

¿La revolución sin el poder? A propósito de un reciente libro de John Holloway*

*Daniel Bensaid***

¿S e puede hablar de una corriente libertaria, como si un mismo hilo se extendiera a lo largo de la historia contemporánea y como si fuera posible identificar en ella suficientes afinidades como para que lo que la une prevalezca sobre las diferencias? Tal corriente, suponiendo que exista, está en efecto marcada por un fuerte eclecticismo teórico y atravesada por orientaciones estratégicas no sólo divergentes sino, incluso, a menudo contradictorias. Nos quedamos, sin embargo, con la hipótesis de que existe un tono o una sensibilidad libertaria más amplia que el anarquismo en tanto que posición política específicamente definida. De esta manera, es posible hablar de un comunismo libertario (puesto a la luz, en particular, por Daniel Guérin), de un mesianismo libertario (Walter Benjamin), de un marxismo libertario (Michael Lowy y Miguel Abensour), e incluso de un leninismo libertario que encontraría su fuente sobre todo en *El Estado y la revolución*.

Este aire de familia (a menudo rota y recompuesta) no basta, sin embargo, para establecer una genealogía coherente. Más bien, se pueden identificar momentos libertarios que se inscriben en situaciones muy diferentes y que se alimentan de referencias teóricas muy distintas. A grandes rasgos, se pueden distinguir tres momentos importantes:

- Un momento constitutivo (o clásico) testimoniado por la trilogía Stirner-Proudhon-Bakunin. *El Único y su propiedad* (Stirner) y *Filosofía de la miseria* (Proudhon) se publicaron a mediados de la década de 1840. Fue durante esos mismos años cuando Bakunin se

* Traducción de Agustín del Moral.

** Dirigente estudiantil durante mayo del 68 francés. Catedrático de La Sorbona. Filósofo e historiador. Autor de *Mary el intempestivo*. Grandezas y miserias de una aventura crítica.

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

- Un momento antiinstitucional o antiburocrático, en el momento de unión de los siglos XIX y XX. La experiencia del parlamentarismo y del sindicalismo de masas revela entonces los peligros profesionales del poder y la burocratización que amenaza al movimiento obrero. El diagnóstico de esta experiencia se encuentra lo mismo en Rosa Luxemburgo que en el libro clásico de Roberto Michels sobre los *Partis Politiques* (1911), en el sindicalismo revolucionario de Georges Sorel y Fernand Pelloutier que en los fulgores críticos de Gustav Landauer. Su eco también se encuentra en los *Cahiers de la Quinzaine* de Péguy,¹ o en el marxismo italiano de un Labriola.
- Un tercer momento, postestalinista, responde a las grandes desilusiones del siglo trágico de los extremos. Más difuso pero más influyente que los herederos directos del anarquismo clásico, una corriente neo-libertaria emerge confusamente. Constituye un estado de ánimo, un aire de los tiempos (*a mood*), más que una orientación definida. Arranca con las aspiraciones (y las debilidades) de los movimientos sociales renacientes. Las temáticas de autores como Toni Negri o John Holloway² se inspiran, así, en Foucault y Deleuze, más que en las fuentes históricas del siglo XIX, sobre las cuales el anarquismo clásico mismo no ejerció su derecho de inventario crítico.³

¹ Ver Michael Lowy, *Utopie et Rédemption*, PUF, París.

² Ver sobre todo Michael Hardt y Toni Negri, *Empire*, Exils, París, 2000, y John Holloway, *Change the World without Taking Power*, Pluto Press, Londres, 2002. Traducción española: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Herramienta, Buenos Aires, 2002 (De esta edición han sido tomadas las citas a las que Daniel Bensaid recurre. N. del T.).

³ Sorprende constatar al respecto que la relación con la herencia presente al interior de esta esfera de influencia es mucho más respetuosa (incluso ceremoniosa) y menos crítica que los regresos a Marx de un neo-marxismo heterodoxo.

Entre esos momentos se pueden encontrar pasadores⁴ (como Walter Benjamin, Ernst Bloch, Karl Korsch), que inician la transición y la transmisión crítica de la herencia revolucionaria, a contrapelo de la glaciación estalinista.

Los resurgimientos y las metamorfosis actuales de las corrientes libertarias se explican fácilmente:

- por la profundidad de las derrotas y de las decepciones sufridas a partir de los años treinta, y por la toma de conciencia de los peligros que amenazan desde su interior a las políticas de emancipación;
- por el ahondamiento del proceso de individualización y el advenimiento de un individualismo sin individualidad, advenimiento que ya anunciaba la controversia entre Stirner y Marx, y
- por las resistencias cada vez más fuertes a los dispositivos disciplinarios y a los procedimientos de control biopolítico interiorizados por los sujetos a la subjetividad mutilada por la cosificación mercantil.

En ese contexto, a pesar de los profundos desacuerdos que vamos a desarrollar, reconocemos gustosos a las contribuciones de Negri o Holloway el mérito de volver a anudar un debate estratégico necesario al interior de los movimientos de resistencia a la mundialización imperial, luego de un siniestro cuarto de siglo en el que este tipo de debate cayó a un grado cero: el rechazo a someterse a las (des)razones del mercado triunfante osciló entonces entre una retórica de la resistencia sin horizonte de espera y la espera fetichista de un acontecimiento milagroso. Ya en otro lado hemos abordado la crítica a Negri y a su evolución.⁵ Comenzamos aquí la discusión con John Holloway, cuyo más reciente libro lleva un título-programa y ya ha suscitado vivos debates, lo mismo en el espacio anglosajón que en América Latina.

⁴ La acepción primera de pasadores (o barqueros) hace referencia a aquellas personas que ayudan a pasar a otra (u otras) de un lugar a otro. Recuérdese, en ese sentido, que la Resistencia francesa daba este nombre a aquellas personas que se encargaban de brindar seguridad a los militantes perseguidos o en grave riesgo, ayudándolos a pasar de un lado (inseguro) a otro (seguro). En un sentido figurado, hace referencia a quienes, como en este caso, al someter a revisión crítica la herencia revolucionaria, la transmiten (la pasan) y, de esa manera, la salvaguardan. N. del t.

⁵ Ver Daniel Bensaid, *La Discordance des Temps*, Editions de la Passion, París, 1995; *Résistance. Essai de Tautologie Générale*, Fayard, París, 2001; los artículos aparecidos en *Contre Temps*, núm. 2 y en la revista italiana *Erre*, núm. 1 (sobre la noción de multitud), y, finalmente, una contribución que está por aparecer en inglés en un libro de ediciones Verso.

El pecado original del estatismo

En el principio es el grito. El propósito de John Holloway parte de un imperativo de resistencia incondicional: ¡Nosotros gritamos! No sólo de rabia, sino también de esperanza. Levantamos un grito, un grito contra, un grito negativo, el de los zapatistas de Chiapas: ¡Ya basta! Un grito de insumisión y disidencia. “El propósito de este libro —anuncia de entrada— es fortalecer la negatividad, tomar partido por la mosca atrapada [en la telaraña], hacer el grito más estridente” (p. 23). Lo que congrega a los zapatistas (cuya experiencia cruza de un extremo a otro el propósito de Holloway) no es una composición de clase común, sino más bien la comunidad de su lucha negativa contra el capitalismo (p. 238). Se trataría entonces de un combate que busca negar la inhumanidad que nos es impuesta para reencontrar una subjetividad inmanente a la negatividad misma. No hay necesidad alguna de prometer un *happy end* para justificar nuestro rechazo al mundo tal como es. Como Foucault, Holloway quiere permanecer al ras del millón de resistencias múltiples, irreductibles a la relación binaria entre el capital y el trabajo.

Esa idea preconcebida del grito, sin embargo, no es suficiente. También hay que estar en posibilidad de dar cuenta de la gran desilusión del siglo pasado. ¿Por qué todos esos gritos, esos millones de gritos, millones de veces repetidos, han dejado en pie, incluso más arrogante que nunca, el orden despótico del capital? Holloway cree tener la respuesta. El gusano estaba en el fruto, el vicio (teórico) originalmente anidado en la virtud emancipadora: desde su origen el estatismo ha roído al movimiento obrero en la mayor parte de sus variantes: cambiar el mundo por la vía del Estado habría constituido, así, el paradigma dominante del pensamiento revolucionario, sometido desde el siglo XIX a una visión instrumental y funcional del Estado. La ilusión de poder cambiar la sociedad por medio del Estado derivaría de cierta idea de la soberanía estatal. Pero hemos terminado por aprender que “no se puede cambiar el mundo por medio del Estado”, que sólo constituye “un nodo en una red de relaciones de poder” (p. 40). Este Estado no se confunde, en efecto, con el poder. Sólo definiría la división entre ciudadanos y no ciudadanos (el extranjero, el excluido, el “rechazado del mundo” según Gabriel Tarde, o el paria según Arendt). El Estado es, entonces y de una manera muy precisa, lo que sugiere la palabra: “un bastión contra el cambio, contra el flujo del hacer”, o incluso “la encarnación de la identidad” (p. 116). No es una cosa de la que uno se pueda apoderar para volverla contra sus detentadores de la víspera, sino una forma social o, mejor dicho, un proceso de formación de las relaciones sociales: “un proceso de estatización del con-

flicto social” (p. 145). Pretender luchar por medio del Estado conduciría inevitablemente, entonces, a deshacerse a uno mismo. La “estrategia estatista” de Stalin no representaría en absoluto, de esta manera, una traición al espíritu revolucionario del bolchevismo, sino, en todo caso, su cumplimiento: “el resultado lógico de un concepto de cambio social centrado en el Estado” (p. 147). El desafío zapatista consistiría, por el contrario, en salvar a la revolución lo mismo del derrumbamiento de la ilusión estatal que del derrumbamiento de la ilusión del poder.

Pero antes de llevar más lejos la lectura de este libro, en lo sucesivo pareciera:

- Que Holloway reduce la copiosa historia del movimiento obrero, sus experiencias y sus controversias, a un curso único del estatismo a través de los siglos, como si no se hubieran enfrentado, de una manera permanente, concepciones teóricas y estratégicas muy diferentes; de esta manera, presenta como absolutamente innovador a un zapatismo imaginario, ignorando soberbiamente que el discurso del zapatismo realmente existente transmite, así sea sin saberlo, ciertas temáticas antiguas;
- Que el paradigma dominante del pensamiento revolucionario residiera, según él, en un estatismo funcionalista. De acuerdo... a condición —muy discutible— de incluir la ideología mayoritaria de la socialdemocracia (simbolizada por los Noske y otros Ebert) y la ortodoxia burocrática estalinista bajo el elástico título de “pensamiento revolucionario”. Pero esto es hacer poco caso a una abundante literatura crítica sobre la cuestión del Estado, que va de Lenin y Gramsci a las polémicas actuales,⁶ pasando por contribuciones ineludibles (se suscriban o no), como las de Poulantzas o Altvater.
- Que, finalmente, reducir toda la historia del movimiento revolucionario a la genealogía de una “desviación teórica” permite sobrevolar la historia real con un aletazo angelical, al riesgo de suscribir la tesis reaccionaria (de François Furet a Gérard Courtois) sobre la estricta continuidad —¡“el resultado!”— entre la Revolución de Octubre y la contrarrevolución estalinista. Esta última, por lo demás, no es objeto de ningún análisis serio. David Rousset, Pierre Naville, Moshe Lewin y Mikail Guefter (sin hablar de Trotski o de Hannah Arendt, o incluso de Lefort o de Castoriadis) son, de otra manera, más serios al respecto.

⁶ Ver el dossier publicado en *Contre Temps*, núm. 3.

El círculo vicioso del fetichismo o... cómo salir de él

La otra fuente de extravíos estratégicos del movimiento revolucionario residiría en el abandono (o el olvido) de la crítica del fetichismo introducida por Marx en el primer libro de *El Capital*. Holloway hace al respecto un recordatorio útil aunque algunas veces aproximativo. El capital no es otra cosa que la actividad pasada (el trabajo muerto) congelada en propiedad. Pensar en términos de propiedad equivaldría, sin embargo, a seguir pensando en la propiedad como en una cosa, en los términos propios del fetichismo, y eso sería aceptar de hecho los términos de la dominación. El problema no residiría en el hecho de que los medios de producción sean propiedad de los capitalistas: “Nuestra lucha, entonces — insiste Holloway—, no es la lucha por hacer nuestra la propiedad de los medios de producción sino por disolver tanto la propiedad como los medios de producción: recuperar, o mejor aún, crear la socialidad consciente y confiada del flujo social del hacer” (p. 301).

¿Pero cómo romper el círculo vicioso del fetichismo? El concepto, dice Holloway, trata del “insoportable horror” que constituye la auto-negación del hacer. *El capital* desarrollaría ante todo la crítica de esta auto-negación. El concepto de fetichismo concentra la crítica de la sociedad burguesa (de su “mundo encantado”) y la de la teoría burguesa (la economía política), al tiempo que expone las razones de su relativa estabilidad: el infernal molinete por medio del cual los objetos (dinero, máquinas, mercancías) devienen sujetos, mientras que los sujetos devienen objetos. Este fetichismo se insinúa en todos los poros de la sociedad, al punto de que, entre más aparece como urgente y necesario el cambio revolucionario, más parece volverse imposible. Es lo que Holloway resume, en una fórmula deliberadamente inquietante, como “la imposible urgencia de la revolución”.

Esta presentación del fetichismo se alimenta de varias fuentes: la cosificación según Lukacs, la racionalidad instrumental según Horkheimer, el círculo de identidad según Adorno, la humanidad unidimensional según Marcuse. El concepto de fetichismo expresaría, según él, el poder del capital explotando en lo más profundo de nosotros como un misil que liberara mil espoletas brillantes. Esta es la razón por la que el problema de la revolución no sería el problema de “ellos” —el enemigo, el adversario de mil rostros— sino, de entrada, nuestro problema, el problema que “nos” plantea a nosotros mismos lo que el fetichismo “nos fragmenta”.

“Ilusión real”, el fetiche nos encierra, en efecto, en sus redes y nos subyuga. El estatuto mismo de la crítica se vuelve problemático: si las relaciones sociales son fetichizadas, ¿cómo criticarlas? ¿Y quiénes son los

críticos, qué seres superiores y privilegiados? En pocas palabras, ¿la crítica misma sigue siendo posible?

Es a estas cuestiones, según Holloway, a las que pretende responder la noción de vanguardia, la conciencia de clase “concedida” (¿por quién?), o la espera del acontecimiento redentor (la crisis revolucionaria). Estas soluciones vuelven a conducir, ineluctablemente, a la problemática del sujeto sano o del justiciero en lucha contra una sociedad enferma: un caballero del bien susceptible de encarnar en el “working class hero” o en el partido de vanguardia.

Una concepción “dura” del fetichismo conduciría, pues, a un doble dilema sin salida: “¿La revolución es concebible? ¿Y la crítica sigue siendo posible?” ¿Cómo escapar a esta “fetichización del fetichismo”? ¿“Quiénes somos nosotros”, entonces, para ejercer el poder corrosivo de la crítica? ¡“No somos Dios, no somos trascendentes”! ¿Y cómo evitar el *impasse* de la crítica subalterna, que queda bajo el dominio del fetiche que dicha crítica pretende derribar en la medida en que la negación implica la subordinación a lo que es negado?

Holloway esboza varias soluciones:

- la respuesta reformista, que considera que el mundo no puede ser transformado radicalmente: hay que contentarse con arreglarlo y corregirlo al margen. La retórica postmoderna acompaña hoy en día esta resignación con su pequeña música de cámara;
- La respuesta revolucionaria tradicional consistiría en ignorar las sutilezas y los prodigios del fetichismo para limitarse al buen y viejo antagonismo binario entre capital y trabajo, y para contentarse con un cambio de propiedad a la cabeza del Estado: el Estado burgués deviniendo simplemente proletario;
- Una tercera vía consistiría, por el contrario, en buscar la esperanza en la naturaleza misma del capitalismo y en su “poder ubicuo” (o multiforme), al que responde una “resistencia ubicua” (o multiforme) (p. 120).

Holloway cree escapar a la circularidad del sistema y a la trampa mortal adoptando una versión suave (*soft*) del fetichismo, comprendido no como un estado, sino como un proceso dinámico y contradictorio de fetichización. Este proceso estaría cargado, en efecto, de su contrario: “la antifetichización” de las resistencias inmanentes al fetichismo mismo. No sólo seríamos las víctimas objetivadas del capital, sino además los sujetos antagónicos efectivos o en potencia: “Nuestra existencia-contra-el-capital” sería, así, “la inevitable negación constante de nuestra existencia-en-el-capital” (p. 139).

El capitalismo debería ser comprendido, ante todo, como separación del sujeto y el objeto, y la modernidad como conciencia desdichada de ese divorcio. Según la problemática del fetichismo, el sujeto del capitalismo no es el capitalismo mismo, sino el valor que se valoriza y deviene autónomo. Los capitalistas no son más que los agentes leales del capital y de su despotismo impersonal. Sin embargo, para el marxismo funcionalista, el capitalismo parecería un sistema cerrado y coherente, sin salida, a menos que sobrevenga el *deus ex machina*, el gran momento milagroso del trastocamiento revolucionario. Para Holloway, su falla residiría, por el contrario, en el hecho de que “el capital depende del trabajo de un modo en que el trabajo no depende del capital”: “la insubordinación del trabajo es, así, el eje sobre el cual gira la constitución del capital como capital”. En la relación de dependencia recíproca pero asimétrica entre el capital y el trabajo, el trabajo podría, así, liberarse de su contrario, pero no el capital (p. 261).

Holloway se inspira de esta manera en las tesis operaístas, puestas en circulación hace poco por Mario Tronti, quien invirtió los términos del dilema al presentar el papel del capital como un papel puramente reactivo a la iniciativa creadora del trabajo. En esta perspectiva, el trabajo, en tanto que elemento activo del capital, determina siempre, a través de la lucha de clases, el desarrollo capitalista. Tronti presenta su enfoque como “una revolución copernicana del marxismo”.⁷ Seducido por esta idea, Holloway mantiene sus reservas respecto de una teoría de la autonomía que tendería a renunciar al trabajo de lo negativo (y, en Negri, a toda dialéctica en beneficio de la ontología), para hacer de la clase obrera industrial un sujeto positivo y mítico (al igual que la multitud del último Negri). Una inversión radical no debería contentarse, dice, con transferir la subjetividad del capital hacia el trabajo, sino además con comprender la subjetividad como negación y no como afirmación positiva.

Para concluir (provisionalmente) este punto, rindamos justicia a Holloway por volver a colocar la cuestión del fetichismo y la cosificación

⁷ Holloway no se aventura en un examen crítico de esta revolución copernicana. Un cuarto de siglo después, una evaluación es, sin embargo, posible, así sólo sea para evitar repetir las mismas ilusiones teóricas y los mismos errores prácticos, vistiendo el mismo discurso de una terminología renovada. Ver al respecto la contribución de Maria Turchetto sobre “la trayectoria desconcertante del operaismo italiano” (en *Dictionnaire Marx Contemporaine*, bajo la dirección de Jacques Bidet y Eustache Kouvélakis, PUF, París, 2001), así como Steve Wright, *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Pluto Press, Londres, 2002.

en el centro del enigma estratégico. Conviene, sin embargo, moderar el alcance innovador de su aportación. Si la crítica del fetichismo fue rechazada por el “marxismo ortodoxo” del periodo estalinista (incluido Althusser), su hilo conductor, sin embargo, no se rompió: partiendo de Lukacs, se encuentra su huella en autores relevantes de lo que Ernst Bloch caracterizó como “la corriente caliente del marxismo”: Roman Rosdolsky, Jakubowski, Ernest Mandel, Henri Lefébvre (con su *Critique de la vie quotidienne*), Lucien Goldmann, Jean-Marie Vincent (¡cuyo *Fétichisme et Société* data de 1973!⁸), o, más recientemente, Stavros Tombazos o Alain Bihr.⁹

Al insistir en el vínculo íntimo entre proceso de fetichización y de anti-fetichización, Holloway vuelve a encontrar, luego de varios rodeos, la contradicción de la relación social que se manifiesta en la lucha de clases. No obstante, a la manera del presidente Mao, precisa que los términos de la contradicción no son simétricos, constituyendo el polo del trabajo el elemento dinámico determinante. Es un poco la historia del chavo que se pasa el brazo detrás de la cabeza para alcanzarse la nariz. Se notará, sin embargo, que el acento puesto en el proceso de “desfetichización” en marcha en la fetichización misma permite relativizar (¿“desfetichizar”?) la cuestión de la propiedad, decretada, sin más precisiones, soluble al interior del “flujo del hacer”.

Al cuestionarse sobre el estatuto de la crítica, Holloway no escapa a la paradoja del escéptico que duda de todo, salvo de su duda. ¿La legitimidad de su propia crítica sigue suspendida, entonces, de la cuestión de saber “en nombre de quién” y “desde qué punto de vista” (¿partidario?) se enuncia esta duda dogmática (señalada irónicamente en el libro a través del rechazo a poner un punto final)? En pocas palabras, “¿quiénes somos nosotros, nosotros que ejercemos la crítica?” ¿Marginales privilegiados, intelectuales excéntricos, desertores del sistema? “Implícitamente, una elite intelectual, una especie de vanguardia”, admite Holloway. Porque, de querer despedir o relativizar la lucha de clases, el papel del intelectual flotante sale de ella paradójicamente reforzado. No se tarda entonces en caer en la idea —kautskiana más que leninista— de una ciencia aportada “desde el exterior de la lucha de clases por la *intelligentsia*” (por los intelectuales detentadores del saber científico), y no, como en Lenin, de una “conciencia política de clase” (¡no de una ciencia!) aportada “desde el

⁸ Jean-Marie Vincent, *Fétichisme et Société*, Anthropos, París, 1973.

⁹ Stavros Tombazos, *Les Temps du Capital*, Cahiers des Saisons, París, 1976. Alain Bihr, *La Reproduction du capital* (2 tomos), página 2, Lausanne, 2001.

exterior de la lucha económica” (¡no desde el exterior de la lucha de clases!) por un partido (y no por la *intelligentsia* científica).¹⁰

Decididamente, cualquiera que sea la palabra que se utilice para nombrarlo, cuando se toma el fetichismo en serio, uno no se deshace fácilmente de la vieja cuestión de la vanguardia. Después de todo, ¿el zapatismo no sigue siendo una forma de vanguardia (y Holloway su profeta)?

“La urgente imposibilidad de la revolución”

Holloway propone volver al concepto de revolución “como una pregunta, no como una respuesta” (p. 204). La apuesta del cambio revolucionario ya no sería “la toma del poder”, sino su existencia misma: “El problema del concepto tradicional de revolución no es quizás que apuntó alto, sino que lo hizo demasiado bajo” (p. 40). Sin embargo, “la única manera en la que hoy puede imaginarse la revolución es como la disolución del poder, no como su conquista” (p. 41). Frecuentemente citados como referencia, no dirían otra cosa aquellos que afirman querer crear un mundo de humanidad y dignidad, “pero sin tomar el poder”. Holloway admite que este enfoque parece poco realista. Si no han contemplado la toma del poder, las experiencias en que él se inspira ya no alcanzarán —hasta nueva orden— a cambiar el mundo. Holloway afirma simplemente (¿dogmáticamente?) que no hay otra alternativa.

Esta certeza, por perentoria que sea, no nos saca adelante. ¿Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder? “Al final del libro, como al comienzo —nos confía el autor—, no lo sabemos. Los leninistas lo saben, o solían saberlo. Nosotros no. El cambio revolucionario es más desesperadamente urgente que nunca, pero ya no sabemos qué significa ‘revolución’ [...] Nuestro no-saber es también el no-saber de aquellos que comprenden que no-saber es parte del proceso revolucionario. Hemos perdido toda certeza, pero la apertura de la incertidumbre es central para la revolución. ‘Preguntando caminamos’, dicen los zapatistas. No sólo preguntamos porque no conocemos el camino, sino también porque preguntar por el camino es parte del proceso revolucionario mismo.” (p. 309).

Hemos llegado al centro del debate. En el umbral de un nuevo milenio, ya no sabemos muy bien lo que serán las revoluciones futuras. Pero sabemos que el capitalismo no es eterno y que es urgente liberarse de él antes de que nos aplaste. Este es el primer sentido de la idea de revolución.

¹⁰ Ver Daniel Bensaid, “Leaps ! Leaps ! Leaps !”, en *International Socialism*, núm. 95, verano del 2002.

Expresa la aspiración recurrente de los oprimidos a su liberación. También sabemos, luego de las revoluciones políticas de las que salieron los Estados-nación modernos, luego de las pruebas de 1848, de la Comuna, de las revoluciones derrotadas del siglo XX, que la revolución será social o no será. Este es el segundo sentido que ha tomado, desde el *Manifiesto comunista*, la palabra revolución. Luego de un ciclo de experiencias vergonzosas para la mayoría, confrontados a las metamorfosis del capital, tenemos problemas, en cambio, para imaginar la forma estratégica de las revoluciones futuras. Es ese tercer sentido de la palabra el que se oculta. Pero esto no es tan nuevo: nadie programó la Comuna de París, el poder de los soviets o el Consejo de las Milicias de Cataluña. Esas formas “finalmente encontradas” del poder revolucionario nacieron de la lucha misma y de la memoria subterránea de las experiencias pasadas.

¿Desde la Revolución Rusa numerosas creencias y certezas han desaparecido en el camino? Admitámoslo (aunque no estoy seguro de la realidad de esas certezas generosamente atribuidas a los revolucionarios crédulos de antaño). Pero esa no sería una razón para olvidar las (a menudo duras) lecciones de las derrotas y la contraprueba de los fracasos. Aquellos que han creído poder ignorar el poder y su conquista, a menudo han quedado atrapados por él: no querían tomar el poder... y el poder los tomó. Y aquellos que han creído poder esquivarlo, evitarlo, rodearlo, cercarlo o delimitarlo sin tomarlo, muy a menudo han sido triturados por él. La fuerza procesual de la “desfetichización” no bastó para salvarlos.

Incluso los leninistas (¿cuáles?), dice Holloway, ya no saben (cómo cambiar el mundo). Pero ellos —comenzando por Lenin mismo— nunca aspiraron al conocimiento de ese saber doctrinario que Holloway les atribuye. La historia es más complicada. En política sólo debería haber un saber estratégico: un saber condicional, hipotético, “una hipótesis estratégica” sacada de las experiencias pasadas y haciendo las veces de plomada, sin la cual la acción se dispersa sin objetivo. Esta hipótesis necesaria no impide en absoluto saber que las experiencias futuras siempre tendrán su parte de inédito y de inesperado, lo que obliga a corregirla sin cesar. Renunciar al saber dogmático no es razón suficiente para hacer tabla rasa del pasado... a condición de salvar la tradición (así fuese la revolucionaria) del conformismo que siempre la amenaza. A la espera de nuevas experiencias fundadoras, sería imprudente, en efecto, olvidar con frivolidad lo que dos siglos de luchas, de junio de 1848 a la contra-revolución chilena o indonesia, pasando por la Revolución Rusa, la tragedia alemana o la guerra civil española, han inculcado dolorosamente.

Hasta el día de hoy no hay un ejemplo en el que las relaciones de dominación no hayan sido desgarradas por la prueba de las crisis revolu-

cionarias: el tiempo de la estrategia no es el tiempo liso de la manecilla en su cuadrante, sino un tiempo quebrado, ritmado por aceleraciones bruscas y desaceleraciones repentinas. En esos momentos críticos siempre han emergido formas de dualidad de poder que plantean la cuestión de saber “quién vencerá”. Finalmente, la crisis nunca se ha resuelto positivamente desde el punto de vista de los oprimidos sin la intervención resuelta de una fuerza política (se llame partido o movimiento) portadora de un proyecto y capaz de tomar decisiones e iniciativas determinantes.

Hemos perdido nuestras certezas, repite Holloway a semejanza del héroe encarnado por Yves Montand en una mala película (*Les routes de Sud*, a partir de un escenario de Jorge Semprún). Sin duda debemos aprender a arreglárnoslas sin ellas. Pero ahí donde hay una lucha (de salida incierta por definición) se enfrentan voluntades y convicciones que no son certezas sino guías para la acción, expuestas a los desmentidos siempre posibles de la práctica. Sí a “la apertura de la incertidumbre” reclamada por Holloway; ¡no al salto al vacío estratégico!

En ese vacío abismal, la única salida a la crisis es el acontecimiento mismo, pero un acontecimiento sin actores, un puro acontecimiento mítico, desenraizado de sus condiciones históricas, que escapa al registro de la lucha política para recaer en el de la teología. Esto es lo que evoca Holloway cuando invita a sus lectores a pensar en términos de “anti-política del evento en lugar de una de política de la organización”. El paso de una política de la organización a una anti-política del evento estaría encaminado, según él, por las experiencias de Mayo 68, la rebelión zapatista o la ola de manifestaciones contra la mundialización capitalista: “tales eventos son destellos contra el fetichismo, festivales de los no subordinados, carnavales de los oprimidos” (pp. 307-308). ¿El carnaval como forma finalmente encontrada de la revolución postmoderna?

A la búsqueda del sujeto perdido

¿Una revolución —un carnaval— sin actores? Holloway reprocha a los “políticos de la identidad” “fijar las identidades”: apelar a lo que se ha considerado como “ser” implicaría siempre una cristalización de la identidad, en cuyo caso no hay lugar para distinguir entre buenas y malas identidades. Pero las identidades no toman sentido más que en una situación y de manera transitoria: reivindicarse judío no tiene el mismo significado en la Alemania nazi que hoy en día en Israel. En referencia a un bello texto en el que el subcomandante Marcos reivindica la multiplicidad de las identidades que se cruzan y se combinan bajo el anonimato del famoso pasamontañas, Holloway llega incluso a presentar al zapa-

tismo como un movimiento “explícitamente anti-identitario” (p. 104). La cristalización identitaria sería, por el contrario, la antítesis del reconocimiento recíproco, de la comunidad, de la amistad y del amor: una forma de solipsismo egoísta. Mientras que la identificación y la definición clasificatoria contribuyen a los dispositivos disciplinarios del poder, la dialéctica expresaría el sentido profundo de la no-identidad: “Nosotros, los no-idénticos, peleamos contra esta identificación. La lucha contra el capital es la lucha contra la identificación. No es la lucha por una identidad alternativa” (p. 152). Identificar se vuelve pensar a partir del otro. Pensar a partir del ser y del hacer es, en un solo y mismo movimiento, identificar y negar la identificación (p. 155). La crítica de Holloway se presenta, entonces, como “un asalto contra la identidad”, como el rechazo a dejarse definir, clasificar, identificar: no *somos* lo que se cree, y el mundo no *es* lo que se pretende.

¿Qué sentido tiene entonces seguir diciendo “nosotros”? ¿Qué puede recubrirnos de majestuosidad? De ninguna manera designaría a un gran sujeto trascendental (la Humanidad, la Mujer o el Proletariado). Definir a la clase obrera sería reducirla al estatuto de objeto del capital y despojarla de su subjetividad. Habría, pues, que renunciar a la búsqueda de un sujeto positivo: “La clase, como el Estado, el dinero o el capital, debe ser entendida como proceso. [Y] el capitalismo es la siempre renovada generación de las clases” (p. 208). El enfoque no es nuevo (para quienes bajo el concepto de lucha de clases nunca hemos buscado una sustancia, sino una relación). Es ese proceso, siempre recomenzado y siempre inacabado, de “formación”, el que estudió magistralmente Edward Thompson en su libro sobre la clase obrera inglesa.

Pero Holloway va más lejos. Si la clase obrera puede constituir una noción sociológica, no hay, según él, clase revolucionaria. “la nuestra no es la lucha por establecer una nueva identidad [...] sino por intensificar una anti-identidad; la crisis de la identidad es una liberación” (p. 304): libera una pluralidad de resistencias y una multiplicidad de gritos. Esta multiplicidad no debería estar subordinada a la unidad *a priori* de un Proletariado mítico. Porque, desde el punto de vista del hacer y del actuar, somos esto y aquello y muchas otras cosas más, según las situaciones y las coyunturas cambiantes. Todas las identificaciones, por fluidas y variables que sean, ¿juegan un papel equivalente en la determinación de los términos y de las apuestas de la lucha? Holloway no (se) plantea la cuestión. Al desmarcarse del fetichismo de la multitud según Negri, expresa solamente un temor en el que se trasluce el enigma estratégico irresuelto: “Insistir en la multiplicidad olvidando la unidad subyacente de las relaciones de poder conduce a una pérdida de perspec-

tiva política”, al punto de que la emancipación se vuelve entonces “inconcebible”. Y que así conste.

El espectro del anti-poder

Para conjurar este *impasse* y resolver el enigma estratégico propuesto por la esfinge del capital, la última consigna de Holloway es la del anti-poder: “Este libro contiene un análisis del absurdo y sombrío mundo del anti-poder” (p. 67). Retoma por su cuenta la distinción desarrollada por Negri entre el “*poder -hacer*” (“potentia”) y el “*poder-sobre*” (“potestas”). De ahora en adelante el objetivo sería liberar al *poder-hacer* del *poder-sobre*, el hacer del trabajo, la subjetividad de su objetivación. Si el *poder-sobre* se encuentra algunas veces “en el cañón de un fusil”, éste no sería el caso del *poder-hacer*. La noción misma de contra-poder seguiría derivando del *poder-sobre*. Sin embargo, “la lucha por liberar el *poder-hacer* no es la lucha para construir un *contra-poder*, sino más bien un anti-poder, algo completamente diferente del *poder-sobre*. Los conceptos de revolución que se concentran en tomar el poder habitualmente se centran en la noción de contra-poder” (p. 65); es así como el movimiento revolucionario se ha construido, muy a menudo, “como una imagen especular del poder, ejército contra ejército, partido contra partido” (p. 65). El anti-poder se definiría, en cambio, como “la disolución del *poder-sobre*” en beneficio de “la emancipación del *poder-hacer*” (p. 65).

Conclusión estratégica (¿o anti-estratégica, si es cierto que la estrategia sigue estrechamente ligada al *poder-sobre*?): “Debería resultar claro entonces que no se puede tomar el poder por la simple razón de que el poder no es algo que persona alguna o institución en particular posean”, sino que “reside en la fragmentación de las relaciones sociales” (p. 115). Llegado a este sublime punto, Holloway contempla con satisfacción la cantidad de agua sucia de la tina que se ha regado al hacer camino, ¿pero se preocupa por saber con cuántos bebés? La perspectiva de un poder de los oprimidos ha sido sustituida, en efecto, por un anti-poder indefinible e inasible, del que sólo se sabe que está en todas partes y en ninguna parte, como el centro de la circunferencia pascaliana.

¿El espectro del anti-poder atormentaría, entonces, al mundo embrujado de la mundialización capitalista? Existe, sin embargo, un fuerte temor a que la multiplicación de los “anti” (el anti-poder de una anti-revolución y de una anti-estrategia) no sea, en definitiva, más que un pobre estratagema retórico que termine por desarmar (teórica y prácticamente) a los oprimidos, sin quebrar por ello el círculo de hierro del capital y su dominación.

Un zapatismo imaginario

Filosóficamente, Holloway encuentra en Deleuze y Foucault una representación del poder como “multiplicidad de relaciones de fuerzas” y no como relación binaria. Este poder ramificado se distingue del Estado real y de sus aparatos de dominación. El enfoque no es nuevo. Desde los años setenta, *Surveiller et Punir* y *La Volonté de Savoir* han influido en algunas relecturas críticas de Marx.¹¹ A menudo cercana a la de Negri, la problemática de Holloway se distingue de ella, sin embargo, cuando le reclama limitarse a una teoría democrática radical fundada en la oposición entre poder constituyente y poder instituido. Esta lógica, binaria, sigue derivando de un choque de titanes entre el poder monolítico del capital (el Imperio mayúsculo) y el poder monolítico de la Multitud mayúscula.

La principal referencia de Holloway es la experiencia zapatista, del que se constituye en portavoz teórico. Su zapatismo parece, sin embargo, imaginario, incluso mítico, en la medida en que no toma en cuenta las contradicciones reales de la situación política, las dificultades y los obstáculos reales encontrados por los zapatistas desde el levantamiento del 1 de enero de 1994. Quedándose al nivel del discurso, ni siquiera busca las razones del fracaso de su implantación urbana. El carácter innovador de la comunicación y del pensamiento zapatista es innegable. En un bello libro, *L'Étincelle zapatiste*, Jérôme Baschet analiza sus aportes con sensibilidad y sutileza, sin negar sus incertidumbres y sus contradicciones.¹²

Holloway, por su parte, tiende a tomar la retórica al pie de la letra.

Limitándonos a la cuestión del poder y del contrapoder, de la sociedad civil y de la vanguardia, no hay duda de que el levantamiento chiapaneco del 1 de enero de 1994 (“momento de una nueva puesta en marcha de las fuerzas críticas”, dice Baschet) se inscribe dentro de la renovación de las

¹¹ Este fue, entre otros, el caso de mi libro significativamente titulado *La Révolution et le Pouvoir* (París, Stock, 1976), cuya advertencia introductoria (por la cual recibí reclamos de parte de algunos camaradas) decía: “La primera revolución proletaria dio su respuesta al problema del Estado. Su degeneración nos ha legado el del poder. El Estado está para destruir y su maquinaria para quebrar. El poder está para deshacer, dentro de sus instituciones y sus anclajes subterráneos. ¿Cómo es que la lucha por medio de la cual el proletariado se constituye en clase dominante puede —a pesar de la aparente contradicción— contribuir a ello? Hay que retomar el análisis de las cristalizaciones del poder al interior de la sociedad capitalista, seguir sus resurgimientos al interior de la contrarrevolución burocrática, buscar en la lucha de las clases explotadas las tendencias por medio de las cuales la socialización y el debilitamiento del poder pueden prevalecer sobre la estatización de la sociedad” (*op. cit.*, p. 7).

¹² Jérôme Baschet, *L'Étincelle zapatiste. Insurrection Indienne et Résistance Planétaire*, 2002.

resistencias a la mundialización liberal confirmada a partir de ese momento, de Seattle a Génova pasando por Porto Alegre. Ese momento es también el “grado cero” de la estrategia, un momento de reflexión crítica, de inventario, de cuestionamiento, al final del “corto siglo XX” y de la guerra fría (presentada por Marcos como una especie de tercera guerra mundial). En esta situación particular de transición, los portavoces zapatistas insisten en el hecho de que “el zapatismo no existe” (Marcos) y en que no hay “ni línea ni recetas”. Afirman no querer hacerse del Estado, ni siquiera del poder, sino aspirar a “algo un poco más difícil: un mundo nuevo”. “Lo que está por tomar es nosotros mismos”, interpreta Holloway. Los zapatistas reafirman, sin embargo, la necesidad de una “nueva revolución”: no hay cambios sin ruptura.

Sea, pues, la hipótesis de una revolución sin toma de poder desarrollada por Holloway. Vistas más de cerca, aquellas formulaciones son más complejas y más ambiguas de lo que a primera vista parecen. De entrada, se puede ver en ellas una forma de autocritica a los movimientos armados de los años sesenta y setenta, al verticalismo militar, a la relación del mando con las organizaciones sociales, a las deformaciones caudillistas. A ese nivel, los textos de Marcos y los comunicados del EZLN marcan un hito saludable que vuelve a anudar con la tradición oculta del “socialismo desde abajo” y de la autoemancipación popular: no se trata de tomar el poder para uno (partido, ejército o autovanguardia), sino de contribuir a devolverlo al pueblo señalando la diferencia entre los aparatos de Estado propiamente dicho y las relaciones de poder inscritas más profundamente al interior de las relaciones sociales (comenzando por la división social del trabajo entre los individuos, los sexos, los intelectuales y los trabajadores manuales, etcétera).

A un segundo nivel, táctico, el discurso zapatista sobre el poder deriva de una estrategia discursiva: conscientes de que las condiciones para el derribamiento del poder central y de la clase dominante lejos están de haberse reunido a escala de un país que cuenta con tres mil kilómetros de frontera común con el gigante imperial americano, los zapatistas no quieren lo que, de todas formas, no pueden alcanzar. Se trata de hacer de necesidad virtud, para instalarse en una guerra de desgaste y en una dualidad durable de poder, cuando menos a escala de una región.

A un tercer nivel, estratégico, el discurso zapatista vendría a negar la importancia de la cuestión del poder, para reivindicar simplemente la organización de la sociedad civil. Esta posición teórica reproduciría la dicotomía entre sociedad civil (movimientos sociales) e institución política (electoral, sobre todo). La primera estaría destinada a jugar un

papel de presión (de *lobbying*) sobre las instituciones que se resignan a no poder cambiar.

Inscrito en relaciones de fuerzas nacionales, regionales e internacionales poco propicias, el discurso zapatista juega con esos diferentes registros y la práctica zapatista navega hábilmente entre diferentes escollos. Esto es totalmente legítimo... a condición de no tomar por dinero contante y sonante enunciados que participan del cálculo estratégico al que ellos se pretenden ajenos: los zapatistas mismos saben correctamente que ganan tiempo; en sus comunicados pueden relativizar la cuestión del poder, pero saben perfectamente que el poder realmente existente de la burguesía y del ejército mexicano, incluso el del “coloso del Norte”, no dejará de hacerse sentir, si la ocasión se presenta, para aplastar la insurrección indígena de Chiapas, al igual que las guerrillas colombianas. Al ofrecer una imagen medianamente angelical del zapatismo, al precio de un distanciamiento de toda historia y toda política concreta, Holloway alimenta ilusiones peligrosas. No sólo la contrarrevolución estalinista no juega ningún papel en su balance del siglo XX, sino que además toda la historia viene, en él, como en un François Furet, de ideas justas o falsas. Se permite, de esta manera, un balance como saldo de cuentas: ni reforma ni revolución, ya que “las dos experiencias han fracasado, lo mismo la reformista que la revolucionaria”. El veredicto es, por decir lo menos, expeditivo, al mayoreo (y burdo), como si no hubiesen existido más que dos experiencias simétricas, dos vías concurrentes e igualmente fallidas; y como si el régimen estalinista (y sus copias) fuera imputable a “la experiencia revolucionaria” y no a la contrarrevolución thermidoriana. Según esta extraña lógica histórica, también se podría proclamar que la vía de la Revolución Francesa fracasó, al igual que la de la Revolución Estadounidense, etc.¹³

Hay que atreverse a ir más allá de la ideología, a sumergirse en las profundidades de la experiencia histórica, para volver a anudar los hilos de un debate estratégico sepultado bajo el peso de las derrotas acumuladas. En vísperas de un mundo parcialmente inédito, en el que lo nuevo se monta sobre lo viejo, más vale reconocer lo que se ignora, y mostrarse receptivo a las experiencias futuras, que teorizar sobre la impotencia minimizando los obstáculos a salvar.

¹³ Ver en *Contre Temps*, núm. 3, las contribuciones críticas de Atilio Boron (traducción de “La selva y la polis”, publicado en *Osal*, Buenos Aires, junio del 2001) y de Isidro Cruz Bernal (artículo de *Socialismo o barbarie*, núm. 11, Buenos Aires, mayo del 2002). Al tiempo que expresan su simpatía y su solidaridad hacia la resistencia zapatista, combaten la tentación de hacer de ella un nuevo modelo enmascarando sus *impasses* teóricos y estratégicos.

