a>* que la violencia es un mal necesario. Y habremos de insistir tamo en el adjetivo como en el sustantivo: en que es necesario y en que es un mal".4 Holloway insiste en el primer aspecto (son útiles) mientras huye de los verdaderos problemas que plantea el segundo (son necesarios). De este modo, a lo largo de las más de trescientas páginas de Cambiar el mundo... no logra salir de la denuncia y la condena filosóficas del poder-sobre, sin introducirse en Ion pantanosas y turbias aguas de la teoría política y económica. El precio pagado pormantener la fidelidad al objetivo de construir una sociedad de no-poder es la renuncia a abordar los problemas prácticos. Invirtiendo los términos de los marxismos beligerantes de antaño. que solían insistir en la necesidad del poder y de la violencia, olvidando que son males; Holloway insiste en que son males, negando que sean necesarios

Y la situación es particularmente compleja porque las formas del poder-sobre (esto es, sobre otras personas; a diferencia del poder-para hacer cosas) son muchas y muy variadas. En un primer momento -y en polémica con Foucault-Holloway- insiste en concebir al poder como una relación binaria: el antagonismo entre el hacer y lo hecho. La insistencia en esta relación binaria oscurece las relaciones de poder que se establecen entre padres e hijos, pacientes y doctores. maestros y estudiantes, blancos y negros, hombres y mujeres, etc. Holloway lo sabe. ¿Por qué insiste entonces en una concepción binaria del poder? Su respuesta inicial es que su punto de partida “no es la necesidad de comprender la sociedad o explicar cómo funciona", sino "el grito, el impulso de cambiar la sociedad de manera radial" 7, Pero este argumento, como es obvio, no constituye ninguna respuesta pertinente al interrogante en cuestión: si queremos cambiar la sociedad debemos comprender cómo funciona y cómo acciona el poder dentro de ella; y si concebimos al poder como una relación binaria cuando en realidad no lo es. andaremos muy descaminados. Por ello Holloway avanzaun poco más acepta que oirás perspectivas son igualmente posibles, como por ejemplo la de *Foucault*. Sin embargo, asegura, "en el análisis de Foucault existe una inmensa multitud de resistencias que son esenciales al poder, peto no existe posibilidad de emancipación. La única posibilidad es una cambiante constelación de poder y resistencia sin fin".8 Varias observaciones son pertinentes aquí.

En primer lugar Holloway parece suponer que existe una relación necesaria entre el supuesto foucaultiano Je que existen muchas y distintas relaciones de poder, y la tesis respecto a que el poder no puede ser erradicado de forma absoluta (esto es, que siempre habrá de existir alguna forma de ejercicio de poder de algunos individuos sobre otros), De modo semejante, parece pensar que existe una conexión lógica entre su concepción binaria del poder, y la idea de que el poder puede desaparecer por completo (y no meramente ser ampliamente repartido y socialmente controlado). Sin embargo, resulta perfectamente posible pensar que el poder se encarna en las más diversas relaciones y. al mismo tiempo, que puede ser erradicado de todas ellas; también es posible sostener una concepción binaria del poder, pero creer que es inerradicable. En segundo lugar. Holloway no proporciona ningún argumento que valide su hipótesis respecto a que el poder puede ser disuelto. Reafirma con insistencia que el poder depende de los hacedores. que "lo hecho depende del hacer, el capital del trabajo enajenado", y que la comprensión de esto "transforma el grito de un grito de furia en un grito de esperanza, en un grito confiado de anti-poder" Son palabras poderosas. Pero... que lo hecho depende del hacer es cierto desde que el primer ser capaz de trabajar habitó la tierra, y que el poder de los que se apropian de lo hecho depende de los hacedores, vale para cualquier situación de. explotación económica. Podemos ciertamente basar los deseos de emancipación en esta indiscutible dependencia, pero este argumento -estrictamente atemporal- es mucho menos poderoso que la clásica insistencia marxista en que las mismísimas contradicciones del desarrollo capitalista harían inevitable o cuando menos posible la edificación de un orden socialista. El argumento de Marx era históricamente acotado (la posibilidad del socialismo no existía para los esclavos romanos, aunque el poder de sus amos también dependiera de su hacer) y especificaba un mecanismo de cambio. El argumento de Holloway es a-histórico y no especifica mecanismo alguno. Por otra parte, la desaparición del poder del capital sobre la producción no significa la desaparición de todo ejercicio de poder: aun en el mejor de los casos la mayoría de los productores libremente asociados ejercerá poder sobre la minoría: y esto para no hablar de formas de poder menos aceptables, pero muy difíciles de erradicar, como el poder de los expertos sobre los legos, de los calificados sobre los no calificados, de los operarios que trabajen en empresas con tecnología de punta sobre los que producen en empresas con tecnologías añejas, etc.

Cuando ya no disputa con Foucault, sin embargo. Holloway concede este punto: "aun cuando se creen las condiciones para una sociedad libre del poder -escribe-, siempre será necesario luchar contra el recrudecimiento del poder-sobre. No puede haber ninguna dialéctica positiva, ninguna síntesis final en la cual se resuelvan todas las contradicciones”10 ¡Bravo! Pero debería quedar claro que esto no difiere en nada de la "cambiante constelación de poder y resistencia sin fin" que avisorará Foucault. Doscientas páginas después de la crítica al filósofo francés, el argumento de Holloway se muerde la cola.

**Poder-hacer yPoder-sobre.**

Para comprender más acabadamente la noción que Holloway tiene sobre el poder son convenientes algunas puntualizaciones Su punto de partida es la distinción entre el *poder-hacer* y el poder*-*sobre*.* Mientras que el primero es algo bueno (el desarrollo de las capacidades humanas), el segundo es considerado esencialmente dañino: implicaría una fractura del flujo social del hacer. “El flujo social se fractura *-escribe-* cuando el hacer mismo se rompe. El hacer-como- proyección-más-allá se rompe cuando algunas personas se apropian de la proyección-más-allá del hacer (de la concepción) y comandan a otras para que ejecuten lo que ellas han concebido. El hacer se ha fragmentado en tanto el "poderoso" concibe, pero no ejecuta, mientras que los otros ejecutan, pero no conciben. El hacer se rompe en la medida en que los “poderosos” separan lo hecho respecto de los hacedores y se lo apropian. El flujo social se rompe en la medida en que los -poderosos- se presentan a sí mismos como los hacedores individuales mientras que el resto, simplemente, desaparece de la escena11

No está claro que quiere decir exactamente Holloway con "flujo social del hacer". En el párrafo precedente, de hecho, se entremezclan dos nociones bastante diferentes. Porque son cosas muy distintas la fractura en el sentido de la separación o división de tareas (los que conciben y los que ejecutan y la fractura como apropiación de lo hecho por parte de los no-hacedores. Y si bien en muchas ocasiones estas dos características marchan de la mano, no siempre es así. Además, en otro pasaje sostiene que la producción mercantil misma implica una fractura del flujo: aunque en la producción mercantil simple no necesariamente hay separación entre los que conciben y los que ejecutan, ni entre los que hacen y los que se apropian de lo hecho.

Para Holloway -y esto es fundamental- el poder-sobre es esencialmente parasitario. Jamás descubre en él elementos productivos, como lo hiciera Foucault, el mismo Marx, y más recientemente Michael Mann Nunca ve que, si en cierto sentido el surgimiento del poder-sobre implica una fractura del flujo social, en otro sentido muchas veces supone una expansión. Michael Mann -a quien debemos la más penetrante indagación sobre las fuentes del poder en la historia- ha insistido en que el poder *distributivo* (equivalente al poder-sobre) es capaz de aumentar el poder *colectivo* (equivalente al poder-hacer), aunque al costo de la desigualdad social.12Mann señala, en consonancia con muchos arqueólogos e historiadores, que el origen del poder distributivo parece relacionarse con el aumento del poder colectivo, pero sin que exista una línea unívoca de desarrollo que vaya naturalmente desde las turmas mus rudimentarias de poder distributivo hasta la aparición del Estado y las ciases sociales. Por el contrario. Sostiene que el origen del estado fue más bien excepcional. y muestra que muchos pueblos prehistóricos abandonaron los beneficios colectivos que ya habían conquistado para no padecer los males del poder distributivo. Existiría, pues, una compleja relación entre el poder-hacer y el poder-sobre. Y aunque el poder-sobre implique siempre desigualdad, no siempre implica parasitismo o grados semejantes de parasitismo

**Poder y anti-poder**

La poder-fobia de Holloway lo conduce a propugnar por la constitución del *anti-poder:* Un antipoder al que pretende diferenciar no sólo del poder, sino también del *contra poder* de los oprimidos (o del “poder constituyente”, de Tony Negri). Pero esta distinción es un rotundo fracaso. Ninguno de los ejemplos de anti-poder proporcionados por Holloway puede ser distinguido del contra-poder. Veamos los ejemplos: "las municipalidades autónomas de Chiapas, los estudiantes de la UNAM, los estibadores de Liverpool, la ola de demostraciones internacionales contra el poder del capital dinero, las asambleas barriales y los piqueteros en Argentina, las luchas de los trabajadores migrantes, las de los trabajadores de todo el mundo contra la privatización. (...) Existe todo un mundo de lucha que no apunta de ningún modo a ganar el poder, todo un mundo de lucha contra el poder-sobre".13

Parece evidente que sólo reduciendo el poder al poder del estado es posible considerar a estas luchas como luchas anti-poder, y no como manifestaciones de contra-poder. Y aun así no la totalidad de ellas. Los municipios autónomos de Chiapas pueden ser vistos como la conquista de los atributos del poder estatal a escala municipal: y muchos trabajadores que enfrentaron las oleadas privatizadoras creían que el triunfo electoral de ciertos partidos pondría fin a las mismas. Pero Holloway sabe que el poder no es sólo el poder del Estado. El poder es poder sobre los otros, no importa bajo qué formas se lleve a cabo. Y los huelguistas de Liverpool ejercían poder sobre los que pretendían trabajar, los piqueteros argentinos sobre los transeúntes imposibilitados de circular por las rutas bloqueadas, los estudiantes rebeldes de la UNAM sobre sus pares conciliadores. Aún en la más horizontal y directa asamblea democrática se ejerce poder, el poder de la mayoría sobre la minoría.

No podemos escapar al poder: pero esta no es una conclusión tan pesimista. Que no podamos escapar al poder no significa que no podamos limitarlo, controlarlo, repartirlo, cuestionarlo y transformarlo Tampoco podemos escapar a la muerte, pero ello no nos impide luchar por prolongar la vida y hacerla más digna.

**El fetichismo**

La discusión sobre el fetichismo constituye una pieza clave en el pensamiento de Holloway, se trata nada menos que del “concepto central" tic su argumento.15 En Holloway, sin embargo, la idea de fetichismo deja de tener la pertinencia acotada que Marx le diera en *El Capital*16*,* para convertirse en un concepto que imperialista la entera vida social: todo es fetichismo, toda la realidad está fetichizada. Y como no podía ser de otra manera, la inflación conceptual del fetichismo redunda en su devaluación: un concepto que se aplica a todo en realidad no explica nada. La base por la cual Holloway puede entender el concepto de fetichismo al conjunto de la vida social consiste en definirla como “la separación de lo hecho) respecto del hacer"; separación -como es obvio- que no es específica del capitalismo. ni tampoco de la producción mercantil Por esta vía, el concepto dé fetichismo, concebido por Marx para develar ciertos fenómenos ideológicos estructuralmente producidos por las relaciones mercantiles de producción, se trastoca en una categoría intemporal. De hecho, todo lo que Holloway escribe sobre el fetichismo y la fetichización resulta válido para cualquier sociedad dividida en clases cambiar el mundo carece completamente de sentido histórico. En la obra de Holloway, por lo demás, la teoría del fetichismo (aunque definido de la forma *sui generis*ya indicada) actúa como un arma arrojadiza en contra de toda investigación positiva. Y digo bien, ¡de toda investigación positiva! (y no de tal o cual investigación particular). En el universo mental de Holloway todo intento de describir y explicar el funcionamiento social se halla por definición deificado. Por momentos *se* embarca en una verdadera cruzada contra la terrible idea de pensar que las cosas *son* de alguna manera; para él todo es y no es (y jamás se ocupa de especificar en qué sentidos considera que es y en cuáles que no es). La saludable idea de concebir dialécticamente a la realidad (es decir, en permanente transformación y plagada de antagonismos) paga en Holloway el innecesario costo de creer que la dialéctica es una lógica y que. gracias a ella, los marxistas podemos escribir y pensar sin respetar los principios que garantizan la coherencia de nuestras ideas.17

Es por ello que no está de más traer a colación dos ejemplos de investigadores que tienen en muy alta estima a la teoría marxista del fetichismo. pero que no encuentran ninguna contradicción entre ella y las investigaciones positivas.

Mi primer ejemplo es Milcíades Peña, quien siempre insistió en que las teorías del fetichismo y de la alienación eran claves para el marxismo, al tiempo que fue perfectamente capaz de realizar rigurosas investigaciones positivas (por ejemplo sobre la industria argentina).” Mi segundo ejemplo es Carlos Astarita. En Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo Astarita introduce el concepto de “fetichismo del valor de uso", a los efectos de explicar las condiciones mentales que influían en el intercambio desigual entre Castilla y las regiones económicamente más avanzas de Europa durante los siglos XIV a XVI 20. Aquí ya no se trata del fetichismo de la mercancía del que hablaba Marx, sino de otra clase de fetichismo. El trabajo de Astarita muestra que resulta posible extender fructíferamente la idea del fetichismo. Pero para que esta extensión resulte fructífera debe ser específica y acotada históricamente, no indiscriminada y atemporal.

**Fetichismo y alienación**

Con todo, existe en la obra de Marx un concepto evidentemente relacionado con el de fetichismo, pero claramente más comprensivo e históricamente menos acotado. Se trata de la *alienación.*

Aunque Holloway habla de fetichismo, todo lo que escribe se lo comprende mejor remitiéndolo a lo que el joven Marx denominó alienación El fetichismo de la mercancía de El Capital no es más que una manifestación particular de la alienación en general. La explosividad crítica de la idea de alienación *a* muy grande, desde el momento en que sirve para describir y denunciar el extrañamiento del hombre consigo mismo, el hecho de que sus productos y sus realizaciones le resulten ajenos y se vuelvan en su contra. Pero -y a diferencia de la históricamente más específica idea del fetichismo-, las connotaciones idealistas que arrastra son considerables. La discusión de Marx sobe la alienación marcha de la mano de la hermosa pero poco creíble idea de que la futura sociedad comunista será perfectamente transparente: desaparecidos los últimos vestigios de alienación el mundo social será enteramente como parece ser, aniquilándose la distinción entre esencia y apariencia. Mientras que la teoría del fetichismo es históricamente acotada (el fetichismo de la mercancía existe únicamente en las sociedades altamente mercantilizadas); la teoría de la alienación es transhistórica, pudiéndose hallar formas de alienación en todas las formaciones sociales. Incluso en las igualitarias sociedades paleolíticas existía alienación: los hombres atribuían a los Dioses mucho de lo que en verdad era el producto de su esfuerzo material o intelectual. Ahora bien, por ser el fetichismo de la mercancía un efecto ideológico que sólo aparece en las sociedades altamente mercantilizadas. es posible no sólo imaginar sino también señalar sociedades que no son víctimas de él: por el contrario, no es posible señalar ninguna sociedad completamente des alienada, y el grueso de los sociólogos y filósofos no creen que una sociedad así sea posible (lo cual no significa, desde luego, que las formas de la alienación no cambien o puedan ser cambiadas, o que la intensidad de la misma no pueda ser reducida). El concepto de fetichismo se encuentra en relación al de alienación en la misma situación que la desigualdad de clase con respecto a la desigualdad en general En la sociedad comunista habrán desaparecido las desigualdades de clase, pero no la desigualdad como tal. Marx, de hecho, no era estrictamente igualitaria, y se oponía virulentamente a la uniformización de la vida social. EI objetivo supremo de la sociedad comunista no es la igualdad, sino el libre desarrollo de los individuos. Pero para que este libre desarrollo sea una realidad, y no meramente una consigna, es necesario aniquilar la desigualdad de clases (y agregamos: de género y de etnia). La consigna de la sociedad comunista, según Marx, será: “de cada quién según su capacidad, a cada cual según su necesidad"; y esto implica la existencia de desiguales capacidades y necesidades. De modo semejante, en la sociedad comunista desaparecerá el fetichismo de la mercancía, pero no todas las formas de la alienación.

Con todo, subsiste el hecho de que la insistencia de Holloway en concebir al marxismo como crítica constituye un rescate importantísimo de uno de los aspectos fundamentales del pensamiento de Marx. Contra el marxismo cientificista son bienvenidas unas cuantas paladas de corrosiva critica. Pero no debemos olvidar que Marx quería hacer las dos cosas: crítica y ciencia (como también filosofía y política práctica): y que es falso que el marxismo del siglo XX haya sido universalmente cientificista. De hecho, resulta engañoso hablar de marxismo: siempre hubo marxismos. El cientificismo(entendido como la reducción del marxismo a una ciencia y la pretensión -insostenible- de deducir la política revolucionaria directamente de esa ciencia ha sido uno de los males del pensamiento marxista; pero no ha sido el único. La critica incapaz de explicar cómo funciona el mundo al que critica ha sido otro. Como también lo ha sido el desarrollo del materialismo histórico como teoría social indiferente a la política y carente de perspectivas estratégicas.

Otro aspecto llamativo del texto de Holloway es que éste no parece percatarse de la profunda diferencia que separa al fetichismo de la mercancía (o del capital), del fetichismo religioso, ámbito del que se extrae la palabra fetichismo por analogía Mientras que en el fetichismo religioso una actividad mental, un proceso cultural, dota a un elemento de poderes que *en verdad* no tiene, en el fetichismo económico el objeto convenido en fetiche es dotado de poderes de los que *en cierto senado* carece. El fetichismo religioso se asemeja -tal la esclarecedora analogía de Gerald Cohen- a una alucinación; el fetichismo económico a un espejismo. la importancia de esta distinción se hace evidente ni bien comprendemos que los efectos sociales que provocan los fetiches religiosos dejan de tener pertinencia para quienes no creen en ellos: de nada sirve amenazar con castigos divinos a un ateo. Por el contrario, el fetichismo económico es inseparable de la producción mercantil, y sobrevive aun cuando se comprenda claramente esta producción: "las cosas no le *parecen* diferentes a un trabajador que conozca el marxismo. Sabe que *son* diferentes de lo que continúan pareciendo ser, (pero) un hombre que pueda explicar los espejismos no dejará de verlos21 El fetichismo religioso proviene de un proceso mental o cultural: el fetichismo económico de la estructura de las relaciones de producción. Y sólo si son revolucionadas las relaciones de producción desaparece el fetichismo económico Holloway llega a sugerir exactamente lo contrario (aunque en otros pasajes reconoce que el fetichismo es inescindible del capitalismo). En un fragmento clave escribe: “si se supone que esas formas (el dinero, el Estado, etc.) fueron establecidas en los albores del capitalismo yque permanecerán hasta que el capitalismo sea superado, se re-introduce la rigidez. El «modo de producción capitalista» se convierte en un arco dominante. en un círculo que define. Sabemos que el modo de producción capitalista es históricamente transitorio, pero dentro de sus confines las relaciones están lo suficientemente deificadas como para que comprendamos sus desarrollos en términos de interacciones regulares entre los fenómenos fetichizados. Implícitamente se destierra la inestabilidad a la parte exterior del capitalismo (...)" 22 Tres emires contiene este breve fragmento: uno fáctico. uno lógico y uno teórico. El error fáctico es pensar que podría existir un capitalismo sin dinero y sin estado (idea francamente absurda), y que los efectos del fetichismo pueden desaparecer sin que desaparezca la sociedad mercantil (idea equivocada pero no absurda)

El error lógico consiste en una deducción espuria. La última frase de la cita no se deduce de las anteriores. No hay razón para pensar que el desplazamiento de la inestabilidad al exterior del sistema sea una consecuencia ineludible de concebir que. al interior del mismo, existen “interacciones regulares entre fenómenos fetichizados”, puesto que esas mismas interacciones regulares pueden ser de carácter antagónico (como la relación entre obreros y patrones) o competitivo (como las relaciones de mercado). El error teórico consiste en la fobia a definir.

Holloway es intransigentemente reacio a definir y a clasificar. Estas dos operaciones elementales del pensamiento científico23 (incluidas sus ramas más alejadas de la vida política, como la astronomía) son consideradas viles operaciones del poder. Se trata de un prejuicio añejo y aparentemente indesterrable del pensamiento de ciertas corrientes de izquierda. La razón que subyace a Ia negativa a definir y a clasificar tiene que ver. sin embargo, con el sano intento de no reducir la realidad a un esquema, de contemplar la vida en sus muchas y cambiantes manifestaciones. Pero -como lo hiciera notar con todo acierto Manuel Sacristán- el legítimo intento por captar la fluidez de la vida histórica "se realiza falsamente renunciando a los conceptos precisos. que son inevitablemente fijos”.24

Aquí viene a cuento la reivindicación del "‘marxismo abierto" que hace Holloway, entendido como un intento por "abrir” las categorías, vale decir, por quitarles precisión, por in-definirlas. Esto me parece una verdadera claudicación intelectual, un retroceso a las viejas "virtudes" de la filosofía especulativa, indiferente a las exigencias del escrutinio empírico. El marxismo dogmático consideraba o sus textos como verdades reveladas y. por ende, irrefutables, el marxismo "abierto" de Holloway ya no reconoce verdades reveladas, pero igualmente se hace inmune a la refutación: las ideas indefinidas no pueden ser refutadas por su misma indefinición.

**Identidad yanti-identidad**

No hay ningún riesgo de exagerar la pasión que siente Holloway por indefinir. No se trata de exceso polémico: se trata de verdadera concepción intelectual. La manera en que aborda el problema de la identidad (y de la anti-identidad) es característico. En primer Iug3r fusiona las identidades sociales y psicológicas con el principio lógico de identidad. En segundo tugar confunde el principio lógico de no-contradicción con la intención de negar los conflictos, antagonismos o. si se quiere, contradicciones sociales reales.19 En tercer lugar repudia todo intento por definir como una forma de limitar (lo cual es cierto, pero ¿qué otro camino le queda a nuestra débil mente, incapaz de abarcar de un sólo golpe el universo, como creen los religiosos que podría hacer Dios?) y a toda clasificación como una operación del poder "el método científico de pensamiento identitario es un ejercicio de poder-sobre"24 De este modo, identidad, definición y clasificación son consideradas esencialmente formas de ejercicio del poder-sobre al servicio del capital.

Lo insostenible de esta concepción se hace evidente ni bien se observa que los miembros de las sociedades de cazadores y recolectores -en las que no existe el Estado, las clases sociales ni una actividad llamada ciencia- disponen de sus propios sistemas de clasificación (de valores, de objetos. de seres vivos, etc.) y un elevado sentido de la identidad. De hecho, al parecer, el etnocentrismo (que presupone la auto identificación grupal) es una de esas raras costumbres universales. Por otra parte, estas sociedades carecen de conciencia histórica y son reacias a pensar el cambio. Pese a Holloway, ha sido en el marco del capitalismo donde más se meditó sobre los cambios sociales (muchas veces para salir del capitalismo, desde luego), y donde la mismísima idea de cambio ha sido dotada de un sentido positivo y benéfico: anteriormente (como en la actualidad lo sigue siendo para el pensamiento conservador) los cambios eran vistos como perniciosos: corrupción de las buenas costumbres, alteración del orden divino, etc. Estas breves observaciones bastan para mostrar lo inadecuado que resulta asociar mecánica mente identidad / definición / clasificación Con el capitalismo o con el poder-sobre.

Sin embargo, en sus confusas y exaltadas disquisiciones sobre la identidad y la anti-identidad Holloway dice varias cosas perfectamente defendibles. Por ejemplo: “Existe un mundo de diferencia entre la lucha que simplemente identifica (que dice «somos negros», «somos palestinos». «somos vascos», como si estas fueran identidades fijas en lugar de ser momentos de lucha) y una lucha que identifica y. en cada momento de identificación, niega esa identificación: somos indígenas-pero-más-que-eso, somos mujeres-pero-más-que-eso”.25 Desde luego que es un gran paso reconocer en las identidades construcciones sociales y no condiciones naturales. Es igualmente positivo adoptar identidades de forma crítica, y no dogmáticamente; como también lo *es* reconocer que todos tenemos múltiples identidades. Pero las identidades críticas y múltiples siguen siendo identidades, sin que se vea en ellas un átomo de anti-identidad. El punto clave aquí es qué significa exactamente -negar». Porque está claro que, literalmente, reconocer que mi identidad como socialista es una construcción social y que junto a ella poseo otras identidades (feminista, trabajador, etc.) no constituye ninguna negación de mi identidad socialista: esta identidad se ve relativizada, mas no negada. Este punto es importante por dos razones. La primera es que con el concepto hollowayano de la no-identidad se hace difícil pensar -y más aún justificar- la lucha de las abuelas de la Plaza de Mayo por la recuperación de identidad de sus nietos secuestrados; para no mencionar la imposibilidad de pensar los complejos problemas psicológicos que plantea la crisis de identidad. La segunda razón es que la crítica de la identidad supone, en la construcción de Holloway, una crítica al principio lógico de identidad, lo cual desbarata al pensamiento racional Aquí hay que señalar que identificar a un objeto o a un individuo como el mismo objeto o individuo que he visto ayer no supone creer que no haya cambiado en absoluto: sólo supone que esos cambios son cambios de un objeto o individuo que, en algún sentido significativo y especificable, sigue siendo el mismo. Pensemos por ejemplo en un hombre que envejece: tiene más años, pero es el mismo. “La negación del principio de identidad implica que con los años Julio César se podría transformar en Napoleón El principio de identidad no significa inmovilidad sino coherencia".34

**El marxismo y la ciencia**

Una parte importante de Cambiar el mundo consiste en la crítica del Llamado “socialismo científico". Esta crítica es pertinente. El “socialismo científico" fue siempre un absurdo, desde el momento en que no se puede reducir un ideal ético o un objetivo político a mera deducción científica. Paraque el triunfo del socialismo pudiera deducirse del análisis científico sería necesario -entre otras cosas- un poder predictivo que la ciencia no posee ni es plausible que posea jamás. Por lo tanto, y dicho crudamente, las pretericiones del "socialismo científico" son científicamente injustificables.

Pero de la crítica a esta forma insostenible de “socialismo científico" Holloway se desliza imperceptiblemente a la crítica de la ciencia como tal. Los marxistas erraron cuando pretendieron deducir el socialismo de la ciencia. Pero la intención de basar su política en el conocimiento científico es perfectamente defendible, si se acepta que este conocimiento es por definición *hipotético* y *aproximado:* y que con la elaboración de cualquier estrategia política no intervienen únicamente *hipótesis científicas* sobre el mundo social, sino también *principios éticos o murales* (Susceptibles de elucidación racional, pero casi nunca de confirmación o refutación científica y *opciones* tácticas en un contexto de *incertidumbre.*

En sentido estricto, por cierto, Holloway no-cuestiona a la ciencia *per se.* Lo que hace es reintroducir la tristemente célebre distinción entre la ciencia "burguesa" y la ciencia crítica o revolucionaria (se abstiene piadosamente de emplear el membrete “proletaria" que popularizara L. Isenko).35 La ciencia burguesa, escribe, "supone la permanencia de las relaciones sociales capitalistas y toma a la identidad como algo dado, en tanto que trata a la contradicción como una señal de inconsistencia lógica La ciencia, desde esta perspectiva, es el intento por comprender la realidad. En el otro caso, la ciencia sólo puede ser negativa, sólo puede ser una crítica de la falsedad de la realidad existente. El objetivo no es comprender la realidad sino comprender (y por medio de la comprensión, intensificar) sus contradicciones como parte de la lucha por cambiar el mundo". ¿Qué se puede esgrimir contra este alegato? Vanas cosas: 1º) Aunque el supuesto de la permanencia de las relaciones capitalistas fuera válido para casi todos los economistas de los tiempos de Marx, ello no vale para los historiadores de entonces ni tampoco para la mayor parte de los científicos sociales de la actualidad Inclusive reputados economistas “burgueses" -como Schumpeter- llegaron a pensar no sólo que el capitalismo sería sucedido por una nueva organización social, sino que ello ocurriría en un breve lapso. 2º) Las contradicciones en el interior de una teoría o de un texto son efectivamente muestra de inconsistencia lógica. Pero si a lo que Holloway se refiere es a que los científicos “burgueses” consideran *incoherencias* a los *conflictos* y *antagonismos* sociales, sería bueno que indicara quiénes han procedido de esa manera, puesto que ciertamente no ha sido éste el caso de Durkheim. Parsons. Weber o Giddens. 3º) La ciencia procura indudablemente comprender la realidad, y si la realidad nene contradicciones (léase: conflictos, antagonismos y/o tendencias opuestas), el mero hecho de ignorarlos frustra el intento por comprenderla.

Que Holloway no se siente cómodo con la ciencia se ve duramente en la manera en que trata a dos prácticas corrientes de esta actividad la consunción de modelos teóricos y la búsqueda de regularidades. Veamos por ejemplo las críticas que formula a Hardt y Negri. Tras reconocer que las conclusiones políticas a las que arriban estos autores son similares a las suyas, a pesar de emplear un enfoque y una metodología profundamente divergentes. Holloway se interroga "¿tendremos que decir que el método no importa, que existen varias maneras diferentes de llegar a la misma conclusión36 “Conceder este punto resultaría desastroso para él, puesto que, como reconoce, ello derrumbaría casi todo lo dicho sobre el fetichismo y la crítica: nada menos que el argumento central del libro. Por lo tanto, se ve obligado a defender a capa y espada que la diferencia metodológica resulta crucial, Pues bien, la diferencia de ambos enfoques reside. según Holloway, en el uso que hacen Negri y Hardt de los paradigmas, concepto equivalente a modelo teórico. “El argumento de Negri y Hardt gira alrededor del cambio de un paradigma de dominación por otro" "El problema con el criterio paradigmático -explica Holloway es que separa existencia de constitución. Descansa sobre: la alea de duración. Presenta a la sociedad como algo que es relativamente estable *durante* incierto periodo de tiempo y en este período podemos reconocer ciertos parámetros sólidos. Un paradigma crea un espacio en el que podemos decir que el mundo es así.” Obsérvese que Holloway rechaza el uso de paradigmas en sí mismos (y no este o aquél paradigma en particular); ¿y esto a pesar de la cauta manera en que son definidos ("relativamente estable”, "cierto período"). Holloway quiere un mundo sin parámetros sólidos, sin regularidades, sin condiciones objetivas (¡terrible palabra!) que condicionen el humano actual. Un mundo en el que nada sea necesario. Un mundo de pura contingencia en el que todo dependa de la lucha "La noción de fetichismo --asegura- sugiere que todo es lucha"37

Esta última idea, por supuesto, es literalmente insostenible El propio Holloway no es consecuente con su postulado. Si lo hiciera, su convicción de que no se puede cambiar el mundo tomando el poder se derrumbaría. Porque si todo depende de la lucha, el fracaso de las revoluciones centradas en la toma del poder debería ser entendido como un resultado contingente de la lucha, sin que nada impida que. en el futuro, nuevas tomas del poder desemboquen en la disolución gradual del estado, como ciertamente ve lo proponían los revolucionarios que en el siglo XX no lo consiguieron; La idea de que todo depende de la lucha, inconsistente como es. posee sin embargo una larga tradición y un fuerte arraigo. Pocas creencias deben estar más difundidas entre los militantes revoluciónanos que el convencimiento de que todo depende de la lucha. La ingenua, pero extendida conclusión de que el fracaso de las huelgas y las revoluciones se explica por la "traición" de los dirigentes es un corolario casi ineludible de la misma. Y desastres como los del “gran salto adelante" acaso hubieran sido evitados de tener los maoístas conciencia de los límites del voluntarismo político.

Una vez más, pese a todo, en su exaltada crítica a la objetividad, los paradigmas, la ciencia “burguesa” y el "socialismo científico". Holloway defiende algunas ideas aceptables, aunque casi siempre presentadas de manera polémica. Veamos un ejemplo. “La idea del marxismo como «ciencia» -escribe- implica una distinción entre aquellos que conocen y aquellos que no conocen, entre aquellos que tienen conciencia verdadera y aquellos que tienen falsa conciencia". Esto -prosigue- conduce a importantes problemas políticos, como por ejemplo el vanguardismo organizativo, la paternalista idea de que hay que educar a las masas o la focalización de las discusiones en torno a la "línea correcta"

Para dar por concluido este apartado sobre el marxismo (o la revolución) y la ciencia, me gustaría citar un fragmento de la reseña del libro de Holloway que realizara Francisco Fernández Buey, y que resume magníficamente -con una única salvedad- lo que pienso al respecto:

“La crítica sola no basta. La crítica sola no aporta esperanza, ni siquiera la esperanza que brota de los desesperados (que es la única esperanza razonable). Eso Marx lo vio muy bien. Él pensaba (y creo que lo dijo así alguna vez) que para ser comunista se necesita mucha ciencia y un poco de compasión Con el tiempo que ha pasado desde entonces, conocidos los desastres del mundo en el siglo XX, conocidas las exageraciones del cientificismo marxista y el no menos exagerado desprecio por la compasión, se podría decir tal vez, que un comunista libertario del siglo XXI (un comunista de los que piensan que todo lo que dividió históricamente a marxistas y anarquistas ha caducado)38 necesitaría *bastante* ciencia y *bastante* compasión.

Pero resulta que en el actual movimiento anti- poder (quiera este convertirse o no en contrapoder) hay, creo, suficiente compasión y menos ciencia de la que sería necesaria. Razón por la cual algunos de los pasos del libro de Holloway, que hablan precisamente de la ciencia, de su falta de objetividad, de su falla de neutralidad, de su identificación con el poder, etcétera, me parecen desacertados, demasiado concesivos para con las bobadas que una parte del postmodernismo está diciendo sobre la ciencia y su función social, demasiados pegados al pensamiento especulativo hasta cuando se discute con el pensamiento especulativo."11

**El sujeto crítico-revolucionario**

La inconsistencia del enfoque de Holloway se hace patente cuando aborda el estudio de las clases y discute el espinoso problema del sujeto revolucionario.

Marx pensaba que la combinación de *miseria material* (como consecuencia de la explotación) y *poder social* (en razón de la estratégica posición ocupada en el proc*eso* de producción), colocaba a la moderna clase trabajadora en el centro de la lucha contra el capital. Esta centralidad se veía sobre determinada, además, por la hipótesis de que la industria capitalista había creado las condiciones materiales que permitían la socialización de las enormes riquezas ya efectivamente creadas. Marx, creía que la humanidad se hallaba a las puertas de cruzar el umbral que separa al reino de la *necesidad* del reino de la *libertad.* Por primera vez, sería posible combinar los beneficios del “igualitarismo" característico de las sociedades de cazadores-recolectores, con las riquezas materiales que hasta el momento sólo había sido posible crear al costo de la explotación. la opresión y la violencia. Pero todo lo ocurrido en el siglo largo transcurrido tras la muerte de Marx hace dudar sobre la capacidad del proletariado para cumplir la misión que él le atribuyera.

Durante el siglo XX los marxistas debieron afrontar el hecho de que el proletariado no sólo se mostraba incapaz de derrocar al capitalismo (con la excepción parcial de Rusia), sino que en general denotaba pocos impulsos revolucionarios; ni en cuba, ni en China, ni en Vietnam -epicentros revolucionarios- desempeñaron los obreros el papel principal. Esta situación dio un nuevo impulso a las hipótesis sobre una vía campesina al socialismo, al tiempo que obligó a meditar sobre las complejas formas en que se elaboran las ideologías y las prácticas políticas Dicho brevemente: el supuesto -más propio dela vulgata marxista que de Marx mismo según el cuál de las posiciones tic clase se deriva de modo sencillo las ideas políticas de los sujetos (al estilo: la ideología propia del proletariado es el marxismo-leninismo), se veía empíricamente desmentido.

Muchas son las elaboraciones teóricas de cuño marxista que intentan dar cuenta de este problema, al tiempo que proponer parámetros de análisis que permitan establecer conexiones entre posiciones de clase y conciencia y organización de clase, por un lado, y posiciones de clase e identidades políticas, por el otro. Paralelamente, los marxistas) han discutido sobre las potencialidades revolucionarias de otros sujetos sociales, como los estudiantes, los campesinos o los marginales. Holloway no se detiene a sopesar los méritos y las falencias de estas disímiles propuestas. De un sólo machetazo se deshace del problema mismo. "No es posible -escribe- definir el sujeto crítico-revolucionario porque es indefinible. El sujeto crítico-revolucionario no es un *quién* definido sino un *qué* indefinido, indefinible y anti-definicional. Una postura sin dudas muy astuta cuando no se avizora en el horizonte ningún colectivo social capaz de disputar de igual a igual con los representantes del capital

Los revolucionarios ya no tienen necesidad de basar su estrategia en el proletariado y su estratégica posición en la sociedad capitalista, o en el hambre de tierras del numeroso campesinado, o en las virtudes industrialistas de la burguesía progresista, o en el voluntarismo altruista de la juventud. ni mucho menos en la desesperación de los desocupados. De ahora en más se pueden dirigir a todos y a ninguno.

Esta posición tiene tres problemas. El primero es que no proporciona ningún parámetro orientador. ¿A quién debemos dirigimos?, ¿a quién debemos apoyar?, son preguntas que pierden sentido.

El segundo problema es que ya no hay ningún argumento en el cuál sustentar por qué razón, esta vez sí, las eternas luchas de los oprimidos contra la opresión podrían desembocar en la auténtica liberación, y no en un nuevo sistema de opresión. Porque si las condiciones del moderno capitalismo no otorgan a un sujeto definido mayores posibilidades de emancipación de las que dispusieron en el pasado los esclavos, los siervos o los campesinos, la conclusión inevitable es que nada justifica pensar que en la actualidad existen mayores posibilidades de emancipación que enel pasado (cuando invariablemente todas las esperanzas de redención se vieron decepcionadas). Un sujeto crítico-revolucionario indefinible es por definición a-histórico; y por ello mismo no puede colocarse en ninguna circunstancia histórica mayores potencialidades liberadoras que en otra. Pero esto mismo hace que las posibilidades emancipación no sean hoy mayores que en ningún tiempo pasado, lo que, visto lo ocurrido en la historia, no es muy alentador. Finalmente, el tercer problema es que subestima la capacidad del movimiento obrero clásico para dirigirse a otras clases y conquistar la fidelidad de sus miembros. El convencimiento de que era la causa del proletariado la que conduciría en definitiva a una sociedad realmente emancipada, no impidió a los movimientos socialistas o comunistas organizar a los campesinos, sumar intelectuales, o conseguir votos de clase media. El clasismo declarado no impedía que en las mismísimas estrofas de "La *Internacional* se apelara a toda la humanidad". El movimiento socialista siempre trascendió los estrechos límites de la clase obrera: pero los marxistas clásicos creían que el socialismo sólo habría de triunfar si su ideal era tomado como propio por ese actor estratégico que era la clase trabajadora.

**Cuando el silencio habla**

Tan importante como anular críticamente lo que Holloway dice, es indagar sobre las problemáticas que silencia. Es indudablemente sintomático que en las más de trescientas páginas de un libro que se propone repensar el significado de la revolución, no haya ni una sola indicación de cómo se podrían abordar los problemas prácticos de índole política y económica que inevitablemente habrá de afrontar todo intento de construir una sociedad emancipada.

Desde luego, siempre se podrá argumentar que exigir propuestas políticas o económicas a un libro eminentemente -filosófico es un despropósito, y que habrá que esperar otro escrito para ver qué tiene Holloway para proponer en estos terrenos. La objeción es razonable, pero mí tiene en cuenta que es el propio Holloway el que pretende fundamentar su política directamente *de* su filosofía; que su libro es mucho más un llamado a la acción que a la reflexión; y que sus críticas se dirigen esencialmente a las concepciones imperantes en los marxismos partidarios, antes que a los escritos del marxismo intelectual Además, para desarrollar un práctica política diferente a las tradicionales de la izquierda, no basta con saber que el estado es un poder derivado) del poder-hacer o criticar filosóficamente las concepciones instrumentalistas. Hace ya varias décadas el marxismo existencialista había puesto sobre el tapete la necesidad filosófica de considerar a los hombres como fines, *y* no como medios. Pero, como sabemos, este inicial y compartido presupuesto filosófico derivó en opciones políticas radicalmente disímiles en Sartre. Camus y Merleau Ponty. ¿Qué fue lo que sucedió? Simplemente -como ocurre siempre- que estos pensadores no podían basarsus intervenciones prácticas en los principios filosóficos compartidos: debían incluir discutibles análisis de coyuntura y opciones tácticas en un marco de incertidumbre la moraleja es que los vínculos entre filosofía y política no son directos. Aunque nos insta a considerar la revolución como una pregunta, más que como una respuesta. el enfoque de Holloway parece un sofisticado dispositivo para eludir las preguntas verdaderamente molestas: aquellas que insisten en qué tenemos para proponer los revolucionarios. Cambiar el mundo... se concentra en la crítica y la denuncia; no en la construcción de alternativas. La fuerza de su exposición del fetichismo como fetichización reside en su capacidad para demoler críticamente cualquier realidad tácticamente existente; su debilidad en que no nos permite pensar ningún tipo de alternativa mínimamente lealista. Porque pensar alternativas lácticas implica inevitablemente desplazarse de la negatividad crítica a las proposiciones positivas. Y este es un camino que Holloway -quien hace apología de las luchas *contra,* pero mira con recelo a las luchas, *pero nos* llama a no transitar.

Pero la izquierda no habrá de convenirse en una amenaza real al capitalismo hasta tanto no tenga objetivos claros y propios por los que luchar- las luchas meramente *contra* son luchas defensivas, más capaces de detener o retardar que de transformar.

Ahora bien, parece bastante claro, sin embargo, que sería posible realizar una *lectura mitigada* de las tesis de Holloway. Una lectura que no tome al pie de la letra, y a pie juntillas, la mitología del anti-poder y los excesos mistificantes de su concepción del fetichismo. El mismo Holloway parece alentar por momentos esta lectura. Por ejemplo, como ya se ha visto, cuando advierte que no es pasible una sociedad sin contradicciones (y por ende sin poder); o cuando demuestra un entusiasmo completamente a-crítico por el Zapatismo

El problema de esta lectura es que relativiza hasta inutilizar lo que Holloway considera el argumento central de su libro, Además, si consideramos todo lo dicho sobre el fetichismo y el anti-poder como ideas regulativas, como utópicos nortes a los que, se sabe, nunca habremos de alcanzar, entonces, ¿qué conexión se establece entre los utópicos principios y la práctica real? En el escrito de Holloway nada hay que indique cómo, su juicio, debería entenderse esta mediación. Entre la filosofía del fetichismo-como fetichización y la concreta política hay un vacío, y por ello la asunción del antipoder como idea regulativa podría permitir, apriorísticamente, la legitimación de casi cualquier estrategia política. Aunque Holloway rechace todo intento de acceder al poder del estado con fines revolucionarios, esta conclusión no sería una deducción necesaria de su teoría del fetichismo, si se hace una lectura mitigada de su obra. Este tipo de lectura, en consecuencia. le quita filo al núcleo argumentativo de Cambiar el mundo, al tiempo que no puede garantizar que se extraigan las mismas conclusiones políticas. Si a ello agregamos que ningún argumento circunstancial -basado en hipótesis sobre la coyuntura, en opciones políticas o en apreciaciones tácticas- ofrece Holloway en favor de sus conclusiones (que son extraídas directamente de sus disquisiciones filosóficas), el resultado que arroja una lectura mitigada de sus argumentas es un gran vacío.

Pero una lectura literal no nos coloca en una situación mucho mejor: aunque intransigente su actitud de oposición y negatividad (lo que impediría cualquier opción de conciliación con los poderes existentes), hace por ello mismo imposible pensar, por ejemplo, qué tipo de organizaciones basadas en la representación democrática es legítimo construir, en vistas que su democracia estrictamente directa es inviable pasada cierta escala; o qué tipos de ejercicio de poder deben ser alentados (por ejemplo el de la mayoría sobre la minoría), cuáles relativamente tolerados (por ejemplo el de los maestros sobre los alumnos), cuáles combatidos (por ejemplo el poder de género o el de clase).

La lectura literal es una variante extrema de izquierdismo, filosa en su faz crítica y negativa, pero roma en su faz positiva y propositiva. La lectura mitigada -capaz, por cierto, de ligar la filosofía del grito con la práctica política- es incapaz de legitimar las radicales conclusiones políticas de su autor.

**Para concluir: ¿cambiar el mundo sin tomar el poder?**

Holloway insiste, y lleva toda la razón, en que el poder no es una cosa. El poder es una relación. Y como no es una cosa, nada hay en él que pueda ser "tomado" Literalmente esto es así. ¡Pero cuidado! No concedamos a lo que no son más que gráficas maneras de hablar la entidad de conceptos. Ningún profesor piensa que un puesto en una universidad o una escuela sea una cosa pero ello no impide que se sigan empleando expresiones conto; “tomé un cargo en la escuela Aunque la palabra "tomar" pueda inducir a engaños, lo que está en juego no es la expresión sino el hecho; ser reconocido como la autoridad pública sobre un territorio, acceder al control de instituciones como las Fuerzas Armadas, disponer de los recursos fiscales del grupo que consiga esto se seguirá diciendo que tomó el poder, aun cuando sepamos que el poder no es una cosa, que hay poder fuera del estado, y que esos poderes no-estatales condicionan y limitan el ejercicio mismo del poder estatal. Alejémonos, pues, de la discusión terminológica y abordemos el problema de frente: ¿Se puede cambiar e lmundo sin acceder a los recursos materiales y simbólicos del Estado?

La primera respuesta es un sí tajante. El mundo cambia y seguirá cambiando con los socialistas en el poder o fuera de él. y lo seguiría haciendo aun cuando los socialistas nos hubiéramos extinguido. Pero claro, de lo que trata el libro de Holloway no es de cambiar a secas, sino de un cambio emancipador. ¿Es posible, pues, realizar transformaciones emancipadoras prescindiendo del poder del estado? Indudablemente sí: muchas cosas se pueden hacer en favor de la emancipación sin tomar el poder ¿Pero serán cambios que nos permitan hablar de un mundo o de una sociedad radicalmente distintos? Aquí llegamos al núcleo del problema.

En primer lugar, nada indica que el estado moderno esté en proceso de disolución. Los estados se están transformando, mas no desapareciendo aun cuando lo que Hardt y Negri denominan *Imperio* llegara a consumarse plenamente. lo único que habría desaparecido son los Estados-nacionales, no el estado como tal. Por otra parte, no hay ningún motivo para pensar que los privilegiados de hoy estén más dispuestos a ceder graciosamente sus privilegios que sus pares de antaño. La necesidad de derrocar al poder de clase capitalista sigue, pues, tan vigente como siempre.

Se podría alentar, empero, el desarrollo de actividades y prácticas autogestoras por fuera tanto de las instituciones estatales cuanto de las redes formales de la economía capitalista. Esto es, desde luego, perfectamente posible. André Gorz. entre otros, ha escrito muchas páginas en favor de este tipo de iniciativas. Debería quedar claro, sin embargo, que este curso de acción, por sí sólo, no transforma el carácter capitalista de la economía y la sociedad en tanto que totalidades. Y en la medida en que represente una amenaza para la acumulación de capitales... pues sería ingenuo no esperar la intervención del estado -incluso violenta

Los intentos por eludir las presiones estatales y la lógica del mercado capitalista disponen ciertamente de un margen de acción, pero tanto el mercado como el estado continuarán operando a mi pesar. No es ocioso señalar, de *paso,* que la tradición del movimiento cooperativo (tanto como el anarquismo) tampoco puede mostrar conquistas radicales, a pesar de que lleva dos siglos actuando en buena medida por fuera del estado y procurando eludir la lógica de las corporaciones capitalistas.

Una última cuestión resta por examinar. ¿Podría prescindir del estado la sociedad cooperativa y democrática a que aspira el comunismo? Si por estado emendemos las instituciones públicas destinadas a garantizar el dominio de una clase sobre otra, ciertamente sí; aunque subsiste el interrogante de cómo se podría prescindir del estado en el periodo de transición, cuando las antiguas clases “privilegiadas conserven todav*ía* capacidad de acción (incluso militar). Pero, como se sabe, esta es una concepción sumamente estrecha del estado. Si incorporamos el resto de las funciones que cumplen los estados (y que no tienen implicancias total o directamente clasistas) no parece viable que la sociedad del futuro -en la medida en que no ocurra una catástrofe que nos devuelva a los tiempos de la caza y la recolección- pueda prescindir de mecanismos representativos, de organismos globales de planificación o de imitaciones especializadas en la prestación de ciertos servicios públicos. Algo muy parecido a lo que tradicionalmente denominamos estado.

**¿Qué balance global se puede hacer de la obra de Holloway?**

Sería por completo equivocado analizar la propuesta de Holloway prescindiendo del contexto teórico-político en el que está inserta. Es obvio que, en lo inmediato, su incidencia será estimulante. Su crítica, por ejemplo, de la concepción leninista del partido” y de las visiones instrumentalistas de la política provocarán un efecto más bien benéfico. En especial si tenemos presente que el libro de Holloway está pensado para un público activista o militante, antes que académico. Y para los militantes en proceso de autocrítica y ruptura con las viejas prácticas, este texto puede ser sin dudas importante. Su insistencia en la negatividad del grito también posee una fuerza coyuntural muy superior a su lamentable condena de toda propuesta positiva: para unas izquierdas diezmadas y aturdidas fortalecerse en la negatividad es más un imperativo de supervivencia que una opción.

Pero si hemos de ser fieles a una concepción anti instrumentalista de la política es imperioso analizar la obra en sí misma, y no sólo por el uso coyuntural que de ella se pueda hacer. Y al respecto, **Cambiar el mundo sin tomar el poder** se ve fatalmente afectado por un abordaje exasperantemente simplista de los problemas que toca, por una concepción tan unilateral como la que critica, y por unos fundamentos que tienden a obturar el planteamiento de los que considero son los grandes problemas teóricos y prácticos que el movimiento revolucionario debería afrontar. Creo firmemente que el marxismo libertario es la más interesante de las opciones políticas que los izquierdistas tenemos por delante. Pero, es obvio, hay muchas maneras de entender esta fórmula teórico-política. Y la de Holloway me parece especialmente desafortunada por razones que, espero, hayan quedado lo suficientemente claras. Es indudable que la cultura de izquierdas necesita intransigencia política, apasionamiento militante y resolución moral. Cambiar el mundo posee dosis generosas de todo ello. Esto explica, creo, la sensación embriagante con que muchos lo han leído. Pero la cultura de izquierdas también requiere de realismo político, serenidad intelectual y objetivos claros. Virtudes éstas que mal haríamos regalando a la derecha.

**Ariel Petruccelli**

**Notas**

1. E. Hobsbawm, «¿Adiós al movimiento obrero clásico?», en su ***Política para una izquierda racional***. Barcelona. Critica. 1993. pág. 156.
2. Desde luego que Marx compartía el ideal anarquista Je una sociedad sin estado. Su convicción de que el lisiado no podría ser abolido de inmediato tenía que ver con su “realismo político", no con su "horizonte utópico'' Es por eso que entre anarquismo y marxismo existen vasos comunicantes muy poderosos, más poderosos, diría yo. que entre marxismo y nacionalismo de izquierda. Porque los acuerdos entre el marxismo y el nacionalismo de izquierda serán siempre tácticos, mientras que el horizonte estratégico es distinto. Por el contrario, aun cuando marxistas y anarquistas difieran lácticamente. su horizonte es el mismo.
3. *J.* Holloway. ***Cambiar el mundo sin tomar d poder. El significado de la revolución hoy.*** Bs. As. Colección Herramienta / Universidad Autónoma de Puebla. 2002. pág. 15.
4. B. de Santos. «¿Cambiar el mundo sin tomar la palabra»? El Rodaballo. N\* 15. invierno 2004. pág. 65.
5. J Holloway. ***. Cambiar el mundo...*** pág. .16.

6.1. Deutscher. -El marxismo y tú no violencia», en su El marxismo de nuestro tiempo. México. Era. 1975. pág. 70.

1. J. Holloway. ***. Cambiar el mundo...*** pág. 69
2. J. Holloway. ***. Cambiar el mundo...*** pág. 69
3. J. Holloway. ***. Cambiar el mundo...*** pág. 70.
4. *í.* Holloway. ***. Cambiar el mundo...*** pág. 221
5. J. Holloway. ***. Cambiar el mundo...***, pág. 53.
6. Esta división de tareas no necesariamente implica explotación, como ocurre cuando una persona concibe un mueble según su gusto, y encarga su manufactura a un carpintero
7. M. Mann. Las fuentes del poder social, vol I.Madrid. Alianza Universidad. 1991.

*A* 14. J. Holloway. Cambiareli mundo.... pág. 226.

1. J. Holloway. Cambiar el mundo…. pág. 75.
2. El concepto de fetichismo tiene en Marx sólo tres ámbitos de aplicación: el fetichismo de la mercancía, el fetichismo del capital y el fetichismo del capital que devenga interés
3. Esto ha sido destacado en la interesante crítica que Renán Vega Cantor dirigiera al libro de Holloway. Ver

«La historia brilla por su ausencia». Herramienta. N" 22. año 2003. Holloway respondió a las críticas de Vega Cantor con el artículo «Conduce tu carro y tu orado sobre los huesos de los muertos». Herramienta. N\* 24 verano 2003-2004. Vega Cantor replicó en y/Es posible conciliar la tradición con la revolución/A propósito de "Conduce la cano y tu arado sobre los Huesos de las muertas “». Herramienta N° 25, abril 2004 Aunque la polémica toca muchos aspectos, en lo sustancial la crítica de Vega Cantor - concentrada en la historicidad de los planteos de Holloway- está a mi juicio en lo cierto (a pesar de falencias considerables, corno la desconsideración de Foucault).

1. Por supuesto que Holloway está en todo su derecho de preferir las lógicas intuicionistas a la lógica formal. Pero no hace ningún intento en este sentido, lo que lo llevaría a explicar qué relación encuentra entre la lógica intuicionista -desarrollada preponderantemente por pensadores políticamente reaccionarios confesos- con el pensamiento revolucionario.
2. Sobre la obra de Peña es inevitable remitir al libro de Horacio Tarcus. ***El marxismo olvidado en la Argentina:*** ***Silvio Frondizi y Milcíades Peña***. Bs As. El Cielo por Asalto, 1996: trabajo que por su monumentalidad empírica, rigor teórico y claridad expositiva representa una bisagra en la historiografía intelectual y política argentina
3. C. Astarita. ***Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo***. Bs. As. Tesis 11 Grupo Editar, 1992. pág. 51-57
4. G. Cohen. ***Teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa***, pág. 363.
5. J. Holloway. ***Cambiar el mundo...*** pág. 125
6. La clasificación y la definición son, de hecho, características del pasamiento corriente. El pensamiento científico, en todo caso, procura definiciones más precisas y clasificaciones más abarcativas.
7. M. Sacristán. «El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia», en su. ***Sobre Marx y marxismo***. Barcelona. Icaria. 1983, pág. 357.
8. El principio lógico se encarga de garantizar la coherencia de los discursos: no prejuzga si la realidad es o no conflictiva Y de hecho se pueden formular explicaciones perfectamente lógicas sobre conflictos y antagonismos. La no-contradicción lógica busca la coherencia discursiva, no la tranquilidad social.
9. J. Holloway, ***Cambiar el mundo...*** pág. 114.
10. J. Holloway ***Cambiar el mundo ...*** pág. 156
11. Z. Achával. «Crítica a la concepción de Trotsky sobre la dialéctica», en ***Herramienta. N-7***, Bs. As. invierno, 1998. pago 165-166.
12. J. Holloway***. Cambiar el mundo...*** pág. 177.
13. J. Holloway***. Cambiar el mundo...***, pág. 244
14. J. Holloway ***. Cambiar el mundo...*** pág. 245.
15. J. Holloway. ***Cambiar el mundo...***., pág. 183. Holloway, por lo demás, no parece, percatarse de lo cerca que se halla teóricamente de Richard Rorty o Ernesto Laclau, autores con los que es evidente, no compite casi nada políticamente hablando. El problema es que Holloway cree que sus conclusiones políticas surgen prístinamente de sus postulados teóricos, lo cual no es cierto.
16. Esta afirmación -he aquí la salvedad- no puedo suscribirla. Aunque pienso que buena parte de los diferencias han quedado superadas y que todos los términos de los viejos debates deben ser repensados, estimo que entre las perspectivas marxista y anarquista subsisten diferencias que la búsqueda de una síntesis no nos debería ocultar
17. P Fernández Buey. «¿Cambiar el mundo sin tomar el poder7-, ***Herramienta N\*23.*** Bs. As., otoño 2003. pág. 188
18. J*.* Holloway. ***. Cambiar el mundo...***. pág. 218

36 Por ejemplo, se podría coincidir en el planteo filosófico de Holloway, pero considerar que en el momento actual el ejercicio del poder del estado es un mal necesario

1. ¿Habría que destacar que esta crítica, sumamente válida ante las prácticas corrientes en innumerables organizaciones izquierdistas, es sin embargo teórica e históricamente simple. De hecho, existen numerosos trabajos en los que se demuestra que el propio Lenin no tuvo una, sino cinco concepciones diferentes sobre el partido revolucionario y su relación con las masas. Al respecto ver Amonio Cario, «La concepción del partido revolucionario en Lenin». en Pasado y Presente. N\* 2-3 (nueva serie, año IV. julio/diciembre de 1973. El mejor análisis crítico del sectarismo organizativo que distingue a buena parte de los partidos de izquierda se encuentra en Horacio Tarcus. –La secta política. Ensayo acerca de la pervivencia de lo sagrado en la modernidad». El Rodaballo. N”9. 1999

1. |  |  |
   | --- | --- |
   | |  | | --- | | Escaneado de Revista El Rodaballo Nro 16, verano del 2006 por Saverio Enrique Zivano | |

   [↑](#footnote-ref-2)