



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**



**Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Instituto de Investigaciones Filosóficas**

**Maestría en Filosofía**

**LA OBRA DE JOHN HOLLOWAY, COMENTARIOS Y CRÍTICA A SU  
REVOLUCIÓN**

**Jorge Corona García Piña**

**Asesor: DR. ENRIQUE DUSSEL AMBROSINI**

**México, D.F., Ciudad Universitaria, Mayo 2010**





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Índice

### Primera parte

#### La revolución de John Holloway

1. Introducción.....	3
2. Marx contra Bakunin.....	4
3. Antecedentes históricos para una polémica en la conformación del Estado y sus instituciones políticas.....	5
4. Concepto de revolución y Estado para Marx.....	6
5. Concepto de revolución y Estado para Bakunin.....	7
6. Divergencia entre Bakunin y Marx.....	8
7. Filosofía del Zapatismo.....	14
8. El concepto del poder en el Zapatismo y la construcción de un nuevo orden social.....	16
9. Tesis fundamentales de <i>Cambiar el mundo sin tomar el poder</i> por John Holloway.....	18
10. Antecedentes académicos del autor.....	19
11. Holloway cuasi-anarquista.....	20
12. Concepto de poder en Holloway (poder sobre y poder hacer).....	23
13. Holloway desde la visión marxista.....	24
14. Aportes al concepto de fetichismo de Marx.....	26
15. La aportación del marxismo a la ciencia desde la perspectiva de Holloway.....	30
16. El concepto de sujeto crítico-revolucionario en Holloway.....	32
17. La construcción del sujeto crítico-revolucionario.....	32
18. El anti-poder.....	35
19. Concepto de revolución en Holloway.....	39

### Segunda parte

20. Comentarios y críticas a la obra de Holloway.....	42
21. Crítica a la obra de John Holloway desde la visión de Octavio Rodríguez Araujo.....	42
22. Defensa de Holloway contra Rodríguez Araujo.....	44
23. Hardt, Negri y Holloway.....	46
24. Crítica de Atilio A. Boron a Hardt, Negri y Holloway.....	49
25. Crítica de la obra de John Holloway desde la filosofía de la liberación.....	54
26. Aportes a la crítica de la obra de Holloway, desde la filosofía de la liberación.....	55
27. Planteamiento general de la tesis de John Holloway.....	55
28. Crítica a John Holloway desde la filosofía de la liberación.....	57
29. El problema del poder.....	59
30. El problema de la factibilidad.....	63
31. La transformación política mediante las instituciones del Estado.....	65
32. La visión cuasi-anarquista de las instituciones de John Holloway.....	67
33. La visión de la filosofía de la liberación de las instituciones.....	68
34. Por qué es necesario pensar lo imposible (conclusión).....	70
35. Bibliografía.....	74

## Primera parte

### La revolución de John Holloway

#### 1. Introducción

La única constante es el cambio. A veces tenemos la impresión de que todo a nuestro alrededor se transforma, y sin embargo, después de un cierto tiempo nos queda la certeza de que todo sigue igual. Al parecer las revoluciones políticas -las hemos entendido- como procesos que implican grandes cambios institucionales en el Estado, que en sus inicios tienen numerosas y profundas modificaciones, y que con el paso del tiempo van disminuyendo hasta llegar a un estado de reposo o incluso de regreso a su origen. La expresión: “que todo cambie para que todo siga igual” parece describir las revoluciones políticas del siglo pasado. Sin embargo, en los últimos años los sucesos políticos han adquirido una particular importancia, dado a que cada vez es más apremiante y urgente un verdadero cambio. La razón es simple, las condiciones de miseria y explotación del planeta son de tal magnitud que resulta difícil aguantar un siglo más bajo las condiciones de las décadas anteriores. Por tal motivo, consideramos que esta realidad en crisis exige un análisis en materia filosófica respecto a la manera de entender y hacer la política hoy en día.

Las crisis de los partidos, así como la de los sistemas democráticos, nos obligan a pensar y entender de otro modo distinto el tradicional quehacer de lo político. Desde nuestra perspectiva nos parece vislumbrar un resurgimiento del pensamiento anarquista, como respuesta a la crisis en los diferentes niveles institucionales que organizan la vida de los hombres en los Estados. Una cosa parece ser clara: la urgente necesidad de un cambio que mejore las condiciones de vida a las mayorías estará condicionada a una nueva visión estratégica de la política. Las antiguas concepciones de revolución, como un movimiento donde interviene un caudillo o una vanguardia política, parecen estar cambiando, por un tipo de participación más directa sin la intervención de las instituciones del Estado como ejes rectores.

Iniciamos el trabajo con una vieja polémica, surgida en el siglo XIX, entre Marx y Bakunin donde se planteó la estrategia de la revolución desde dos puntos de vista contradictorios. La discusión iba en torno a resolver la cuestión de si la revolución política podía realizarse a través de las instituciones del Estado, o bien si se podía realizar sin ellas a partir de la lucha directa contra las condiciones de injusticia que generaba el sistema capitalista. A nuestro juicio la polémica sigue vigente, sólo que ahora nos preguntamos también por los fundamentos de una revolución a partir de la conocida obra de Fukuyama<sup>1</sup>.

Como todos sabemos en las últimas décadas del siglo XX vimos la caída del bloque socialista, así como del descrédito del pensamiento filosófico de Marx y Engels. También tuvimos el resurgimiento de un pensamiento de izquierda de tipo anarquista, a partir de ciertos movimientos políticos y sociales, incluyendo al indigenismo zapatista en México de mediados de los años noventa del siglo pasado. John Holloway ha teorizado sobre este movimiento y

---

<sup>1</sup> *El fin de la Historia y el último hombre*, donde la tesis central nos plantea el fin de las ideologías como guías para las transformaciones sociales.

planteado una nueva visión del concepto de poder y del cambio en la sociedad. La tesis de Holloway ha despertado una gran polémica entre las principales corrientes de pensamiento crítico de la América Latina. Aquí nos interesa contribuir a esta polémica, presentado las visiones que tienen los diferentes autores y corrientes sobre el tema.

En la primera parte del trabajo exponemos la vieja polémica del siglo XIX como antecedente a la obra de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* de John Holloway. Posteriormente, describimos de manera general la obra destacando los puntos del *poder-sobre* y el *poder-hacer*; los aportes al concepto de fetichismo en el marxismo contemporáneo; el concepto de un nuevo sujeto crítico-revolucionario; y finalmente, la formación de un *anti-poder* como cura contra la cultura y lógica del sistema capitalista.

La segunda parte del trabajo expone algunos de los comentarios y críticas a la obra de Holloway. Estamos conscientes de que resulta imposible exponer una crítica exhaustiva y total a la obra de cualquier autor, dado que siempre existirán nuevos enfoques y puntos de vista que enriquecerán la historia de la filosofía como tal. Este trabajo es únicamente una pequeña contribución a un problema que consideramos de gran importancia para los tiempos presentes: si todo cambia ¿cómo podemos hacerlo de la mejor forma posible? En esta parte expondremos dos reacciones ante la propuesta de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Octavio Rodríguez Araujo y Atilio A. Boron nos exponen dos problemáticas para llevar a cabo esta tesis. Finalmente, presentaremos la crítica desde la filosofía de la liberación, donde expondremos su método de cambio social así como una breve introducción a la filosofía de las instituciones. El punto en común de la postura de Holloway y sus detractores es la famosa tesis once de Marx sobre Feuerbach que dice: “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo<sup>2</sup>”.

## 2. Marx contra Bakunin

Existe una relación muy estrecha entre la vida del hombre y su forma de pensamiento. Así, la forma de vida en cierta manera condiciona la forma en la que pensamos<sup>3</sup>. Actualmente, las condiciones de vida para millones de personas son extremas<sup>4</sup>, por lo que las formas de reflexionar sobre los diversos problemas son muy numerosas y en ocasiones contradictorias<sup>5</sup>. Existen diversas maneras de encarar un mismo problema y la mejor de todas, desde un punto de vista práctico, es la que genere menos consecuencias perjudiciales a todos los involucrados. Así, la organización de la vida, que llamamos Estado, encuentra diversos tipos de administración y posturas en la política. La reciente obra del pensador irlandés, radicado en México, John Holloway nos plantea

---

<sup>2</sup> La tesis aparece en la *Tesis sobre Feurbach*, publicado por ediciones Populares, donde se incluyen otros textos más de Marx y Engels.

<sup>3</sup> Marx en la *Introducción general a la crítica de la economía política* dijo: “No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia”, libro editado por Ediciones Quinto Sol, México, D.F. 1978, p. 37.

<sup>4</sup> La crisis mundial comprende la economía, la política, la ecología, la sociedad, la espiritualidad.

<sup>5</sup> Federico Engels en su texto *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* dijo: “En un palacio se piensa de otro modo que en una cabaña; el que no tiene nada en el cuerpo, porque se muere de hambre y de miseria, no puede tener tampoco nada para la moral en la cabeza, en el espíritu ni en el corazón”, libro editado por Ediciones de Cultura Popular, México, 1975, p. 187 y 188.

una visión de la política y del Estado que por sus repercusiones en diversos lugares del mundo merece la pena considerarse desde diversas perspectivas teóricas.

Antes de iniciar con sus tesis principales diremos que el libro de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*<sup>6</sup>, no es una obra que aparezca de la nada. Es la respuesta a una forma de vida donde millones de personas sufren las consecuencias negativas del capitalismo en todo el planeta. Aunque la polémica entre los Estados y las Revoluciones son ya viejas, la actualidad sobre estas discusiones sigue y seguirá estando vigente por una simple razón: las instituciones como creaciones humanas siguen cambiando en el transcurso del tiempo. Ya en el siglo XIX Marx y Bakunin discutieron sobre la forma que debían de tener los cambios en el Estado junto con sus instituciones. Iniciemos, pues, este capítulo con esta polémica y que sirva como antecedente a la discusión entre Holloway y sus críticos.

### **3. Antecedentes históricos para una polémica en la conformación del Estado y sus instituciones políticas**

A mediados del siglo XIX las condiciones políticas y económicas de Europa estaban maduras como para establecer una estrategia política contra la explotación y pobreza de la clase obrera. Como dijo Eric Hobsbawm: “entre 1500 y 1800 muchas industrias perfeccionaron métodos destinados a expandir la producción rápida e ilimitadamente, pero merced a una organización y una técnica bastante primitivas”<sup>7</sup>. El peso organizativo en la producción capitalista recaía en la clase obrera, la cual tenía que soportar extenuantes jornadas de trabajo en las peores condiciones laborales a cambio de un sueldo que apenas permitía sobrevivencia.

Bajo este contexto -que no ha cambiado mucho en estos años- se levantan entre tantos pensadores Karl Marx y Mijail Bakunin, líderes y organizadores de la Asociación Internacional de los Trabajadores, proponiendo desde distintos enfoques teórico-práctico una crítica y concepción de Estado así como de la transformación de las instituciones. Pero antes de iniciar la visión de uno y de otro, recordemos que la Internacional<sup>8</sup> fue creada en 1864 y que se dividía en tres corrientes principales: una impulsada por Marx de corte comunista; otra encabezada por Bakunin de tendencia revolucionaria y colectivista; y una tercera corriente de corte pequeño burgués promovida por Proudhon que impulsaba un tipo de mutualismo.

En esencia las tres corrientes se manejaban por los mismos principios de libertad de igualdad y fraternidad, heredados de la Ilustración, sólo que diferían de los medios para alcanzar sus fines. Las tres corrientes son altamente revolucionarias pero tienen tres visiones distintas de lo que debe ser el Estado y la transformación de las instituciones que lo componen.

---

<sup>6</sup> El libro fue publicado durante el 2002 en Argentina por la editorial Colección Herramienta y la Universidad Autónoma de Puebla.

<sup>7</sup> Hobsbawm Eric, *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, Ed. Siglo XXI, México, 2000, p. 37

<sup>8</sup> En los estatutos generales de la asociación internacional de los trabajadores, escrito en octubre de 1864, y redactado por Marx nos define a la internacional como “un centro de cooperación y comunicación entre los obreros de los diferentes países”. Véase la edición electrónica de Marxist Internet Archive 2000, en <http://www.marxist.org/espanol/m.e/1860s/1864-est.htm>

#### 4. Concepto de revolución y Estado para Marx

Podríamos iniciar con el concepto de revolución en Marx haciendo referencia a su famosa tesis número once sobre Feuerbach: *“los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”*<sup>9</sup>. Queda claro que la idea rectora en Marx es la transformación del mundo, que hasta ese momento era sólo objeto de interés cognoscitivo y especulativo. De tal modo que Marx se lanza contra Hegel y como él mismo dijo, para colocarle los pies en la tierra y terminar, de esta manera, con tradición filosófica que sólo reflexionaba sobre el mundo y lo dejaba intacto. Pero habría que preguntarse ¿qué mundo tenía en mente Marx cuando hablaba de transformación? Desde luego que el mundo de la enajenación y explotación del hombre por el hombre, el mundo que impedía la emancipación del hombre para el libre desarrollo de todas sus potencialidades, en una palabra el mundo del capitalismo<sup>10</sup>.

Sin embargo, para transformar el mundo de explotación del capitalismo primero era necesario entender su nacimiento, su evolución y sus condiciones de existencia, así como sus características más notables y constantes en el tiempo, en una palabra era indispensable: comprenderlo. La obra de Marx está abocada a esta tarea comprender para transformar y por lo tanto su pensamiento es en esencia una teoría de la revolución. La necesidad será la guía por la cual se comprendan los mecanismos del sistema capitalista y de ahí se postulará una serie de acciones tendientes a transformar la realidad. Al respecto Marx dijo: *“la teoría jamás se realiza en un pueblo, sino en la medida en que es la realización de las necesidades de ese pueblo”* y más adelante nos comenta: *“no basta que el pensamiento clame por la realización, es necesario, además, que la realidad clame por el pensamiento”*<sup>11</sup>.

Ahora cuando Marx nos habla de una transformación en el Estado, también nos está diciendo del momento justo en cual se debe hacer esa transformación. Debe existir una posibilidad para la que la revolución se lleve a la práctica. La formación de una clase radical que en palabras del mismo Marx tenga *“un carácter universal (...) y que no tenga que reivindicar un derecho particular (...) que no pueda referirse a un título histórico, sino simplemente a un título humano”*<sup>12</sup>. El papel de esta clase radical será así impulsar una serie

---

<sup>9</sup> Marx-Engels, *Ideología alemana, Tesis sobre Feuerbach, Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ediciones Populares, 1975, México.

<sup>10</sup> Al respecto Adolfo Sánchez Vázquez en su libro de 2003 *El joven Marx, los manuscritos de 1844*, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, la Jornada e Itaca nos dice cuando habla del papel del filósofo: *“¿de qué deriva su enajenación? Justamente de su afán de reducir la filosofía a mera comprensión del mundo, y además, comprensión absoluta y total del mundo, pero aceptando el mundo como tal, dejándolo intacto. El filósofo especulativo se asigna la tarea de dar razón del mundo, pero con este dar razón justifica en definitiva el mundo como es e invalida todo intento de transformar prácticamente lo real”*. p. 192.

<sup>11</sup> Marx, *Filosofía de la Revolución*, Editorial Libros Económicos, México s/a. pp. 51 y 52. Libro que recoge textos del autor de los escritos de 1843-44, de los Anales Franco-Alemanes y de la Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho Hegel, traducido por José Zapata Vela.

<sup>12</sup> Marx, *Filosofía de la Revolución*, Editorial Libros Económicos, México s/a. p. 64.

de políticas en beneficio de la clase trabajadora, como expresión de lo misma humanidad.

La organización del proletariado para apoderarse de las instituciones del Estado y de este modo impulsar políticas en su beneficio como: incremento en los salarios y mejoras en las condiciones laborales, mayores impuestos a los propietarios del capital, la nacionalización de ciertas áreas estratégicas de la economía del Estado, todo esto con el fin realizar una transformación paulatina pero profunda en las instituciones, Marx lo contempla como un proceso que se divide en dos etapas: una de praxis política revolucionaria y otra a largo plazo de transformación económica. En la primera, el proletariado –de manera organizada y junto con el ala más progresista y democrática de la burguesía– impulsaría la creación de normas que otorguen libertades políticas y económicas para su beneficio. Así, la primera parte de la revolución vista por Marx será política para posteriormente pasar a otra fase de instauración de una economía de tipo socialista. Al respecto en el *Manifiesto del Partido Comunista* nos dijo:

“El proletariado se valdrá de su dominación política para ir arrancando gradualmente a la burguesía todo el capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante, y para aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas.”<sup>13</sup>

La consolidación de la segunda fase de las transformaciones promovidas por Marx es un proceso lento y a largo plazo. Una vez conseguida la presencia del proletariado a nivel político, el Estado entraría en una fase de desarticulación para implementar un sistema comunista. Las empresas estarían a cargo de los trabajadores y la producción sería programada de acuerdo a las necesidades de la población. El objetivo de esta fase sería la emancipación completa del hombre de las relaciones de explotación del sistema capitalista. Lo importante de resaltar aquí es que Marx estableció una graduación en las transformaciones políticas y económicas que se operan en el Estado, no es mediante cambios estratégicos instantáneos como se realizan las transformaciones. Implica un proceso paulatino y por lo tanto se encuentra en oposición al espontaneísmo anarquista.

## 5. Concepto de revolución y Estado para Bakunin

Mijail Bakunin fue un pensador de temperamento distinto al de Marx<sup>14</sup>, para él la transformación de la realidad no admitía ningún tipo de graduaciones como en el caso de Marx. Bakunin más que un filósofo de la política fue un político ilustrado, en su caso la lucha cotidiana se sobrepone al pensamiento reflexivo y teórico. La base de su filosofía no son grandes especulaciones en la política y la economía, más bien son las constantes luchas contra la injusticia que sufría el proletariado.

Concibió la revolución como un cambio, en ocasiones violento, que se efectuaba de manera directa y sin pasar por etapas. Desconfió de los procesos

---

<sup>13</sup> Marx C. y Engels F. *Manifiesto del Partido Comunista*, Editorial Lenguas Extranjeras Beijing, Beijing, 1991, p. 59.

<sup>14</sup> Fernando Savater lo calificó como: “el mayor espectáculo del siglo XIX”, dado a su temperamento impulsivo y espontáneo en los asuntos políticos.

democráticos como una forma efectiva de participación política del proletariado. Más bien, promovió la acción directa y autónoma del pueblo contra las instituciones y autoridades.

Los anarquistas de los años siguientes heredarían de Bakunin dos cosas: su desconfianza total hacia las instituciones del Estado; y la manera de resolver los problemas a partir de la intervención directa en la política y la economía. En su libro *Dios y el Estado* dejó dicho que las dos facultades más preciosas en un hombre son: “la facultad de pensar” y la “necesidad de rebelarse”<sup>15</sup>. Asimismo mantuvo una desconfianza total a la intervención de una autoridad intelectual para guiar la revolución:

“Está claro que la sección socialista revolucionaria del proletariado no puede aliarse con ninguna facción, ni siquiera con la facción más avanzada de la política burguesa, sin transformarse inmediatamente, en contra de su voluntad, en un instrumento de esa política”<sup>16</sup>.

Ahora, la acción directa -como medio para resolver problemas- implicaba en Bakunin un acto de fe hacia al proletariado. La ocupación de los campesinos de las tierras de cultivo, la toma de las máquinas de los obreros en la industria fueron las estrategias de acción que siempre apoyo.

Los medios que suele implementar el Estado capitalista para transformar las instituciones de gobierno, como los procesos democráticos, son simplemente rechazados por Bakunin. Como buen anarquista desconfía y rechaza todo procedimiento electoral como una simple estrategia de las clases burguesa para mantener el estado de explotación y miseria en el pueblo. La solución que nos propone siempre está en la acción directa de la clase proletaria (campesina y obrera): con la ocupación, muchas veces violenta, de las tierras para cultivo o de las máquinas en las fábricas.

## 6. Divergencias entre Bakunin y Marx

Las divergencias entre Marx y Bakunin son numerosas, pese a que compartían el mismo anhelo de emancipación del hombre. Sus visiones de lo que debería ser una revolución diferían por motivos personales, capacidades intelectuales y teóricas o bien por las prácticas o estrategias políticas diferentes. Se ha insistido que la capacidad filosófica de Marx rebasaba en mucho a la de Bakunin, pero también es cierto que el temperamento emotivo del anarquista era algo que pocas personas podían igualar.

Tanto Marx como Bakunin pertenecían a los hegelianos de izquierda, sólo que mientras Marx dedicó sus esfuerzos en organizar la Internacional, Bakunin dedicó su tiempo a fomentar organizaciones secretas. El primero tenía básicamente el apoyo de los alemanes, mientras que el segundo lo impulsaban los italianos. Las condiciones del capitalismo en las dos regiones europeas eran diferentes por lo que las estrategias políticas tenían, necesariamente, que partir de condiciones locales y del mismo temperamento de los pueblos. Mientras los alemanes se caracterizaban por su alto nivel de racionalidad y organización, los italianos sobresalían por su temperamento en el combate.

A lo largo de la historia se ha insistido en que Marx tenía un fuerte compromiso con la causa proletaria, mientras que Bakunin tenía un

---

<sup>15</sup> Bakunin, M. *Dios y el Estado*, p. 10.

<sup>16</sup> Bakunin, M. *Dios y el Estado*, p 11

compromiso con la abolición del Estado y sus instituciones<sup>17</sup>, que la más de las veces asumía el mismo proletariado o la pequeña burguesía. Si tuviéramos que distinguir entre los principios filosóficos que servían de guía en la acción de ambos pensadores, creo que podríamos decir que lo que impulsaba a Marx era el deseo de igualdad entre los hombres, mientras que para Bakunin la libertad era su eje de acción.

La tesis central de Marx la podemos resumir de la siguiente forma: la emancipación del proletariado, su igualdad respecto a la clase burguesa, sólo se puede obtener mediante su organización en un partido político. En 1875 en su texto *Crítica del programa de Gotha*<sup>18</sup> nos habló sobre el programa del Partido Socialdemócrata Alemán donde hizo mención al sectarismo pequeñoburgués que existía en el movimiento obrero. Años atrás en 1872 en el congreso de la Haya, Marx hizo expulsar a Bakunin y los anarquistas de la Internacional por adoptar prácticas divisionistas y de sectarismo en la organización<sup>19</sup>. A lo que fue calificado por el propio Bakunin como el autoritarismo de Marx.

La tesis que planteaba Bakunin respecto a los partidos y las instituciones en general la podemos resumir de la siguiente forma: si el proletariado se organiza en torno a un partido político para generar cambios en su beneficio, en poco tiempo la estructura del nuevo partido se convertirá en un órgano autoritario y de represión sobre el pueblo que pretende representar.

La revolución a partir del uso de las instituciones políticas, así como la postura de una revolución mediante la eliminación de las mismas, parece ser la divergencia principal entre ambos pensadores. De tal modo que sus diferencias entre la cuestión eslava, la abolición del derecho de herencia, la lucha por apoderarse de la Internacional, el antiautoritarismo en la política, pasan a segundo término o se convierten en derivaciones del problema central.

---

<sup>17</sup> Véase carta de Federico Engels a Theodor Cuno donde explica los verdaderos motivos, según el autor, de Bakunin respecto al movimiento obrero y su eliminación del Estado. La carta se puede encontrar en la página de Internet: <http://www2.cddc.vt.edu/marxists/espanol/m-e/cartas/e24-1-72.htm>

<sup>18</sup> Marx C. *Crítica del programa de Gotha*, Editorial Lenguas Extranjeras Pekin, 1979.

<sup>19</sup> Nos referimos al asunto Nechaev, donde se pretendía dividir a la internacional en palabras de Marx: “la Alianza internacional de la democracia socialista -promovida por Bakunin- destinada a convertirse en una Internacional dentro de la Internacional”. A lo que Marx consideraba como: que la existencia de un segundo organismo internacional que funcionase dentro y fuera de la Asociación Internacional de los Trabajadores sería el medio más infalible para desorganizarla; que cualquier otro grupo de individuos residentes en cualquier localidad tendría derecho a imitar al Grupo iniciador de Ginebra y a introducir, bajo pretextos más o menos ostensibles, dentro de la Asociación Internacional de los Trabajadores, otras Asociaciones internacionales con otras misiones especiales; que, de este modo, la Asociación Internacional de los Trabajadores se convertiría muy pronto en el juguete de los intrigantes de cualquier nacionalidad y de cualquier partido; que, por otra parte, los Estatutos de la Asociación Internacional de los Trabajadores no admiten en sus filas más que ramas locales y ramas nacionales (véanse arts. I y VI de los Estatutos); que está prohibido a las secciones de la Asociación Internacional de los Trabajadores darse a sí mismas Estatutos y reglamentos administrativos contrarios a los Estatutos generales y a los reglamentos administrativos de la Asociación Internacional de los Trabajadores (véase art. XII de los reglamentos administrativos);

Tomado de C. Marx & F. Engels Las pretendidas escisiones en la Internacional Circular reservada del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores Véase: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/lpee72s.htm>

Pero veamos un poco más a detalle en las divergencias entre ambos pensadores. Para Marx la organización de partidos políticos, como medio para que el proletariado consiga beneficios en materia política y económica, es una condición que está supeditada por la revolución social, sin la cual no se podría hablar de un cambio verdadero. En carta a Theodor Cuno Engels resume la postura:

“Estado no es más que una organización adoptada por las clases dominantes --los terratenientes y los capitalistas-- para proteger sus privilegios sociales, Bakunin afirma que el *Estado* es el creador del capital, que el capitalista posee su capital *únicamente por obra y gracia del Estado*. Y puesto que el Estado es, por tanto, el mal principal, hay que acabar ante todo con él, y entonces el capital hincará el pico por sí solo. Nosotros, en cambio, sostenemos lo contrario: acabar con el capital, que es la concentración de todos los medios de producción en manos de unos pocos, y el Estado se derrumbará por sí solo. La diferencia entre los dos puntos de vista es fundamental: la abolición del Estado sin una revolución social previa es un absurdo; la abolición del capital es precisamente la revolución social e implica un cambio en todo el modo de producción. Pero como para Bakunin el Estado representa el mal principal, no se debe hacer nada que pueda mantener la existencia del Estado, tanto si es una república, como una monarquía o cualquier otra forma de Estado. De aquí, la necesidad de *abstenerse por completo de toda política*. Cualquier acto político, sobre todo la participación en las elecciones, es una traición a los principios. Hay que hacer propaganda, desacreditar al Estado, organizarse; y cuando se haya conquistado a *todos* los obreros, es decir, a la mayoría, se liquidan los organismos estatales, se suprime el Estado y se le sustituye por la organización de la Internacional. Este gran acto, que marca el comienzo del reino milenarista, se llama *liquidación social*.”<sup>20</sup>

De tal modo que para Marx y Engels la revolución implica un cambio en lo social, en el modo de producción y la propiedad privada, para la paulatina desaparición del Estado. Mientras que la postura de Bakunin pretende abolir el Estado como un mal en sí y dejar la sociedad sin un cambio en los modos de producción y la propiedad privada.

La respuesta de Bakunin a esta argumentación era la siguiente:

“el derecho de todo pueblo a elegir sus llamados representantes y dirigentes del Estado (...) Detrás de esta falacia asecha el despotismo de la minoría gobernante, falacia tanto más peligrosa al aparecer como la expresión ostensible de la voluntad popular”<sup>21</sup>

La crítica que elaborara Bakunin contra Marx la podemos encontrar en su libro: *Estatismo y Anarquía*, donde nos habla de su confianza por el proletariado para realizar los cambios sociales. Lo que para los “señores Marx y Engels” -en palabras de Bakunin- es el *lumpenproletariado*, al que se refieren con “desprecio profundo”, para el pensador anarquista:

“es donde está cristalizada toda la inteligencia y toda la fuerza de la futura revolución social”<sup>22</sup>

El fundamento de tal afirmación en Bakunin provenía de su experiencia con el pueblo italiano, al que consideraba que tenían la inteligencia necesaria para organizarse y realizar una revolución. Su desconfianza ante una

---

<sup>20</sup> Engels, Carta a Theodor Cuno, enero de 1872. Tomado de:

<http://www2.cddc.vt.edu/marxists/espanol/m-e/cartas/e24-1-72.htm>

<sup>21</sup> Tomado del libro *Marx una lectura política* de David Fernbach, ediciones Serie Popular Era, México, 1979, p. 164.

<sup>22</sup> Bakunin Mijail, *Estatismo y anarquía*,

<http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/Estatismo%20y%20anarquia.pdf>; p. 12

vanguardia dirigente del proletariado era evidente de manera particular contra los partidos políticos y los intelectuales:

“la centralización estatista y la sumisión real del pueblo soberano a la minoría intelectual que lo gobierna, que pretende representarlo y que infaliblemente le explota.”<sup>23</sup>

Así como para Hegel el Estado era la encarnación de Dios para Bakunin era la encarnación del Diablo, era el símbolo de todo lo malo que hay en la sociedad. El pueblo estaba por encima de las instituciones y por lo tanto tenía la libertad de autodirigirse por la satisfacción de sus propias necesidades. En este sentido el Estado, para Bakunin, era un instrumento de la clase burguesa para mantener el control e impedir el cumplimiento de las necesidades del proletariado. Por tal motivo, los procesos democráticos resultaban una franca farsa en la política representativa y el Estado se convertía en un órgano de “violencia enmascarada” que controlaba la “fuerza brutal y salvaje capaz de realizar gestos heroicos” que tenía en potencia el pueblo.

Cuando Bakunin habla de “gestos heroicos” tiene en mente:

“Los campesinos de Andalucía y de Extremadura, sin pedir permiso a nadie y sin esperar órdenes se apoderaron ya y continúan apoderándose de las tierras de los antiguos propietarios territoriales”<sup>24</sup>.

Estas son las clases de acciones directas que proponían los anarquistas, y hasta la fecha continúan haciéndolo, como estrategias de políticas contra el Estado. Todo lo que representa el orden estatal es menospreciado por Bakunin: la defensa legal de la propiedad privada, la supuesta seguridad social encarnada en los cuerpos policíacos, el ejército como medio de defensa nacional, las finanzas públicas, todo esto desde el punto de vista anarquista debe desaparecer ya que el Estado es incapaz de representar los intereses del pueblo.

Toda la crítica de Bakunin contra Marx está en función del papel que debe tener el Estado. Para ambos pensadores es un mal, sólo que desde el punto de vista del comunismo es un mal necesario que deberá desaparecer pero de manera paulatina cuando se efectúe la revolución social. La crítica de Bakunin respecto al concepto de Estado en Marx es la siguiente:

“Por consiguiente, ningún Estado por democráticas que sean su formas, incluso la república política más roja, popular sólo en el sentido mentiroso conocido con el nombre de representación del pueblo, no tendrá fuerza para dar al pueblo lo que desea, es decir la organización libre de sus propios intereses de abajo a arriba, sin ninguna injerencia tutela o violencia de arriba, porque todo Estado, aunque sea el más republicano y el más democrático, incluso el Estado pseudo popular, inventado por el señor Marx, no representa, en su esencia, nada más que el gobierno de las masas de arriba abajo por intermedio de la minoría intelectual es decir de la más privilegiada, de quien se pretende que comprende y percibe mejor los intereses reales del pueblo que el pueblo mismo (...)”<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Bakunin Mijail, *Estatismo y anarquía*,  
<http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/Estatismo%20y%20anarquia.pdf>; p. 19.

<sup>24</sup> Bakunin Mijail, *Estatismo y anarquía*,  
<http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/Estatismo%20y%20anarquia.pdf>; p. 38.

<sup>25</sup> Bakunin Mijail, *Estatismo y anarquía*,  
<http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/Estatismo%20y%20anarquia.pdf>; p. 31.

La postura de Marx y Engels contra el pensamiento anarquista la podemos encontrar en el famoso libro *La miseria de la filosofía* donde Marx cuestiona la nueva forma de organización social promulgada por Proudhon, donde proponía un pacto comercial entre productores libres y en la que no había lugar para los intermediarios, ni monopolios, ni Estado. Este mutualismo fue duramente criticado por Marx como una falacia del utopismo económico, que finalmente le sirvió como pretexto para profundizar en sus estudios sobre economía que aparecerían más tarde desarrollados en *El Capital*.

En cuanto a la crítica que sostiene Marx contra Bakunin pertenece al orden de los quehaceres de la política y en su texto *Sobre el indiferentismo político*<sup>26</sup>, pese a que continúa con su crítica a Proudhon a partir de su indiferentismo en el campo político, establece una prolongación de su crítica de los que llama “los discípulos de Proudhon” que defienden la libertad política burguesa como única garantía de acción directa en el terreno de lo político. Por su parte Engels escribe entre 1872 y 1873 *De la autoridad*<sup>27</sup>, obra que expone la finalidad de las relaciones de mando y obediencia en las instituciones.

Engels se pregunta: ¿cabe organización sin autoridad? Y se contesta:

“Supongamos que una revolución social hubiera derrocado a los capitalistas, cuya autoridad dirige hoy la producción y la circulación de la riqueza. Supongamos, para colocarnos por entero en el punto de vista de los antiautoritarios, que la tierra y los instrumentos de trabajo se hubieran convertido en propiedad colectiva de los obreros que los emplean. ¿Habría desaparecido la autoridad, o no habría hecho más que cambiar de forma? Veamos.”

La respuesta de Engels es que la división del trabajo, que es inevitable, obliga al hombre a someterse a un cierto grado de autoridad, así cuando habla la organización de la industria habla de: “*Querer abolir la autoridad en la gran industria, es querer abolir la industria misma, es querer destruir las fábricas de hilados a vapor para volver a la rueca*”. Del mismo modo que querer abolir la autoridad del Estado es querer terminar con la civilización y regresar a la era de las cavernas.

Más adelante expone Engels la fundamentación de la autoridad por motivos de sobrevivencia:

“en el momento de peligro, la vida de cada uno depende de la obediencia instantánea y absoluta de todos a la voluntad de uno solo”

Y cuando expone su argumentación a los anarquistas comenta:

“Cuando he puesto parecidos argumentos a los más furiosos antiautoritarios, no han sabido responderme más que esto:

---

<sup>26</sup> Cf. Marx, Karl, *Sobre indiferentismo político*, en: <http://www2.cddc.vt.edu/marxists/espanol/m-e/cartas/e24-1-72.htm>

<sup>27</sup> Cf. Marx y Engels, *De las Obras Escogidas* (en tres tomos), Editorial Progreso, Moscú, 1981, tomo 3 págs. 397-400.

«¡Ah! eso es verdad, pero aquí no se trata de que nosotros demos al delegado una autoridad, sino *¡de un encargo!*» Estos señores creen cambiar la cosa con cambiarle el nombre. He aquí cómo se burlan del mundo estos profundos pensadores”

En tal caso la postura defendida por Marx y Engel respecto a la autoridad es que ésta es una derivación inevitable de la división del trabajo, además que si ésta ha permanecido a lo largo de la historia es porque cumple una función en la reproducción de la vida en sociedad. Motivo por el cual resulta absurdo eliminarla de golpe como pretenden los anarquistas, ya que es gracias a ella que se han construido las instituciones que dan la vida al hombre en sociedad. La revolución en tal sentido, desde la perspectiva marxista, está no en la eliminación del Estado sino en su modificación paulatina, revolución social, para su futura extinción por cuenta propia.

“¿Por qué los antiautoritarios no se limitan a clamar contra la autoridad política, contra el Estado? Todos los socialistas están de acuerdo en que el Estado político, y con él la autoridad política, desaparecerán como consecuencia de la próxima revolución social, es decir, que las funciones públicas perderán su carácter político, trocándose en simples funciones administrativas, llamadas a velar por los verdaderos intereses sociales. Pero los antiautoritarios exigen que el Estado político autoritario sea abolido de un plumazo, aun antes de haber sido destruidas las condiciones sociales que lo hicieron nacer. Exigen que el primer acto de la revolución social sea la abolición de la autoridad. ¿No han visto nunca una revolución estos señores? Una revolución es, indudablemente, la cosa más autoritaria que existe; es el acto por medio del cual una parte de la población impone su voluntad a la otra parte por medio de fusiles, bayonetas y cañones, medios autoritarios si los hay; y el partido victorioso, si no quiere haber luchado en vano, tiene que mantener este dominio por medio del terror que sus armas inspiran a los reaccionarios. ¿La Comuna de París habría durado acaso un solo día, de no haber empleado esta autoridad de pueblo armado frente a los burgueses? ¿No podemos, por el contrario, reprocharle el no haberse servido lo bastante de ella?”

Conclusión:

Después de revisar de manera muy breve la postura de Bakunin y Marx en lo que respecta a la revolución y Estado podemos concluir dos cosas. La revolución para Bakunin implica la eliminación de las instituciones del Estado de manera radical e inmediata. Desde su punto de vista en el momento que una institución impone su autoridad para el desenvolvimiento de sus funciones, está al mismo tiempo impidiendo la libre voluntad del hombre y por lo tanto de su desarrollo personal y en última instancia el de la misma sociedad. No negaremos que toda institución después de cierto tiempo se vicia y adquiere un desenvolvimiento impositivo a los miembros de la misma organización. En tal caso, la postura anarquista parece, hasta este momento, como una postura razonable y congruente contra los abusos y autoritarismo que puede llegar a ejercer la autoridad de la institución. La rebeldía en este sentido parece algo sano y necesario para mantener el equilibrio político y organizacional en las instituciones, ya que sin este impulso de rebelión las personas se convertirían en seres mecanizados y robóticos que responden a estímulos sin cuestionar y crear nada. Una realidad así sería un mundo pobre donde no habría cabida para la experimentación y la búsqueda de nuevas cosas.

Por otra parte, el error que comenten los anarquistas estaría en negar de manera contundente las instituciones, que bien o mal, han permitido que se desarrolle la humanidad. El Estado es una institución que permite la vida del

hombre en sociedad, porque organiza las diversas actividades que tiene que ejecutar el hombre para poder vivir. De tal modo que cancelar al Estado es negar lo construido por el hombre que hasta el día de hoy le ha permitido sobrevivir. La autoridad, es este sentido, puede ser un mal pero es un mal necesario y en cierta forma es el precio que debemos pagar por estar viviendo en una sociedad. Los anarquistas al parecer le otorgan una gran importancia al principio de libertad, pero olvidan que la libertad sin orden puede llevar a la aniquilación.

Mientras tanto la postura de Marx y Engels rescatan las aportaciones de las instituciones. Para ellos el Estado no se puede eliminar de manera radical e inmediata. No niegan que las instituciones se corrompan pero insisten en que es necesario efectuar primero una revolución social que posibilite la paulatina eliminación del Estado. La postura política de Marx parece un tipo de reformismo democrático pero en realidad es una postura revolucionaria dosificada en grados estratégicos. Los cambios pueden ser pequeños o grandes en la sociedad pero siempre serán radicales. Ahora, el descrédito que tienen las tesis marxistas se lo debemos a los experimentos políticos que ocurrieron en la Unión Soviética en el siglo pasado, de tal modo que pareciera un resurgimiento de la postura anarquista donde las instituciones son simplemente ignoradas. La actual crisis de los partidos políticos en todo el mundo es el mejor ejemplo de lo que ocurre hoy, una participación considerable de personas en política pero sin el uso de las instituciones como partidos o procesos electorales.

Bajo este contexto aparece en 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en lo más profundo de la selva de Chiapas. En un momento en el que la izquierda encontraba insuficientes las teorías marxistas para reconstruir una postura política crítica que transformara las relaciones entre las personas; renace el anarquismo como una opción crítica que construye nuevas categorías de interpretación pero ancladas en viejas polémicas y discusiones. De tal modo que la lucha zapatista lleva implícita una filosofía de corte anarquista que a los ojos de sus expositores se encuentra más adelantada a las viejas y anacrónicas tesis comunistas. Sin este movimiento político la obra de Holloway resultaría sin un fundamento práctico y sus tesis no tendrían la resonancia que todavía hoy discutimos. De tal modo que resulta indispensable establecer las principales tesis filosóficas del zapatismo como un movimiento de emancipación.

## **7. Filosofía del Zapatismo**

El fallido intento de implementar el comunismo en la Unión Soviética durante el siglo XX, provocó un gran escepticismo en el mundo político y filosófico respecto a las teorías de Marx y Engels. En 1992, tres años después de la caída del muro de Berlín, Francis Fukuyama publicó su libro *El fin de la historia y el último hombre*, donde se profetizaba el fin de las utopías y el predominio del neoliberalismo como sistema económico y de la democracia como regímenes políticos en los Estados. Así, las herramientas teóricas de la

izquierda, a fines del siglo XX y comienzos del XXI, fueron descalificadas por los apóstoles del libre mercado<sup>28</sup>.

Por otra parte, de acuerdo a los análisis de Martha Harnecker<sup>29</sup>, la izquierda de fines del siglo XX y comienzos del XXI se encontró en un proceso de reestructuración de sus estrategias políticas a partir de una visión teórica, que si bien no abandonaba los estudios marxistas al menos no los tenía en el centro de los análisis. Esto fue el producto de un aparente desgaste de los principales postulados de Marx y Engels en la práctica revolucionaria, debido a una incongruencia en la aplicación por parte de los partidos comunistas que favorecían el discurso sobre lo práctica. De tal modo que las promesas de cambio nunca se vieron plasmadas en el juego democrático de los Estados neoliberales y los incrementos de pobreza se dispararon a proporciones nunca antes vistas.

La nueva revolución tecnológica propició una nueva forma de ver y hacer la política. Los partidos políticos entraron en crisis y aparecieron innumerables organizaciones no gubernamentales que defendían todo tipo demandas no satisfechas por las políticas de los Estados, que por su parte cada vez participaban menos en los programas de apoyo y asistencia social. Todo esto fue propicio para un cierto pensamiento de tipo anarquista que criticaba la autoridad institucional de los gobiernos así como el papel del mismo Estado.

Bajo este contexto el 1º de enero de 1994 se hace público el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), como una respuesta natural a los cientos de años de explotación, discriminación y saqueo de los pueblos indígenas en México. La declaración de guerra del EZLN contra el gobierno federal incluía la denominada Declaración de la Selva Lacandona:

“la lucha es por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz”<sup>30</sup>.

Las demandas del EZLN resultaron especialmente incómodas para el gobierno federal, que por esos días proclamaba la entrada de México al primer mundo con el inicio del Tratado de Libre Comercio (TLC). Pero la entrada del EZLN en la escena política del país representaba algo distinto a las antiguas prácticas guerrilleras de las décadas pasadas en México. Sus proclamas no encajaban de manera exclusiva en los pueblos indígenas, aniquilados desde hace siglos por los imperios, sus luchas hacían eco en una clase media y baja urbana, que sufrían la aplicación de las políticas neoliberales en México y en todo el mundo.

De tal modo que la filosofía del Zapatismo contemporáneo era un pensamiento que rescataba la dignidad de los oprimidos en cualquier rincón del mundo. Gracias a la revolución en las comunicaciones el movimiento zapatista

---

<sup>28</sup> En su libro *Crisis y desintegración: el final de la Unión Soviética* de Ricardo M. Martín de la Guardia se puede leer: “la ideología comunista se creó con el deseo de destruir el mundo existente, no de rivalizar o coexistir con él, y es por eso que el Estado socialista es una contradicción en los términos que nunca pueden resolverse definitivamente”. P. 31

<sup>29</sup> De manera particular nos referimos a *Haciendo posible lo imposible, la izquierda en el umbral del siglo XXI* y su libro *La izquierda después de Seattle*, publicados en 1999 y 2002 respectivamente por la Editorial Siglo XXI

<sup>30</sup> Ana Esther Ceceña y José Zaragoza, *Cronología del conflicto (1º enero 1º diciembre de 1994)*, Chiapas I, Instituto de Investigaciones Económicas, México D.F., UNAM y Ediciones Era, 1995, p. 150.

tuvo un desarrollo notable en el mundo entero y esto fue fundamental para que sus demandas no terminaran aplastadas por el ejercito federal en poco tiempo.

En 1996 el presidente Zedillo desconoció los llamados Acuerdos de San Andrés<sup>31</sup>, donde se precisaban los derechos de los pueblos indígenas, y el EZLN replanteó su posición. En la segunda Declaración de la Selva Lacandona convocaron a una Convención Nacional Democrática con el objeto de “organizar la expresión civil de esta lucha por el cambio democrático en México”<sup>32</sup>. La organización se enfocó a las siguientes tareas: unir distintas fuerzas contra el sistema de partido de Estado y convertir al EZLN en una fuerza independiente:

“Una fuerza política cuyos integrantes no desempeñen ni aspiren a desempeñar cargos de elección popular o puestos gubernamentales en cualquiera de sus niveles. Una fuerza política que no aspire a la toma del poder. Una fuerza política que no aspire a la toma del poder. Una fuerza política que no sea un partido político”<sup>33</sup>.

De manera tradicional se ha entendido que la finalidad de la lucha política es la toma del poder y desde ahí, desde la implementación de un nuevo gobierno, la construcción de un nuevo tipo de organización más justa, más participativa, más humana. Pero los zapatistas planteaban un cambio donde no se tomara el poder, donde no se luchara contra el mismo poder institucionalizado y desde ahí crear una nueva organización política para el beneficio de las mayorías. Ante esta propuesta cabe preguntarse ¿Qué entienden los zapatistas por poder? ¿Cómo se cambia el poder sin tomar el mismo? Al parecer para contestar la pregunta resulta indispensable contestar primero ¿qué es lo que entienden por poder?

## **8. El concepto del poder en el Zapatismo y la construcción de un nuevo orden social**

De manera tradicional se ha entendido al poder como una capacidad que tiene una persona sobre otras para imponer su voluntad. Se entiende como una relación mando-obediencia que se ejerce muchas veces con fuerza física o psicológica. Le debemos a Max Weber una idea donde el poder es visto como algo ajeno al pueblo, como una fuerza que se institucionaliza y que se ejerce de manera no consensual por las autoridades del Estado. Desde esta visión

---

<sup>31</sup> Pablo González Casanova hace un recuento de los Acuerdos en 2001 en el texto: *Los zapatistas del siglo XXI*: “no sólo precisan los derechos de los pueblos indios a la autonomía de sus gobiernos y a la preservación de sus culturas. Apuntan hacia la construcción de un Estado pluriétnico que fortalezca la unidad en la diversidad y la articulación de las comunidades locales, municipales, regionales, nacionales, con inclusión de lo particular y lo universal. El nuevo pacto de derechos humanos no sólo incluiría el derecho a la igualdad sino los derechos a la diferencia. No sólo incluiría los derechos de las naciones, de los trabajadores y de los campesinos. También constituirá un sistema de democracia con poder de los pueblos, por los pueblos y con los pueblos para decidir, en uso de sus autonomías sobre los programas sociales, económicos, culturales y políticos dentro de un pluralismo que también respete a las distintas culturas, creencias, filosofías, razas y al que guíen, como valores universales, los conceptos de democracia, justicia, libertad. El nuevo pacto asume como propios, con énfasis en esa democracia, los derechos de la persona humana, los derechos de las naciones, de los trabajadores, de las etnias, de las mujeres y de las minorías, incluidas las sexuales.”

<sup>32</sup> EZLN, Comunicado a la CDN 1º de julio 1994, La Jornada, 24 de julio de 1994, México.

<sup>33</sup> EZLN, Cuarta Declaración de la Selva Lacandona,  
<http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/selva.htm>

teórica la expresión: tomar el poder para realizar un cambio social es lo normal, se le quita el poder a un gobierno que no representa los intereses de las mayorías para dárselas a una representación de éstas.

¿Cómo se fundamenta un concepto de poder -entendido desde la visión de Weber- con la realidad política? Para responder la pregunta pensemos un poco en la Revolución Rusa de 1917. Cuando los bolcheviques le quitan el poder a la aristocracia zarista para construir un Estado bajo la dictadura del proletariado, encontramos una vanguardia que bajo el uso de la fuerza se impone en nombre de un pueblo entero que carece de igualdad y justicia. Aquí, el poder ha sido entendido como algo que se le puede quitar a una minoría autoritaria para otorgárselo a una mayoría autoritaria guiada por la sabiduría y experiencia de una élite política como los *soviets*.

La visión zapatista del poder se construye, por el contrario, como algo que es parte del conjunto de la comunidad. No ven al poder como algo que se tiene en algún momento y se deja de tener por la aplicación del uso de la fuerza, sino como el resultado una relación mando-obediencia y obediencia-mando que se ejecuta de manera cotidiana entre todos los miembros. La fórmula zapatista de poder es una relación de “mandar obedeciendo” o bien de “proponer y no imponer”. Es una forma de vida donde se dificulta distinguir entre el jefe y el subordinado, donde las cosas ocurren no porque lo ordene un caudillo sino porque es una necesidad en la misma comunidad, es una forma de vida que lleva de manera implícita la democracia.

La idea de la organización en una comunidad política sin una autoridad centralizada, como los municipios autónomos en Chiapas que se encuentran bajo el control de los zapatistas, parece responder a la visión que se tiene en el pensamiento de los anarquistas contemporáneos. Antonio Negri y Noam Chomsky bajo sus experiencias de los *kibbutz* en Israel tendrán una visión similar a la que tienen los zapatistas en sus municipios autónomos, al respecto Chomsky mencionó en una carta: “en el mundo las cosas ocurren gracias a los esfuerzos de personas valientes y comprometidas cuyos nombres nadie conoce y que desaparecen de la historia”<sup>34</sup>. Así, la idea de cambio político sin un caudillo como representante llevó al EZLN a plantear una revolución donde el respeto, la tolerancia y la búsqueda del consenso caracterizaban su acción.

La construcción de una nueva forma de organización política, donde se origine una auténtica democracia, y no sólo esos procesos electorales, es un experimento que se está efectuando hoy en día en diversos lugares del mundo con resultados que todavía no podemos tener del todo claros. Estos cambios han promovido diferentes formas de entender y explicar lo que ocurre. La filosofía política contemporánea se encuentra especulando las distintas variantes de estos cambios, así como de encontrar lo que resulta más viable y conveniente para millones de personas en todo el mundo. En mi opinión los aportes de la filosofía latinoamericana, en esta materia, son de gran importancia ya que estos últimos años los cambios en la política de la región han obligado a muchos pensadores a replantear los principios y postulados de la filosofía política clásica.

Dentro de estos pensadores encontramos la aportación de John Holloway, que con su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder*<sup>35</sup> nos

---

<sup>34</sup> Barsky Robert, *Noam Chomsky: Una vida de discrepancia*, Editorial Península, Barcelona, 1997.

<sup>35</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002.

replantea el concepto de poder y de democracia indispensables para la filosofía de este tiempo.

De tal modo que podemos decir que la obra de Holloway no nace de la nada. Las condiciones políticas, económicas y sociales estimulaban un tipo de pensamiento que si bien era heredero del marxismo del siglo XX, replanteaba una nueva forma de entender y practicar los cambios en el Estado del siglo XXI. Un pensamiento más cercano al anarquismo, con una fuerte dosis de humanismo y lucha por la dignidad, que el viejo comunismo ortodoxo o las luchas de guerrillas de los años setentas. La lucha zapatista no era local, encabezada por un grupo de indígenas explotados, sino que representaba la explotación y miseria de cientos de millones de seres en todo el mundo. Habría que destacar que tuvo especial acogida por una parte de la clase política europea, que identificaba la postura del movimiento anarquista pero con la novedad que ponía en acento en el principio de la dignidad.

John Holloway se siente profundamente atraído por este movimiento y viaja de Irlanda a México para desde aquí iniciar una reflexión filosófica que postula la tesis de: cambiar el mundo sin tomar el poder. A continuación expondremos críticamente las tesis principales que fundamentan la controversial propuesta de Holloway, para en una segunda parte plantear sus críticas más sonadas y establecer una conclusión a manera de propuesta al trabajo de nuestro filósofo en cuestión.

## **9. Tesis fundamentales de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* en Holloway**

John Holloway es un pensador de origen irlandés radicado en México, que ha construido su obra a partir del concepto de poder. Me parece que los principios que orientan su obra son incuestionables. Así en el inicio de su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, nos dice: “En el principio es el grito. Nosotros gritamos”<sup>36</sup>. Pero, a qué se refiere Holloway con el “grito” como punto de referencia para la reflexión filosófica, porque no hablar del *connatus*, de la voluntad, de la lucha como manifestaciones directas del poder. ¿Por qué hablar del grito como inicio de la reflexión? Para contestar la pregunta me parece necesario decir, en primer lugar, que Holloway pertenece a un tipo de pensadores que no establecen una división muy clara entre lo que hacen y lo que piensan. No es de ese tipo de intelectuales o académicos que reflexionan por obligación, de tal hora a tal hora, cuando están en clase, en algún seminario o redactando un libro. Es más bien un pensador comprometido con una realidad, que se nos presenta a todas luces injusta y perfectible, es un pensador que asume la injusticia como un grito de ira contra la explotación en sus diferentes caras: en la casa, en la escuela, en la fábrica, en la oficina, en la calle. Es un pensador que utiliza la realidad como laboratorio para sus

---

<sup>36</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 13.

reflexiones teóricas y propuestas de vida ante un sistema que controla las maneras de pensar y actuar.

## 10. Antecedentes académicos del autor

En la obra de Holloway encontramos la herencia del pensamiento crítico del siglo XIX, de manera particular la corriente anarquista<sup>37</sup> así como la postura marxista<sup>38</sup>, y dentro de los filósofos contemporáneos encontramos que sigue la línea de prominentes pensadores como Michael Hardt y Antonio Negri. Resulta un tanto difícil y comprometedor calificar a Holloway como un pensador anarquista; ya que al etiquetarlo con alguna corriente filosófica o práctica política nos arriesgamos a encasillar sus reflexiones y pensamientos de una sola forma. El mismo Holloway no se califica como un anarquista, aunque en su pensamiento encontremos un espíritu de libertad tan apreciado en pensadores como Bakunin o Kropotkin. En tal caso, diremos que está cerca de las ideas de los anarquistas por lo que lo llamaremos *cuasi-anarquista*<sup>39</sup>, y que pertenece a un amplio campo de investigación donde encontramos tanto a pensadores radicales como neo-marxistas o a los filósofos de la liberación en Latinoamérica.

Dentro de todas estas corrientes de pensamiento crítico encontramos un punto en común: la defensa y reproducción de la vida. En una entrevista realizada a Antonio Negri nos explica del por qué de esa defensa y lucha por la vida de la siguiente manera:

“Pienso que la vida es una cosa malditamente pesada, dura, pero que es construida. Pensemos en un bebé que nace, si no fuéramos un poco optimistas y no lo amáramos, moriría de inmediato, y, en general debemos tomar ese ejemplo para todo lo que sucede en la vida. Es sólo el amor, la solidaridad, la reciprocidad, lo que permite que la vida se reproduzca y pasar de las fases más elementales –la asistencia a un bebé- a lo que está hecho de ayudarse, de enseñarse el lenguaje, de trabajar –cosa que nunca hacemos solos- y así sucesivamente (...).”<sup>40</sup>

En todas estas corrientes de pensamiento encontramos que enfocan la política como una defensa y lucha por la vida, donde el amor, la solidaridad y la reciprocidad, como dice Negri, resultan fundamentales. El propio Holloway piensa en un mundo donde: *“las personas pudieran relacionarse entre sí como personas y no como cosas, un mundo en el cual las personas podrían decir su propia vida”*<sup>41</sup>. Esta forma de ver las cosas ha sido una constante en todo este tipo de filosofías críticas. El fundamento de lo humano, de la vida del hombre en sociedad, en tal caso los ecos del pensamiento marxista con su famosas

---

<sup>37</sup> Pese que el mismo Holloway me confirmó que no se considera un filósofo anarquista como tal, en su obra encontramos un parecido a pensadores como Bakunin que rechazan a las instituciones del Estado y promueven algo así como la acción directa como estrategia política.

<sup>38</sup> De igual modo podemos ver su influencia que recibió de Marx en lo que respecta al estudio del fetichismo pero aplicado a la cuestión política más que económica.

<sup>39</sup> Como lo califica Enrique Dussel en su ensayo: Diálogo con Holloway (Sobre la interpretación de la ética, el poder, las instituciones y la estrategia política), publicado en su libro: *Materiales para una política de la liberación*, publicado Plaza y Valdés, México, 2007.

<sup>40</sup> Entrevista a Toni Negri “El regreso de la política” en [www.encyadigital.com](http://www.encyadigital.com)

<sup>41</sup> Cf. Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 15.

*Tesis sobre Feuerbach* sigue presente hasta nuestros días. Todo esto le da un sentido especialmente práctico a este tipo de filosofía, donde se contempla como un estudio que sirve para algo concreto: establecer principios para fomentar un cambio y mejorar la sociedad.

Líneas arriba mencionaba que el pensamiento de Holloway es heredero del anarquismo y del marxismo. Establezcamos cuáles son las similitudes entre las corrientes del siglo XIX y la postura que actualmente plantea nuestro autor.

## **11. Holloway cuasi-anarquista**

En palabras del mismo autor el desafío que presenta su obra es desarrollar: *“una manera de pensar que construya críticamente desde el punto de vista inicial negativo, una manera de comprender que niegue la no-verdad del mundo”*<sup>42</sup>. Pero, qué debemos entender por “la no-verdad del mundo”. Cuando Holloway nos dice que es necesario negar la no-verdad del mundo, habría también que preguntarse: ¿cómo se construye esa aparente verdad que le da cimiento al mundo actual? ¿Qué tipo de lógica se necesita para permitir que opere el mundo tal y como es hasta el día de hoy?

Creo que la conceptualización de la verdad, desde la perspectiva de Holloway, es una construcción que se hace siempre desde el poder mismo. Resulta indispensable para la reproducción de las relaciones mostrar un tipo de verdad que oriente las acciones y que no cuestione el funcionamiento y capacidad de la autoridad, que deje intacto al poder y que respete siempre las sagradas jerarquías, de tal modo que esta “verdad” justifique y dé razón de una realidad como algo acabado y perfectible pero siempre desde su misma lógica de conservación y mantenimiento del poder. Desde este punto de vista, la primera verdad de este mundo sería que se pueden cambiar las cosas tal y como están organizadas con base en las instituciones y el Estado, con sus procedimientos legales y administrativos guiados por propia su lógica de cambio.

Podemos resumirlo de la siguiente forma: si nos encontramos inconformes ante una forma de gobierno, existen los medios por los cuales podemos expresar nuestras necesidades y desde ahí promover alguna modificación. La democracia representativa es el modelo que se impone para mejorar las cosas. La participación del pueblo entorno a la lógica de las instituciones o dado el caso cuando esta vía democrática no funciona se puede promover un cambio apelando a la buena voluntad del que detenta la autoridad en ese momento. Si la vía democrática no funciona entonces los cambios se realizan, o más imponen, desde arriba. Ya sea con el uso de la fuerza o sin ella pero ante todo respetando la jerarquía de las instituciones. Ahora, los sistemas democráticos contemporáneos se han preocupado más por promover la participación vía institucional que utilizar la fuerza pública. La razón es muy clara la primera opción otorga consenso al gobernante, mientras que la segunda lo pinta como un tirano que abusa del poder. Pero en ambos casos se recurre a esta lógica de participación social ya sea pacífica o violenta para mejorar en base a los términos del grupo en el poder. Así, el poder se está construyendo de manera continua, formando un discurso para convencer o

---

<sup>42</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 24.

justificar todo por el bien social, Hardt y Negri dicen al respecto en su libro *Imperio*:

“(...) el imperio se forma no sólo sobre la base de la fuerza misma, sino también sobre la capacidad de presentar dicha fuerza como un bien al servicio de la justicia y de la paz”<sup>43</sup>.

En tal caso, la obra de Holloway intenta responder a la pregunta de ¿cómo se pueden cambiar las cosas, si los medios institucionales o violentos han probado su fracaso? Desde la perspectiva del pensador irlandés la democracia representativa resulta insuficiente para conseguir un cambio efectivo y radical, mientras que si se recurre a las armas (como la guerrilla) el Estado tiene toda la fuerza pública para detener cualquier demanda cuando ésta pone en riesgo sus intereses. Habría que responder la pregunta a partir de una reflexión sobre la posibilidad de implementar una nueva fundamentación de la política, una filosofía que desarrolle una praxis revolucionaria que no se haya probado hasta el día de hoy, en pocas palabras crear un nuevo paradigma.

Pero antes de dar forma a un nuevo paradigma, Holloway nos explica por qué han fracasado los anteriores. Las condiciones de miseria y explotación en la historia son la constante pero digamos que con la introducción del sistema capitalista en el siglo XVI en Europa se sistematizó la explotación del hombre por el hombre para utilizar la expresión de Marx<sup>44</sup>. A fines del siglo XIX y comienzos del XX las condiciones de la clase trabajadora estaban maduras para hablar de una filosofía política de izquierda. La emancipación de clase proletaria es la consigna, la dificultad radica en la mejor forma para conseguir esto. La discusión se centra en las posturas comunistas, que comprende ciertas posturas reformistas así como revolucionarias, y por otra parte tenemos al anarquismo que plantea una revolución radical en la política.

Para todas estas posturas el problema principal radica siempre en la toma del poder. El Estado, desde estas visiones, es un órgano que administra y controla la producción capitalista y que en la reproducción del mismo sistema genera un altísimo costo pagado por la clase proletaria. En tal caso, el problema principal es el Estado y su modificación, la toma del poder, en este sentido, significa: derrotar al Estado para construir un nuevo orden político-económico.

La estrategia reformista, adoptada en parte por los comunistas, consistía en la organización de la clase obrera a partir de alianzas para impulsar cambios en las leyes que les permitieran una mayor participación en los asuntos políticos, económicos y sociales. De tal modo que, la mayor participación permitiría -después de un tiempo- un cambio radical (una revolución) y la paulatina transformación de las estructuras organizativas que le dan vida al Estado. Aquí toma una importancia decisiva la fundación de un partido político con bases obreras, así como el juego de la democracia en la conformación de sistema de gobierno.

Por otra parte está la visión de una revolución radical como planteaba la postura anarquista. Aquí, el origen de todo problema son las instituciones del Estado, que son incapaces para mediar entre los intereses de los proletarios y

---

<sup>43</sup> Hardt M. y Negri A., *Imperio*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 31

<sup>44</sup> Véase el libro de Immanuel Wallerstein *El mundo sistema mundial, tomo I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, editado por Siglo XXI, México, 1998.

la burguesía, ya que la esencia de estas instituciones es la reproducción del sistema económico capitalista, por tanto burgués. Por tal motivo, resulta ingenuo pensar, desde esta perspectiva, que entretejiendo una serie de alianzas entre clases y estableciendo una serie de leyes para la mayor participación de las clases explotadas se pueda conseguir un cambio radical que mejore las miserables condiciones de vida de la clase trabajadora. En tal caso, lo que queda es el desconocimiento y rechazo de las instituciones del Estado, así como la autoridad que representan para crear un tipo de ciudadano comprometido con la política y que luche, de manera organizada y colectiva, por mejorar sus precarias condiciones de existencia. La acción directa es vista como la estrategia más eficaz para la toma del poder político y económico y la definitiva eliminación del Estado.

Estos dos paradigmas del cambio se plantaron en la segunda mitad del siglo XIX y durante casi todo el siglo XX. El problema de estos modelos, según Holloway, es que en ambos casos plantean un cambio con la toma del poder estatal, ya sea para en el primer caso para transformarlo de manera paulatina o bien en el segundo caso para erradicarlo. Pero el hecho es que en los dos casos persiste la idea de ganar el poder del Estado para desde ahí modificar la sociedad.

La historia de los movimientos revolucionarios en todo el mundo ha probado que los dos paradigmas no se han consolidado en ningún lado. Esto responde a la naturaleza del mismo Estado que en palabras de Holloway tiene una base económica capitalista:

“El hecho de que el trabajo esté organizado sobre una base capitalista, significa que lo que el Estado hace y puede hacer está limitado y condicionado por la necesidad de mantener el sistema de organización capitalista del que es parte (...) El error de los movimientos marxistas revolucionarios no ha sido negar la naturaleza capitalista del Estado, sino comprender de manera equivocada el grado de integración del Estado en la red de relaciones sociales capitalistas”<sup>45</sup>.

En tal caso, la modificación del Estado resulta estéril ya que con la toma del poder lo único que se cambia es la forma de gobierno, pero la base de la organización -la estructura económica- resulta intacta por lo que la reproducción del sistema de explotación no se termina. Se podrá mejorar en algo las condiciones políticas de la clase proletaria, se podrá tener una mayor representación parlamentaria pero la organización de la reproducción de la vida continuará siendo la explotación. La producción social y la repartición de las riquezas en unas cuantas manos seguirá siendo la constante.

En el fondo el problema radica en el concepto de soberanía estatal. Si consideramos al Estado como un ente autónomo y soberano entonces podremos hablar de una transformación radical de las instituciones que lo componen. El problema radica en que el Estado no es autónomo ni soberano en la práctica y por lo tanto se convierte en órgano de control y explotación sobre la clase trabajadora. La supuesta transformación del Estado asume así una lucha por la soberanía y control de las instituciones políticas y administrativa. Los partidos políticos, desde esta perspectiva, lo que hacen es:

---

<sup>45</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 30 y 31.

“disciplinar la lucha de clases” y “subordinar las innumerables formas de lucha (...)”<sup>46</sup> para ganar el control estatal.

Líneas arriba afirmábamos que Holloway coqueteaba con la postura anarquista y ahora podemos decir de que manera. En primer lugar los anarquistas se han caracterizado por su rechazo radical a las instituciones del Estado, en tal caso Holloway lo rechaza de manera abierta en el ámbito del cambio social a partir de la toma del poder que ejercen dichas instituciones. No es un rechazo como el de Bakunin de eliminar el Estado, sino más bien de crear una serie de condiciones donde las relaciones de poder sean disueltas de manera paulatina y donde el papel del Estado como órgano de la autoridad sea mermado en la soberanía popular. En tal caso, su crítica se centra en la disolución del poder no de quién debe ejercerlo. Pero en este sentido cabe la pregunta ¿se puede construir un mundo donde no existan relaciones de poder e instituciones represoras que lo ejerzan? Holloway es optimista en este sentido y piensa que se puede construir un *anti-poder* que contrarreste las relaciones de autoridad que explotan a los hombres en el mundo. Aquí habría que explicar que entiende Holloway por un *anti-poder*, inmerso en un mundo *anti-real* para la conformación de una nueva realidad de un nuevo mundo.

## 12. Concepto de poder en Holloway

Según Holloway, las revoluciones se han preocupado por ganar el poder para desde ahí cambiar la sociedad<sup>47</sup>, y esto ha sido aceptado como el realismo puro en la política de izquierda. Desde la perspectiva de Holloway esto representa una falsedad, que hay que combatir con un *anti-realismo*, ya que desde su visión se puede hacer un cambio sin la toma del un poder institucional corrompido y a su vez corruptor del revolucionario. El problema se puede plantear de la siguiente forma: si una vez que se toma el poder institucional para cambiar la sociedad, éste poder corrompe al revolucionario entonces es necesario no tomar el poder como tal, sino más bien crear un *anti-poder* que establezca un nuevo tipo de relación en la sociedad.

Esta idea de la toma del poder de las instituciones del Estado y desde ahí pretender hacer una serie de cambios sociales para mejorar las condiciones de vida del pueblo, al parecer ha demostrado su fracaso a lo largo de la historia en los movimientos políticos de todo el mundo. Pongamos el ejemplo de la primera Revolución del siglo XX en México (1910), y de la primera Revolución socialista en la Unión Soviética (1917). En primer lugar habría que hacer notar que los dos movimientos revolucionarios se originaron en unos Estados que se encontraban en una situación semi-capitalista. Los dos tenían unos gobiernos dictatoriales que promovían un sistema económico de producción y mercado auspiciado por el financiamiento del capital extranjero. La población campesina y la incipiente clase obrera, en ambos casos, pagaban los costos de esta introducción del capitalismo con jornadas de trabajo extenuantes, bajos salarios y condiciones insalubres y miserables. Cuando se inician los movimientos armados y se derrocan los gobiernos dictatoriales se

---

<sup>46</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 35.

<sup>47</sup> Desde Lenin, Luxemburg, Trotsky, Gramsci, Mao y el Che.

conforman nuevos gobiernos en torno a partidos políticos que en principio asumen las luchas y demandas de las clases populares.

Así tanto el Partido Revolucionario Institucional (PRI), en México, como el Partido Comunista (PC), en la Unión Soviética, asumen la toma del poder del Estado y desde ahí pretenden una transformación social en base a una reestructuración de las instituciones del Estado. No pasaron muchas décadas para que ambos partidos concentraran el poder y convirtieran las luchas de las clases populares en discursos sin contenido en los hechos. La toma del poder para cambiar las cosas había fracasado y los partidos asumieron el poder de la misma forma dictatorial por la que habían luchado en un principio.

En palabras de Holloway lo que ha fallado es “*la idea de que la revolución significa tomar el poder para abolir el poder*”<sup>48</sup>, en tal caso lo que debe hacerse no es la toma del poder sino su disolución. Pero se preguntará ¿Cómo se disuelve el poder? Y se contesta: con un *anti-poder* y se preguntará nuevamente ¿Qué es el *anti-poder*? Según Holloway la respuesta a tal pregunta la tiene el movimiento zapatista en México.

La consigna del EZLN de “*mandar obedeciendo*” implica, desde esta perspectiva, una forma de cambiar el mundo sin tomar el poder, implica una especie de *anti-poder* en las relaciones mando-obediencia de la política tradicional. Lo que nos han acostumbrado los políticos e instituciones del Estado es que la autoridad se ejerce de manera vertical de arriba hacia abajo, incluso en los regímenes democráticos la autoridad de los representantes es asumida por las bases como algo poco cuestionable. El *anti-poder* implica una negación de asumir la autoridad como algo incuestionable o total, implica negar una autoridad que se limita exclusivamente a mandar sin dar nada a cambio, implica una autoridad positiva que manda y que hace algo para que se cumpla de manera satisfactoria la orden.

Holloway nos dice que “*el grito implica hacer*”<sup>49</sup> y este hacer es parte fundamental para crear un *anti-poder*. Así el *poder-hacer* es la base para cambiar el mundo sin tomar el poder. Hasta aquí hemos hablado del pensamiento de Holloway en lo que tiene de influencia anarquista, como su desconfianza en las instituciones del Estado para promover un cambio radical en la sociedad. Ahora hablemos un poco del Holloway en relación a su influencia con el marxismo. Sería demasiado burdo calificar el pensamiento de Holloway como una extensión del pensamiento de Bakunin en el siglo XXI, sin duda su propuesta es lo suficientemente enriquecedora en elementos teóricos y críticos para encasillarla en la postura del anarquista del siglo XIX. Los principios de su praxis revolucionaria tienen como base la postura marxista pese a que no sigue al pie de la letra sus acciones propuestas por esta corriente.

### 13. Holloway desde la visión marxista

---

<sup>48</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 41

<sup>49</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 44

Una vez más la tesis once sobre Feuerbach que escribió Marx y donde expresa la necesidad de conocer el mundo para poder transformarlo, implica la fundamentación teórica del *poder-hacer*. En un mundo como este donde el hacer<sup>50</sup> es visto como parte fundamental para la reproducción del sistema, el *no-hacer* puede ser visto como una de las formas que asume el *anti-poder*. La crítica marxista del hacer, como trabajo enajenado, donde el creador se convierte en un objeto más de la producción y por lo tanto pierde todo rasgo de humano es la misma negación del *poder-hacer* de Holloway. En el *Manifiesto del Partido Comunista* Marx y Engels nos mostraban un panorama de esta negación de la creación del hombre subsumido por el uso de la máquina y la división del trabajo:

“El creciente empleo de las máquinas y la división del trabajo quitan al trabajo del proletariado todo carácter substantivo y le hacen perder con ello atractivo para el obrero. Éste se convierte en un simple apéndice de la máquina, y sólo se le exigen las operaciones más sencillas, más monótonas y de más fácil aprendizaje. Por tanto, lo que cuesta hoy día el obrero se reduce poco más o menos a los medios de subsistencia indispensable para vivir y para perpetuar su linaje. Pero el precio del trabajo, como el de toda mercancía, es igual a su coste de producción. Por consiguiente, cuanto más fastidioso resulta el trabajo, más bajan los salarios. Más aún, cuanto más se desenvuelven el maquinismo y la división del trabajo, más aumenta la cantidad de trabajo bien mediante la prolongación de la jornada, bien por el aumento del trabajo exigido en un tiempo dado, la aceleración del movimiento de las máquinas, etc.”<sup>51</sup>

Eliminar esta relación del hombre con los objetos y convertirlo en un verdadero ser humano es el papel que asume el *anti-poder* mediante el *poder-hacer*. Dejar de ser para hacer, es la condición necesaria para la creación del hombre y de la misma sociedad donde vive. Al respecto Holloway nos dice:

“Nuestros haceres están tan entrelazados que es imposible decir dónde termina uno y comienza el otro (...) Nuestro hacer individual recibe su validación social a partir de su reconocimiento como parte del flujo social.”<sup>52</sup>

De tal modo que nuestro *poder-hacer* es siempre el resultado del hacer de los otros. Pero cuando los otros se ven incapacitados en actuar por el control de las instituciones del Estado, por ejemplo, el *poder-hacer* se convierte en su opuesto en el *poder-sobre*. Que significa el trabajo enajenado de Marx, donde el obrero trabaja como parte de un engranaje sin conciencia de su obra o como uno más de los miles de empleados sin una visión de su potencial en la transformación social. Para Holloway el *poder-sobre* es algo que separa al hombre de la sociedad es convertirlo en un átomo sin fuerza para la solución de sus necesidades en el orden social.

Lo que permite que se desarrolle el sistema capitalista es la permanencia de este *poder-sobre*, como protección de los principios rectores que dan vida al mismo sistema. El mantenimiento de la propiedad privada en lo económico y la libertad de acción en lo político, llevan implícitos un *poder-hacer* pero de manera enajenada ya que subordinan la creatividad de la acción a los

---

<sup>50</sup> El hacer como una de las formas del trabajo enajenado, como cuando se dice hacer dinero o hacer que el sistema funcione como en la producción y el consumo en masa.

<sup>51</sup> Marx C. y Engels F. *Manifiesto del Partido Comunista*, Ediciones en Lenguas Extranjeras Beijing, China, 1965, p. 41 y 42.

<sup>52</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 50 y 51.

mismo principios rectores del sistema. Es decir, en teoría cualquier ciudadano tiene la posibilidad de actuar para tener y conservar su propiedad; de la misma forma que puede participar en los asuntos públicos en las instituciones democráticas. Sin embargo, este *poder-hacer* se encuentra sujeto a un flujo social que limita este actuar a un mínimo de participación en los hechos. Por tanto lo que se plantea es liberar al *poder-sobre* en un *poder-hacer* y pasar de la *potestas* a la *potentia*, no se trata simplemente de crear un poder que esté por encima del *poder-sobre* sino crear una serie de condiciones y relaciones entre los hombres donde el poder carezca de sentido y se nulifique poco a poco. La situación no es algo nuevo, ya Nietzsche lo describía así en el Zarathustra:

“Se trabaja aún, porque el trabajo es una distracción: mas hay que procurar que tal distracción no haga daño. No haya ni pobres ni ricos: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer? También esas dos cosas resultan demasiado molestas”<sup>53</sup>.

Crear un *anti-poder* más que un *contra-poder* es la finalidad de Holloway en la política. La crítica de Holloway contra Marx estaría inscrita en este punto, ya que Marx para realizar la transformación social lleva implícita la construcción de un *contra-poder* que elimine las condiciones de explotación del sistema capitalista. En este sentido lo que toma Holloway de Marx no es su estrategia de cambio, sino más bien su teoría crítica de las condiciones de vida que se generan en el Estado para desacreditar esta forma de existencia y a su vez para su eliminación paulatina. Recordemos lo que dice Hardt y Negri al respecto: “el poder (...) teme y desprecia el vacío”<sup>54</sup>. Por lo que una de las formas que asume el *anti-poder* es la propia desacreditación del mismo poder que es ejercido en un tipo de autoridad. Así, al negar la substancia de la autoridad se establece una estrategia como resistencia que es un *poder-hacer* en el sentido que crea las condiciones para reestablecer flujo social que se encuentra en el capitalismo. Y reestablecer estas condiciones implica desfeticizar las relaciones que se originan en el Estado, pero antes de eso sería necesario establecer qué aportes tiene la teoría de Holloway respecto a la fetichismo.

## 14. Aportes al concepto de fetichismo de Marx

En primer lugar habría que decir que el concepto de fetichización de Marx es fundamental para establecer una teoría del cambio social. Holloway lo considera como la auto-negación del hacer, mientras que en Marx asume la forma de enajenación en el trabajo. En los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844, Marx nos dijo que:

“La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independientemente extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil”<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Nietzsche F. *Así habló Zarathustra*, Editorial Sarpe, Madrid, 1983, p. 33

<sup>54</sup> Hardy M y Negri A. *Imperio*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 29.

<sup>55</sup> Marx C. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Editado Alianza, Madrid, 1984, p. 106.

Si para Marx el producto de un trabajo es un proceso de enajenación en el sistema capitalista que aleja al hombre del objeto creado y por lo tanto de las relaciones de producción, para Holloway implica la fragmentación del sujeto colectivo en un ser individual y por lo tanto en “*la enajenación del hombre respecto del hombre*”<sup>56</sup>. Aquí es pertinente la pregunta: ¿Cómo se puede cambiar el mundo si las relaciones entre los hombres se encuentran enajenadas? La respuesta a la pregunta tiene que estar de alguna manera relacionada con la creación. Es en el acto creativo donde el hombre recupera su humanidad como un producto del ente social que somos. El producto del trabajo es siempre para el otro, lo que hacemos tiene repercusiones sociales ya que nuestros mismos actos están condicionados por lo que hicieron otros antes de nosotros. Desde este punto de vista todo producto es una suma de factores que le dieron origen, pero que se diluye hasta perderse en las relaciones de intercambio que tenemos con los objetos en el mercado. Desconocemos el origen de un producto y cuando lo tenemos en las manos le damos una serie de propiedades que poco tienen que ver con su uso. Es lo que en *El Capital* Marx llama el carácter “místico de la mercancía”, es decir cuando desplazamos las cualidades útiles de un producto y le proporcionamos cualidades místicas o mágicas. Holloway insiste que el mundo de hoy se encuentra invertido, las cosas dominan sobre los seres humanos y la creatividad se pierde en una serie de relaciones caracterizadas por la producción y el consumo: “*el núcleo de todo esto es la separación de lo hecho respecto del hacer*”<sup>57</sup>. De tal modo que desde la perspectiva de Holloway si no tenemos claro este mundo invertido, donde las relaciones humanas se dan en torno a los objetos, entonces no podrá plantearse nunca la revolución.

Pero hasta ahora Holloway no ha planteado nada que no expusiera Marx, entonces podemos preguntar ¿cuál es la contribución de Holloway a la idea de enajenación o fetichización de la vida? Para Holloway la fetichización o enajenación de la vida implica una forma de aceptar la miseria y la explotación del capitalismo, por lo que la revolución que nos propone es contra esta fetichización y enajenación en forma de una separación entre el hacer y lo hecho. Desde su punto de vista los movimientos revolucionarios que se han levantado en nombre del socialismo han mostrado un antagonismo entre el hacer y lo hecho, en la forma de clase trabajadora y capitalismo pero esta diferencia ha resultado insuficiente ya que esto ha forzado la lucha en moldes revolucionarios incapaces de realizar un verdadero cambio.

El problema radica en que se han visto las luchas en términos exclusivamente de clase y la lucha comprende muchos otros campos. Por lo que los movimientos revolucionarios se encuentran fragmentados, ya que el hacer se encuentra subordinado a lo hecho: partidos políticos y mecanismos institucionales que promueven los “cambios”. De tal modo que la revolución, para Holloway, está en el hacer no en lo hecho (en el *así-son-las-cosas*), el cambio implica un reconocimiento de nuevas formas entender y hacer las cosas. El mundo de lo hecho clasifica y ordena el mundo de manera jerárquica, construye una abstracción formal que homogeneiza el pensamiento y la forma de ser, nos muestra en última instancia que así son las cosas y que resulta

---

<sup>56</sup> Marx C. Manuscritos económicos y filosóficos de 1844, Editado Alianza, Madrid, 1984, p. 113.

<sup>57</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 80.

inútil intentar modificarlas. Pone por encima el *es* y deja por debajo el *debería ser*. Así el principio de identidad construye la estructura del mundo. Lo hecho establece jerarquías y controles es el *poder sobre* que se impone sobre el *poder hacer*, visto este último como creatividad y construcción de algo distinto.

En resumen: si Marx ve en la enajenación y fetichismo una serie de relaciones económicas donde predominan los objetos sobre los hombres, Holloway ve la superación de esta relación entre el hacer y lo hecho. Así los actos cotidianos que realizamos tienen la posibilidad de emanciparnos de la autoridad ya que estos se componen de poder: *“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. El poder reside más bien en la fragmentación de las relaciones sociales”*<sup>58</sup>. De tal manera que el poder hacer dentro de las innumerables relaciones sociales está la fuerza de la revolución. Así como nos dice que *“el poder del capitalismo lo penetra todo”*<sup>59</sup>, el poder hacer está dentro de todo ese orden por lo tanto existe un potencial de cambio en el mundo.

Holloway llama la atención sobre el uso del concepto de fetichización como algo negativo. En tal caso, para él, es necesario abrir el concepto y ver su otra cara, un fetichismo que implica una relación donde dominan los objetos pero que se puede transformar:

“El objetivo de hablar del fetichismo es socavar la aparentemente insuperable rigidez de las relaciones sociales bajo el capitalismo, mostrando que esas rigideces (el dinero, el Estado, etc.) son meras formas históricamente específicas de las relaciones sociales, que son productos del hacer social y que el hacer social puede cambiarlas”<sup>60</sup>

En tal caso, para Holloway el fetichismo del sistema capitalismo no es algo que este acabado, se continua construyendo asimismo día a día y resulta un error pensarlo como algo estático e inalterable. Pero si el capitalismo tiene como una de sus características más notables el cambio entonces resulta necesario pensar cómo debe de conformarse la transformación revolucionaria en este sistema. Holloway crítica la postura de los marxistas, como Lukács, que defendían cierta transformación revolucionaria como una toma de conciencia de la clase proletaria impulsada y promovida por un partido político. Desde la perspectiva de Holloway resulta ingenuo pensar que un partido proletario, tal y como están las cosas hoy en día, sea el encargado de promover o difundir la conciencia y lucha de clases. Los partidos políticos se han convertido en empresas de mercadotecnia que impulsan candidatos que sirven a los privilegios de unos cuantos. Las bases sociales que deberían ser los cimientos de estas organizaciones prácticamente no existen y las tomas de decisiones de arriba hacia abajo sin ningún principio democrático.

---

<sup>58</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 115.

<sup>59</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 115.

<sup>60</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 125.

En cuanto al fetichismo como una de las formas enajenadas del ser en la vida cotidiana nos remite a la obra de Marcuse. El hombre en sociedad tiene una existencia unidimensional que responde a una razón práctica, donde se le obliga a resolver necesidades en base a criterios de pensamiento muy estrechos. Una vez cubiertas las necesidades básicas (alimentación, vestido, techo) existe todo un aparato ideológico que condiciona a la gente a adquirir productos que no necesita y que posteriormente se le va la vida en pagarlos. Para tal caso los proscritos y los extraños son los modelos de *anti-fetichismo* que sostiene Marcuse y que rescata Holloway.

Así, el fetichismo del que nos habla Lukács y Marcuse, desde la visión de Holloway, resulta incompleto ya que no desarrollan de manera plena el *anti-fetichismo*, el cual es indispensable si se quiere hablar de una revolución. Por tanto "*cada proceso implica su opuesto*"<sup>61</sup>. Y para cambiar el mundo sin tomar el poder es necesario conocer el fetichismo de las relaciones sociales y además las formas de erradicarlo. El Estado es la máxima expresión de esta serie de relaciones fetichizadas, ya que es aquí donde se organiza la economía y la vida de los hombres en sociedad. Es aquí donde se reproduce el sistema capitalista como tal y donde se resuelven los conflictos entre las clases de una manera administrativa. El conflicto se canaliza por medios manejables y bajo la supervisión del poder que representa el Estado. El cambio de poder es factible ya que se parte de un concepto de soberanía que tiene la capacidad para realizar los cambios necesarios en la estructura administrativa, es por todo esto que el concepto de Estado se encuentra hoy en día fetichizado. El Estado de ha convertido en un concepto inamovible que impide su reconstrucción y por lo tanto su mejora. Las cerradas estructuras lógico-administrativas que lo sostienen impiden nuevas formas de organización, ya que su función principal es imponer patrones de acción en una realidad que tiende a lo caótico.

Si el Estado comprende toda una serie infinita de relaciones en distintos niveles y campos entonces es en estas relaciones donde encontramos el *anti-poder* y la *anti-fetichización*. No se cambia el mundo asumiendo estas prácticas como un fin en sí, más bien se cambian las cosas asumiéndolas desde otra perspectiva más abierta con un horizonte de pensamiento más amplio. La postura marxista que ve en la lucha de clases como uno de los puntos principales de la teoría y la acción, omiten que el verdadero problema es la existencia del capital como tal. Que este es la fuente donde se alimenta la lucha de clases, es donde el fetichismo se fetichiza y se queda estéril:

"Decir que las formas de las relaciones sociales son procesos de formación no sólo significa que son formas de lucha sino también que existen como formas dependen de su constante reconstitución. La existencia del capital depende del proceso de su continua reconstitución por medio de la separación de lo hecho respecto del hacer. Su existencia, por lo tanto, siempre está en discusión, siempre es un asuntos de lucha. Si un día el capital fracasa en convertir el hacer en un trabajo enajenado o en explotado, entonces el capital deja de existir. Su existencia es siempre insegura: de ahí la ferocidad de su lucha".<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 140.

<sup>62</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 152 y 153.

La existencia del capitalismo como forma de vida es frágil ya que siempre se está reafirmando como tal, parece que está construido o acabado como sistema pero en realidad se está construyendo en cada momento. La importancia de la revolución en Holloway radica en este proceso de construcción y afirmación. No se contempla el proceso como algo ajeno al hombre sino como parte del mismo, por eso la toma del poder está implícita en el acto y no como fin del mismo. Así, Holloway nos dice que: *“la teoría es práctica porque es parte de la práctica de vivir”*<sup>63</sup>. La teoría y la práctica contra el fetichismo es un experimento que han emprendido las comunidades zapatistas en México donde el hacer es la autoafirmación contra lo hecho.

El problema del fetichismo resulta cuando sólo cuestiona una parte del problema, es decir cuando aceptamos que la lucha debe ser contra la propiedad privada que genera pobres, en lugar de cuestionar la existencia de la pobreza como tal. El aceptar *así-son-las cosas* y luchar contra estas implica aceptar en cierta forma la existencia de esa realidad. Por el contrario cuando nos asumimos como seres creadores o hacedores de realidad estamos construyendo una nueva verdad un nuevo mundo. Marx lo planteó en los siguientes términos: *“el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre”*<sup>64</sup>. La crítica deja claro que el hombre es un ente creador de verdades y formas de vida que puede modificar o cambiar según sus necesidades o expectativas. El hombre está por encima de los objetos y no a la inversa por lo que es necesario hacer que el control lo tenga el mismo hombre y no el proceso. Marx lo que hace, según Holloway, es poner al hombre en el centro del proceso, el marxismo posterior pondrá a la revolución en el centro y se olvidará del hombre y al cambiar al mundo sin tomar el poder se volverá a poner nuevamente al hombre el lugar centro que le quitó el partido o la revolución.

## **15. La importancia de la postura marxista ante la ciencia desde la perspectiva de Holloway**

En principio la ciencia tiene que ser una disciplina racional y objetiva, que no se preste a ambigüedades metafísicas para explicar los fenómenos de la realidad. Desde la postura marxista se ha intentado explicar los fenómenos a partir de una revisión crítica de categorías y conceptos contemplando como base los procesos históricos. Cuando Marx analiza el sistema capitalista busca en los procesos económicos del pasado las bases de la producción y su posible desarrollo en el futuro, dejando claro que no existen categorías o conceptos neutrales en la investigación. Así, cada investigador busca lo que desea encontrar y la ciencia se convierte una disciplina de interpretación intelectual de la realidad que se encuentra condicionada por las preferencias y clases sociales a las cuales pertenece el mismo investigador.

Mientras los teóricos del liberalismo económico ven un desarrollo impulsado por las fuerzas del mercado sin la intervención del Estado, el socialismo científico ve una lucha entre las fuerzas productivas que promueven

---

<sup>63</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 159.

<sup>64</sup> Marx Carlos, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ed. Política, La Habana, 1966, p.

la economía con el apoyo de las instituciones estatales. Se ha visto el análisis del sistema económico capitalista, desde la perspectiva socialista, en tres fases: 1) la incapacidad del libre mercado y la mínima participación del Estado para solucionar las diferencias entre las clases sociales; 2) la socialización de los procesos de producción impulsado por el Estado y 3) el aumento de la conciencia de clase por parte del proletariado y su organización política para incrementar sus beneficios económicos.

Holloway hace una pausa en el tercer factor: el aumento de la conciencia de clase y su organización política para obtener mejoras económicas; y nos muestra la polémica entre Rosa Luxemburg y el Partido Socialdemócrata Alemán en lo que se ha llamado el “factor activo”. Cabe preguntar ¿qué es el factor activo? Antes de explicar que se entiende por factor activo habría que decir que la visión revolucionaria de ese tiempo establecería una dicotomía entre: las necesidades históricas (que repercutía en cierto determinismo) y lo que fue llamado factor activo (que establecía cierto voluntarismo político). De tal modo que el socialismo era visto como una serie de tendencias objetivas históricas así como una comprensión subjetiva y práctica de la realidad que imponía una voluntad de clase. El punto central del debate se centra en el peso que debe tener el factor activo en el cambio. Es decir, si la voluntad política de la clase está por encima de las condicionantes históricas para el cambio, en pocas palabras ¿cuál es la mejor forma para llegar al objetivo final de la revolución? Por una parte se establecía que al hacer más evidentes las contradicciones del sistema capitalista la lucha política se intensificaría, mientras que Luxemburg pone en cuestionamiento el incremento de las contradicciones para impulsar los cambios, a lo que llama como: el factor activo.

Desde el punto de vista de Holloway la importancia del debate entre Luxemburg y Bernstein radica en que se establece el fin de la revolución. Desde el punto de vista de Luxemburg la finalidad es la conquista del poder político para realizar desde ahí los cambios que mejoren las condiciones de vida del proletariado; mientras que para Bernstein la finalidad es el movimiento y lucha de clases enmarcado en reformas políticas que distribuyan de manera paulatina el poder. Existe una tercera vía que establece el socialismo científico desarrollado por Lenin, el papel de las vanguardias como ejes de acción del cambio político-social. El debate, desde esta visión, se centra en la capacidad que tiene el proletariado para auto-emanciparse y para conquistar el poder. Holloway lo resume en la siguiente pregunta: ¿cómo pueden los trabajadores adquirir conciencia de clase?<sup>65</sup> La respuesta que ofrece Lenin es la limitada conciencia sindical del trabajador y la vanguardia de los intelectuales para completar la conciencia de clase.

Pero lo que Holloway quiere resaltar del socialismo científico es su escaso interés por el concepto de fetichismo, que para él resulta de suma importancia para los cambios en la sociedad. De tal modo que la postura marxista asume, la mayor parte del tiempo, una postura crítica pero insuficiente para los cambios. En palabras de Holloway el marxismo ortodoxo al utilizar

---

<sup>65</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 193.

categorías fetichizadas es inevitablemente un marxismo fetichizado. Lo que obliga a replantear el marxismo pero desde otra perspectiva donde la crítica a la sociedad parta de las necesidades de los explotados.

## 16. El concepto de sujeto crítico-revolucionario en Holloway

En su libro *Imperio* Michael Hardt y Antonio Negri comentan que: “*un elemento que podemos señalar en el nivel básico y elemental es la voluntad de estar en contra (...) la desobediencia a la autoridad es uno de los actos más naturales y saludables*”<sup>66</sup>. El pensamiento anarquista tendrá como uno de sus postulados centrales la voluntad de estar en contra, la necesidad de rebelarse ante la autoridad y más cuando esta crea unas condiciones de vida que cancelan toda posibilidad de mantener un mínimo de bienestar, así lo único que queda es el grito.

La importancia de establecer un *sujeto crítico-revolucionario*, según Holloway, radica en el hecho de que en la actualidad las condiciones de vida que impone el sistema capitalista resultan en extremo limitadas: “*es la oposición de las personas a renunciar a los placeres simples de la vida, su resistencia a volverse máquinas, la determinación de fraguar y mantener algún grado de poder hacer*”<sup>67</sup>. En palabras de Noam Chomsky es la necesidad de los hombres de tener *el control de sus propias vidas*. Pero hoy en día establecer o definir un *sujeto crítico-revolucionario* resulta algo bastante complicado en la práctica, ya que los parámetros utilizados en el pasado resultan ahora obsoletos, según Holloway.

El socialismo ortodoxo confiaba que la clase proletaria sería la encargada de realizar la revolución en el Estado. Sin embargo, durante el siglo XX los movimientos políticos en Rusia y China, sólo por mencionar unos casos, tuvieron una gran participación de las clases campesinas aunado al movimiento de la clase obrera. Se consideraba que el antagonismo entre trabajo y capital impulsaría la revolución de manera particular en el proletariado industrial, pero en la realidad se ha mostrado que otros grupos han tomado su protagonismo como los estudiantes en 1968 o las etnias indígenas durante los años noventa.

Establecer un *sujeto crítico-revolucionario* implica comenzar a pensar desde una perspectiva *des-fetichizada* de la realidad. Pero como el mundo implica una serie de relaciones fetichizadas en distintos niveles y grados resulta extremadamente complicado definir a este sujeto crítico. Holloway lo que nos propone es la construcción de una cultura de la resistencia o de la insubordinación, lo que a nuestra manera de ver lo acerca cada vez más al pensamiento anarquista. La tarea de esta cultura, desde esta visión, sería desclasificar a los hombres de las relaciones que construye el sistema capitalista y en la cual inserta a los sujetos como piezas de una maquinaria de relojería con funciones específicas para su reproducción. Consiste en descongestionar el *poder-sobre* y emancipar el *poder-hacer*, en desarrollar el potencial humano y formar un *sujeto crítico-revolucionario*.

## 17. La construcción del sujeto crítico revolucionario

---

<sup>66</sup> Hardt M. y Negri A. *Imperio*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 199.

<sup>67</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 220.

Tal vez la pregunta más importante del estudio de Holloway es ¿cómo se construye ese sujeto crítico-revolucionario? Nos parece que no se puede dar una respuesta definitiva a la pregunta ya que de hacerlo estaríamos reproduciendo el mismo error del marxismo ortodoxo al clasificar conceptos para hacerlos en la práctica cotidiana inoperantes. Sin embargo, la propuesta de Holloway sobre una cultura de la resistencia o de la insubordinación parecer la clave a la pregunta. Esta cultura tendría que necesariamente que hablar de un *anti-poder* como fórmula de acción contra el sistema de explotación y de miseria global.

En el pasado lo que se ha construido para combatir este poder es la organización de instituciones políticas que buscaban posicionarse en la estructura del Estado y desde ahí realizar cambios que mejoraran las condiciones de vida del proletariado. Esta propuesta a lo largo del siglo XX, y comienzos del XXI, ha resultado un fracaso desde la postura de Holloway, ya que más que crear un *anti-poder* ha formado un *contra-poder* por lo que la eliminación de un sistema de explotación sigue vigente.

En síntesis: se ha fomentado un *contra-poder* pero lo importante es la construcción un *anti-poder*, pero ¿cómo se forma este *anti-poder*? Para Holloway este *anti-poder* de alguna manera ya existe y se encuentra en todas las relaciones que se desarrollan en la vida del Estado. Lo encontramos en la familia, en la escuela, en la fábrica, en la oficina en todos los lugares donde de una u otra forma se ejerce cierta autoridad, donde se encuentra una acción que contrarresta y mina el poder autoritario como tal. Por tal razón como nos dice Holloway: “el primer punto es que el *anti-poder* es ubicuo”<sup>68</sup>. El segundo punto es que el *anti-poder* “es la fuerza motora del poder”<sup>69</sup>.

A qué se refiere Holloway cuando nos dice que el *anti-poder* es la fuerza motora del poder. Al parecer el marxismo ortodoxo ha abusado de la crítica y ha descuidado las propuestas contra el capitalismo. La clase trabajadora, según Holloway, es la fuerza motora del poder, ya que es en el trabajo donde solemos encontrar la fetichización más encarnizada del hacer. La misma automatización de las relaciones laborales implica una respuesta de insubordinación que desarrolla nuevas formas de lucha, según cada trabajo, y una recomposición de las clases sociales. Este enfoque ha sido discutido por los autonomistas, en especial Negri, quienes presentan la lucha desde un aspecto positivo; mientras que los marxistas ortodoxos presentan la confrontación orientada contra el capital, los autonomistas desplazan la confrontación del capital hacia la lucha en el trabajo. De tal modo que para Holloway en el trabajo, en el *poder-hacer* cotidiano, es la única forma en que podemos construir un nuevo tipo de relaciones donde la dignidad se encuentre en el centro.

---

<sup>68</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 226.

<sup>69</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 231.

Encontrar la dignidad en el trabajo implica la capacidad de encontrar en el *poder-hacer* una forma de existencia donde la lucha se concentre no sólo en el capital, una parte externa, sino en uno mismo, como parte interna, donde poco a poco se incrementa la fuerza del mismo sujeto y le proporcione un grado de autonomía y satisfacción. Eso implica que la lucha se hace positiva, cuando lo externo y lo interno se mezclan y se funde en un mismo objetivo.

Para Holloway el enfoque autonomista es el que mejor desarrolla este esfuerzo teórico de ver la lucha como algo positivo al respecto nos dice:

“La positivización de la teoría autonomista ha sido desarrollada de manera más sistemática por Negri. En *Anomalia salvaje*, Negri se vuelca al estudio de Spinoza a fin de proporcionar un fundamento positivo para una teoría de la lucha. En este trabajo, insiste, por medio de su interpretación de Spinoza, que el desarrollo social, o más precisamente, la “genealogía de las formas sociales” no es un proceso dialéctico: implica negatividad sólo en el sentido de que la negatividad se entiende como el enemigo, como un objeto que debe destruir, un espacio que se debe ocupar, no como el motor del proceso”<sup>70</sup>

En tal caso para Holloway el proceso es positivo ya que implica un avance hacia la liberación del sujeto en sociedad. El proceso no es visto de manera dialéctica sino ontológica, es decir la autonomía como tal es una de las formas que asume la existencia del ser en sociedad. La *potentia* está siempre en relación con la *potestas* pero como una relación no tanto antagónica sino de coexistencia. El libro de *Imperio*<sup>71</sup> resulta bastante revelador para Holloway ya que en este encuentra que en última instancia el poder no se ejerce en un espacio determinado como tal, como podría pensarse de los Estados Unidos como símbolo del capitalismo mundial, sino en una serie de relaciones internacionales que originan un poder ubicuo. En este sentido, desde la perspectiva de Holloway, carece de importancia hablar hoy en día de la toma del poder político en el Estado, por la sencilla razón de que no sólo se encuentra en el Estado sino en todas las relaciones dispersas en todas partes:

“Resulta claro que el argumento de Negri y Hardt se extienden en una dirección similar al que se sostiene en este libro (*Cambiar el mundo sin tomar el poder*) en dos sentidos cruciales. En primer lugar, ellos enfatizan la centralidad de la lucha oposicional (ya sea que la llamemos poder de multitud o anti-poder) como la fuerza que da forma al desarrollo social; y en segundo lugar, sostienen que es importante concentrarse en la revolución, pero que esta revolución no se puede concebirse en términos de toma del poder del Estado”<sup>72</sup>.

La diferencia entre la postura de Hardt y Negri respecto a Holloway radica en que en los primeros la revolución se centra en un cambio de un modelo por otro, mientras que para el último el cambio implica conocer la naturaleza y consecuencias del capital y el trabajo. Las consecuencias del primer enfoque radican en el papel que asumen los militantes en política como resistencia y lucha contra el *Imperio*; mientras que en el segundo enfoque

---

<sup>70</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 241.

<sup>71</sup> Hardt M. y Negri A., *Imperio*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2002.

<sup>72</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 244.

Holloway plantea la comprensión del *anti-poder* como una lucha contra las “*impurezas inmundas de la fechización cotidiana*”<sup>73</sup>.

## 18. El *anti-poder*

La tesis central de Holloway se puede plantear de la siguiente manera:

Si el capital es el producto del trabajo fetichizado entonces la transformación del hacer humano como un acto no fetichizado puede cambiar la realidad en su conjunto.

Nos dice Holloway que por lo regular la teoría crítica se centra en la opresión y la lucha contra ésta, cuando podría verse desde su fragilidad y puntos débiles. De tal modo que la crítica tradicional conceptualiza el problema de: “nosotros-contra-ellos” como el punto central por ejemplo la lucha de los burguesía contra el proletariado, los ricos contra los pobres, los blancos contra los negros, los hombres contra las mujeres, los adultos contra los niños, los jóvenes contra los viejos, los atractivos contra los feos, los normales contra los raros. Sin embargo, si ubicamos la externalidad como un conjunto de aparentes contradicciones que se funden en lo mismo, es decir en un nosotros, comprenderemos la vulnerabilidad del sistema capitalista.

Cuando conceptualizamos un “nosotros-contra-ellos” estamos hablando del poder y su negación pero no de un *anti-poder*. Para el marxismo ortodoxo la crisis es el desenlace entre el poder y su negación, que culmina con la toma del poder del Estado, la lucha en este proceso ha clasificado opresores y oprimidos. Pero existe un elemento sin el cual no se podría pensar en el *anti-poder* como tal: la libertad.

En el uso de su libertad, el trabajador puede transformar las cosas. Pero la libertad se puede entender al menos de dos maneras: 1) como la capacidad que tiene el trabajador para transformar las cosas en capital (la postura liberal) y; 2) como la libertad utilizada como fuerza de trabajo para venderse al mercado (la postura marxista). En la primera visión la libertad es emprendedora en la segunda es víctima. Desde el punto de vista la libertad como víctima omite el concepto de *anti-poder*, ya que se concentra la liberación como contra-poder. En este sentido la liberación de los esclavos no es un simple cambio de un sistema de opresión por otro de libertad, implica una desarticulación de las relaciones de explotación o una revolución donde las formas de dominio se piensen y actúen de otra forma. La proclama zapatista aparece como un ideal de esta forma de ver la política: *mandar obedeciendo*.

Desde la perspectiva de Holloway se puede originar la disolución de un sistema opresor por otro menos represivo pero esto sólo implica un cambio de forma, para él es necesario también abolir las relaciones de explotación establecer un *anti-poder* como antídoto. En la película de Ridley Scott “Blade Runner”, basada en la novela del escritor de ciencia ficción Philip K. Dick *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* el personaje casi al final de la

---

<sup>73</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 252.

película dice: “vivir con miedo es lo que significa ser esclavo”. Se puede vivir con cierta libertad en un régimen democrático pero si existen una serie de relaciones donde se impone el miedo (al perder al trabajo, a la alza de precios, a la violencia física o verbal) entonces la revolución no se ha efectuado aunque se haya cambiado de gobierno.

El hecho de que el sistema capitalista se permita el libre cambio del trabajador de uno a otro empleo no implica en manera alguna un grado de libertad en la acción, ya que por regular encontramos que las opciones laborales dentro del sistema implican opciones negativas para el mismo trabajador. En tal caso la libertad se constriñe a elegir una opción mala a otro igual de mala. Lo que nos habla Holloway es precisamente de la desarticulación de las relaciones de explotación/dominación, donde resulte igual de beneficioso cambiar de una opción a otra.

Pero la desarticulación de las relaciones de explotación/dominación comprende toda la estructura del sistema capitalista: la desarticulación del trabajo, las clases sociales, la producción, el consumo y el mismo dinero. Así como la reestructuración del mismo orden político como es el sistema de representación, la formación de sindicatos, de partidos políticos. Desde el punto de vista Holloway todas estas relaciones económica-políticas se encuentran hoy en día fetichizadas, por eso la necesidad de desarticular toda la estructura que comprende el sistema de explotación/dominación en su conjunto.

A esta altura de la exposición de Holloway es pertinente preguntar ¿cómo se realiza la desarticulación de las relaciones de explotación/dominación? Y ¿qué pasaría cuando se logren desarticular estas relaciones? En tal caso comenzaremos por decir que la fetichización de las relaciones lo impregna todo, desde lo político hasta lo económico pasando por lo social y lo cultural. Motivo por el cual en el momento que de desarrolle un proceso de desarticulación de estas relaciones fetichizadas entonces estaremos cambiando al sistema en todos sus componentes. Pero antes de seguir resulta conveniente explicar que entiende Holloway por el proceso de desarticulación de las relaciones. En su libro nos explica:

“No hay necesariamente una adecuación entre personas que ofrecen vender su fuerza de trabajo y personas que desean comprarla; no hay necesariamente una adecuación entre consumo y producción; ni hay necesariamente una adecuación entre lo político y lo económico. Esto es precisamente lo que significa la desarticulación (libertad)”<sup>74</sup>

En tal caso lo que procura el sistema capitalista para su permanencia es la adecuación de la los intereses de la clase dirigente con las necesidades de la clase explotada. Lo que significa que un ordenamiento del mundo donde el poder sobre está por encima del *poder hacer*. Se le dice a la clase explotada que es lo que tiene que hacer como tiene que actuar en base a las vías de control que establece el mismo sistema económico y político. Por ejemplo, cuando el trabajador vende su fuerza de trabajo lo hace desde una serie opciones previamente establecidas, es decir se crea la ilusión de que el trabajador es libre de buscar la opción que le reditúe más rendimientos, sin

---

<sup>74</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 265.

embargo este rango de opciones fue el ofrecimiento que estableció la misma clase dirigente para mantener su control.

Así, en lugar de que el sujeto sea el que domine, con su fuerza de trabajo, sus propias condiciones de existencia; es el proceso económico del capitalismo el que condiciona la vida del trabajador a mantener un salario, apenas suficiente, para la reproducción de su existencia. El trabajador tiene su libertad y fuerza de trabajo para venderse a quien le proporcione el mejor rendimiento, de tal modo que si decide no hacerlo con nadie simplemente se muere de hambre. Las alternativas se reducen a trabajar en un mundo de explotación y dominio o bien dejar de vivir. Visto de esta forma, el capitalismo se presenta como una sociedad que tiene muy poco o nula correspondencia entre sus principios de libertad y la reproducción del capital. Para Holloway esto no es simplemente una de las características del sistema, es más bien parte de su esencia como sistema de explotación y dominación: la ausencia de correspondencia entre trabajo y capital.

La desarticulación del sistema se presenta no sólo como el antagonismo o lucha de clases sino como todo un conjunto de relaciones que se encuentran en constante movimiento. Así, las crisis en el sistema capitalista se explican porque en ellas está la esencia del mismo sistema, es decir la contradicción. Holloway nos dice:

“Tanto el trabajo como el capital procuran constantemente liberarse a sí mismos de su dependencia mutua: ésta es la fuente de la peculiar fragilidad del capitalismo.

La naturaleza centrífuga de la lucha contra el capital es relativamente fácil de ver. Nuestra lucha es claramente una lucha constante por escaparnos del capital, una lucha por espacio, por autonomía, una lucha por aflojar la correa, por intensificar la desarticulación de la dominación. Ésta toma millones de formas diferentes: desde arrojar el despertador contra la pared, hasta llegar tarde al trabajo, realizar tareas sin esforzarse u otras: ausentismo, sabotaje, lucha por descansos, por el acortamiento de la jornada laboral, por vacaciones más largas, por pensiones, huelgas de todo tipo, etcétera”<sup>75</sup>

Estar en desacuerdo adquiere millones de formas en la postura de Holloway, no sólo la “lucha de clases” en torno a los partidos políticos como la mayoría de los pensadores de filosofía política contemporánea desarrollan. Tal vez por esa razón se le califica como un pensador anarquista, porque contempla la lucha desde muchos y muy variados aspectos de la vida cotidiana y no se remite al tradicional análisis de la academia. Así, la ventaja de su postura es que deja abierto su análisis a una gran cantidad de luchas y movimientos políticos que de alguna u otra forma contienen su reflexión sobre el *poder-hacer*.

Habría que explicar que quiere decir Holloway cuando nos dice que el capital lucha por liberarse en el mismo sistema capitalista, ya que en el trabajo es fácil entenderlo dado que aquí es donde la explotación y dominación se muestran de manera más clara. Pero parece paradójico afirmar que el capital se pretende liberar del mismo sistema capitalista, dado que es el mismo capital la parte constitutiva del propio sistema, es como si el sistema capitalista tuviera en su misma constitución la semilla de su propia autodestrucción. Holloway lo

---

<sup>75</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 270.

explica como el resultado de una relación de entre trabajo y capital que es imposible dejar de lado:

“Si uno piensa el lazo desarticulado del capitalismo en términos del dueño que pasea al perro con una larga correa, entonces la peculiaridad del capitalismo es que ambos, tanto el propietario como el perro, tienden a huir uno del otro”<sup>76</sup>

La hipótesis de Holloway nos muestra que tanto el trabajo como el capital están estrechamente relacionados buscando su independencia, pero que no hay forma de liberar a uno de ellos sin que el otro se neutralice. Cuando el perro y su propietario –para usar el mismo ejemplo que plantea Holloway en su libro- llevan la misma dirección entonces la crisis se detiene de momento, pero cuando uno tira a un extremo y el otro al sentido contrario entonces el antagonismo o la crisis aparece en todo su esplendor. La correa es, en este sentido, es el medio que une una fuerza con la otra aun cuando el proceso es tenso y delicado ocurre la objetivación del trabajo en capital.

Esta objetivación del trabajo en capital depende de la plusvalía. Para maximizar la ganancia se reemplaza el trabajo vivo por muerto (maquinaria), y de esta forma el grado de insubordinación del trabajador se elimina. El capital entra en crisis dado que se niega el trabajo y el fetichismo que lo sustenta. Lo que está buscando Holloway es la base para un tipo de sociedad donde la crisis del capital sea la fuerza impulsora del *poder-hacer*. Esta fuerza la encuentra en el hacer social, en la cooperación entre los explotados y dominados por el sistema, la contradicción del capitalismo es algo interno en las relaciones cotidianas que se presentan todos los días entre el trabajo y el capital.

Dado que es los momentos de crisis cuando se intensifica la tensión entre trabajo y capital, es justo en este momento cuando el *poder-hacer* adquiere la fuerza necesaria para la transformación del orden. Es aquí cuando se reorganiza trabajo y capital para confrontación de fuerzas opuestas, es aquí donde se configuran las políticas para los años venideros:

“Volviendo a la metáfora del perro y su amo, puede verse la crisis como el punto de su mutua repulsión, en lo que la correa se tensa, constriñe el cuello del perro y la mano del amo. Es claro que el perro y el amo no pueden seguir de la misma manera. Sin embargo, todavía no hay nada asegurado acerca del resultado. Si el perro es lo suficientemente fuerte y decidido o ha cobrado suficiente fuerza, podría romper la correa o voltear al amo. Alternativamente, el amo puede tener la fuerza y la destreza suficientes como para arrastrar al perro a sus pies. En su lucha por subordinar al perro, el amo tiene un importante truco en la manga: puede extender la correa. Esto es tanto el reconocimiento de la fuerza del perro como una maniobra para cansarlo y llevarlo a la sumisión. Una vez que el perro está lo suficientemente cansado y debilitado, su propietario puede, si es necesario, golpearlo para acercarlo a sus pies y acortar la correa”

En la segunda parte de la tesis haremos un comentario sobre la capacidad del perro para librarse y sostener su grado de bienestar sin su amo, así como el papel del mismo amo para utilizar otro tipo de estrategias para conservar su poder sobre el perro. Pero por ahora sólo diremos que Holloway

---

<sup>76</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 272.

hace hincapié en el hecho del otorgar ciertas concesiones sobre la clase explotada y dominada en base a la expansión del crédito, que desde su punto de vista resulta de suma importancia para entender y llevar a la práctica lo que es el *poder-hacer*.

El reconocimiento de ciertas demandas expresadas en créditos, Holloway lo llama el *hacer-creer* que es el paso previó una crisis de mayor envergadura. Lo que nos comenta es que se ha intentado mantener a la chusma a la raya, para utilizar la expresión de Chomsky, y dejarla fuera de las decisiones económicas y políticas de los grupos que tienen el poder. El paso siguiente es utilizar el poder del Estado para otorgar concesiones que posteriormente resultan regresivas, así una vez cansado y debilitado el perro entonces es golpeado.

Actualmente, el capitalismo se sostiene en base al crédito y la deuda pública, convirtiéndose en un sistema inestable financieramente pero aún así esto no presagia su colapso inmediato. Lo que recalca Holloway es que el papel de lo político para sortear las crisis ha cobrado una gran importancia. El capitalismo intenta perfeccionarse para producir más plusvalor pero el incremento de la deuda muestra que no lo está consiguiendo de manera plena, ya que contener todo un control de explotación/dominación no es cosa fácil. En tal caso, la insubordinación resulta algo difícil de contener pese a eso el sistema capitalista mundial a sorteado las últimas crisis de manera más o menos favorable. Sin embargo, Holloway advierte la posibilidad de una crisis de tipo “sistémico” que afecte al mundo financiero en su totalidad y repercuta en todos los niveles de vida de la humanidad en su conjunto. Lo que el sistema exige, en palabras de Peláez y Holloway, a los trabajadores es: “¡Arrodíllense, arrodíllense, arrodíllense, grita el capital!”<sup>77</sup>. De ahí el grito de Holloway como expresión natural de un sistema injusto, que produce más que coraje un acto de esperanza.

## 19. Concepto de revolución de Holloway

En el último capítulo del libro que estamos analizando Holloway establece la posibilidad de una revolución en el Estado contemporáneo. A lo largo de su análisis ya nos ha mostrado de alguna forma el potencial liberador del *poder-hacer* para la transformación de los cambios en la sociedad. Pero ahora entraremos más a fondo de cómo Holloway conceptualiza la revolución, que podría ser la tesis más importante de todo su trabajo.

Resumiendo un poco la postura de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, diremos que en el inicio es el grito, ante las condiciones de vida que establece el capitalismo contemporáneo. Holloway pasa a estudiar las condiciones del capitalismo en referencia a dos grandes pensadores: Marx y Negri. Del primero toma su análisis sobre el fetichismo y del segundo el estudio contemporáneo de la situación revolucionaria en la sociedad. Habría que decir que si bien en su libro hay una fuerte dosis de marxismo, también hay un acercamiento a la postura anarquista que desconfía de las instituciones del Estado para establecer cambios profundos en la sociedad.

---

<sup>77</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 290.

El problema no resuelto por el capitalismo, desde la visión de Holloway, es la relación entre trabajo y capital. Esta relación ocasiona muchos problemas pero digamos que dentro lo más importante es la reestructuración del capitalismo ante la insubordinación de los trabajadores. Esta problemática es resuelta por el Estado en la forma de créditos y deuda pública otorgada a las masas de trabajadores para mantener un grado “razonable” de bienestar. La crisis es la coyuntura donde se propician todos estos cambios, de tal modo que para Holloway es una oportunidad ideal para la revolución política, económica y social. Esto implica ver de otra manera la crisis no sólo como la ruina de un sistema económico, contenido por el político, sino la capacidad de una “construcción creativa” para fomentar la desintegración paulatina del mismo capital.

El principio que impulsa esta desintegración del capital es la misma libertad. Es este sentido diremos que los trabajadores tienen el derecho de asumir sus propias decisiones y de esta forma auto-liberarse ante unas condiciones de explotación y dominación. El primer momento de esta revolución es negativo. Es el grito. Es la conciencia de una incapacidad de resolver las necesidades mínimas para poder vivir. En un segundo momento se asume esta necesidad y se actúa contra ella. Pasa de un *poder-sobre* a un *poder-hacer* y un *poder-crear*. De tal modo que se practican millones formas de insubordinación en la vida cotidiana.

El primer signo es decir: No. Y decir no significa estar en total desacuerdo con la forma de vida que establece el sistema capitalista. Este decir, desde la perspectiva de Holloway, implica muchas formas de expresión:

“Algunas veces el no se manifiesta de manera tan personal (tiñéndose el cabello de verde, suicidándose, enloqueciendo) (...) A menudo se es violento o bárbaro (el vandalismo, el hooliganismo, el terrorismo): las depredaciones del capitalismo son tan intensas que provocan un grito-contra, un no que está casi completamente desprovisto de potencial emancipatorio, un no tan desnudo que meramente reproduce aquello contra lo que se grita”<sup>78</sup>.

En tal caso sin este primer grito, como forma de inconformidad ante el sistema, no se podría hacer nada. Parece indispensable como punto de partida iniciar de cierta conciencia de inconformidad ante lo que ocurre todos los días ante nuestros ojos, que aunque parezca extraño hay millones de personas que no lo sienten aunque lo experimenten en sus propias vidas.

Un segundo elemento a tener claro es la conciencia de inconformidad. Es decir, el sistema capitalista sobrevive gracias a la explotación de los trabajadores para generar plusvalor, con el conocimiento elemental de este principio se puede orientar el grito a un tipo de organización contra el capitalismo. Pero qué implica conocer este principio desde la visión de Holloway, al parecer significa que las personas cuando trabajan bajo este sistema de explotación no tienen una libertad restringida. La capacidad de actuar se limita a pasar de un trabajo a otro sin la posibilidad de emanciparse de la forma de explotación de crear plusvalor.

Un tercer elemento es la producción de este plusvalor implica el reconocimiento de la propiedad privada. En tal caso, se puede “hacer” lo que sea siempre y cuando no se toque la propiedad privada. Hay libertad de

---

<sup>78</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 295.

cambiar de patrón, de trabajo, de residencia pero la propiedad privada debe permanecer como algo intocable en las relaciones de producción. Ahora lo trágico de esto es que la libertad de hacer en el sistema capitalista está atada a la propiedad privada, por lo que los márgenes de acción están limitados a la adquisición sin la cual la vida se complica terriblemente.

Pero parece pertinente preguntar ¿cómo se libera el *poder-hacer* de este panorama de explotación-necesidad? Holloway no lo menciona en su estudio pero parece estar describiendo la postura de Henry David Thoreau en su libro *Walden*<sup>79</sup>, cuando el autor se aisló en su caballa de las montañas y vivió como ermitaño durante 2 años sin la necesidad de un trabajo represivo y explotador. Lo que si queda claro en *Cambiar el mundo sin tomar el poder* es la necesidad de desprenderse del capital, así como de desarrollar el *poder-hacer* y el *poder-crear*. A fin de cuentas lo que nos está proponiendo es una nueva construcción de vida, donde el capitalismo quede completamente suprimido como guía de acción.

La crítica que establece Holloway respecto a la izquierda tradicional es la apropiación de los medios de producción o la toma del poder político, ya que según nos comenta el ejemplo de la Unión Soviética nos muestra el fracaso de este tipo de acciones. Ahora pensar en términos de abolir la propiedad privada es plantear el problema de una forma fetichizada, ya que esto implica ocultar un proceso completo de explotación y dominio para ver sólo en una pequeña parte. Es pensar en términos de aceptación de la misma dominación: *tú tienes lo mío y por tanto me dominas*, para pensar en: *ahora yo tengo lo mío y te domino a ti*. El que tiene el objeto domina mientras que debería verse como: *pese a que tú tienes y yo no, nadie domina a nadie*, la relación de dominio no está basada en la posesión de objetos. En tal caso, la propiedad privada y los medios de producción tienden a disolverse en la “*socialidad consciente*”.

Ya el budismo planteaba la necesidad de fomentar en el hombre un impulso por desposeer bienes materiales para aumentar niveles ascéticos y místicos, pero en el caso de Holloway tiene una función de experimentación subversiva contra el capital y su forma de existencia. Habría que hacer notar que esta forma de vivir implica necesariamente una serie de actos creativos que terminen contra el trabajo alienado, ahora se tiene los medios electrónicos para hacer esta lucha. El desarrollo de las comunicaciones, como la telefonía celular o Internet, pueden ser herramientas políticas que ayuden a las masas para su liberación. Los movimientos subversivos del futuro, desde la perspectiva de Holloway, serán movimientos donde el papel de líder o caudillo será absorbido por las masas y más que héroes habrá grupos comprometidos con diversas causas, las cuales formaran redes organizadas en base a los avances de la tecnología.

De tal modo que el significado de la revolución en el siglo XXI será:

“(…) la transformación de la vida común, cotidiana y es ciertamente de esa vida común y ordinaria que la revolución debe surgir (...) La revolución sólo es concebible si comenzamos a partir del supuesto de que ser un revolucionario es un asunto muy común, muy habitual, de que todos somos revolucionarios aunque en formas muy contradictorias, fetichizadas, reprimidas (...)”<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Thoreau Henry David, *Walden*, Editado UNAM, México, 1996.

<sup>80</sup> Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002, p. 303.

Una comunidad tiene en mente Holloway cuando nos habla de revolución: las comunidades autónomas zapatistas en Chiapas. Su búsqueda por la dignidad e identidad perdida está dentro del concepto del *poder-hacer* y *poder-crear*. Es lo que llama Holloway una *anti-política*, es decir es el no reconocimiento a los parámetros y pautas previamente establecidos para encausar las luchas de manera tradicional y que a fin de cuentas resulten muy poco o nada efectivas. Es la búsqueda de una nueva forma de hacer política sin el reconocimiento de las instituciones del Estado pero basado en los intereses reales de los directamente afectados.

Finalmente, Holloway concluye que no hay recetas para *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, en tal caso la lucha por liberar el trabajo del capital tendrá infinitas formas de acuerdo al tiempo y lugar específico, lo que sí queda claro es que lo peor que se puede hacer es no hacer nada.

## **20. Segunda parte**

### **-Comentarios a la obra de Holloway**

Esta ahora hemos expuesto las principales tesis de Holloway a lo que se refiere a las revoluciones contemporáneas en el mundo capitalista contenidas en su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Después de su publicación en el año 2003 dicho libro causó una gran polémica en el ámbito intelectual de la izquierda latinoamericana, ya que buena parte de los pensadores iniciaron una serie de comentarios para refutar o aplaudir dicha obra. Nos parece de suma importancia hacer un recuento de la crítica vertida contra Holloway, ya que el tema que expone es de gran importancia para la conformación de los Estados contemporáneos.

La reforma o revolución son temas que se tocan prácticamente todos los días en la prensa nacional e internacional, por esa razón el tema que se expone aquí tiene una actualidad e importancia vital para el futuro de las incipientes democracias que se están gestando en México y en otras partes del mundo.

Asimismo, el tema del poder y la revolución son ya clásicos en la historia de la filosofía occidental, además de todo consideramos que estos temas son de gran interés para los estudiantes de posgrado ya que permiten comprender la profunda crisis política que afecta el país. Por esa razón decidimos estudiar la polémica de cómo orientar los cambios en el Estado. Ya Bakunin y Marx, en el siglo XIX, discutieron sobre la manera conducir una revolución para mejorar las condiciones de vida del proletariado. Hoy en día Holloway ha planteado una postura que involucra una nueva forma de entender y actuar la política, en ese sentido diremos que su propuesta es en si una revolución en el campo de los movimientos de izquierda. Decíamos líneas arriba que esto ha generado muchos comentarios y críticas que no vamos a exponer en su totalidad por el espacio y tiempo estipulado para hacer este trabajo. Estamos plenamente conscientes de que la discusión apenas comienza y nuestra tesis es sólo una pequeña contribución a un tema que nos concierna a todos.

## **21. Crítica a la obra de John Holloway por Octavio Rodríguez Araujo**

Octavio Rodríguez Araujo es conocido en el ámbito académico de México por su famoso libro *La reforma política y los partidos en México*<sup>81</sup>, donde expone la historia de los partidos políticos en los últimos años de poder bajo el control del PRI y termina con el fraude electoral en 1988. En este sentido Rodríguez Araujo ha sido un intelectual de primer nivel siempre preocupado por los cambios en México y en todo el mundo.

El 10 de noviembre de 2002 en el periódico de circulación nacional llamado La Jornada, Rodríguez Araujo expuso un artículo llamado: "Sobre cambiar el mundo sin tomar el poder. Una crítica a Holloway". Donde nos comenta las impresiones que experimento al leer la propuesta política de Holloway. Si bien en palabras del mismo Rodríguez entre Holloway y yo, existe una amistad, eso no imposibilita en manera alguna que no se le pueda criticar o "pasar por alto a un autor (...) que se siente el sumo pontífice al decir, así, sin más, que el desafío revolucionario de comienzos del siglo veintiuno es cambiar el mundo sin tomar el poder. No es una hipótesis, es una afirmación (...)"<sup>82</sup>.

Habría que mencionar que ambos pensadores comparten la idea de un cambio político en el sistema capitalista, de hecho resulta evidente que para cualquier persona con un mínimo de conciencia social y humana es prioritario el reconocimiento de la dignidad entre las personas. Las diferencias comienzan cuando se intenta establecer la manera concreta de cómo realizar el principio de dignidad en la sociedad. Rodríguez Araujo nos dice que Holloway quiere establecer ese principio de dignidad entre las personas mermando el sistema capitalista pero el único problema es que nos dice cómo se va a realizar eso: "a partir de qué y con quién se va a crear esa sociedad basada en el reconocimiento mutuo de la dignidad de las personas"<sup>83</sup>.

La formulación de Holloway podría derivarse del imperativo categórico de Kant que nos dice: "obra de manera de tratar a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio", ya que en mi propio reconocimiento como persona encuentro el reconocimiento de los otros y esto es el fundamento de la dignidad humana. Pero el problema radica en formar un tipo de ciudadano que responda a persona como respondería con los otros, ya que todos queremos ser tratados como fines pero cuando se trata de responderle a otro muy frecuentemente los utilizamos como medios.

El cuestionamiento de Rodríguez Araujo responde a un realismo político y moral que cancela la posibilidad del cambio a partir del simple desconocimiento del poder en el Estado. Para hablar del éxito de la postura de Holloway tendríamos en este caso que formar ciudadanos perfectos y comprometidos con los intereses de la sociedad, que lucharan de manera directa contra el trabajo enajenado y el capital que se produce día a día. En palabras de Rodríguez Araujo:

"Los que John está suponiendo es que unas personas, no enajenadas por las relaciones de producción y de consumo del capitalismo, que no son influenciadas por la televisión, la radio, la escuela ni la familia, ni por tradiciones y usos y costumbres, crearán una sociedad basada en el

---

<sup>81</sup> Rodríguez Araujo Octavio, *La reforma política y los partidos políticos en México*, Editado Siglo XXI, México, 1997.

<sup>82</sup> La Jornada, 10 de noviembre de 2002.

<sup>83</sup> La Jornada, 10 de noviembre de 2002.

reconocimiento mutuo de la dignidad. ¿Y de dónde saldrán esas personas? Es más, ¿dónde están? Quisiéramos conocer ese mundo ideal de personas buenas, honestas, altruistas, solidarias, sin ambiciones personales, desprendidas, bondadosas que crearán esa sociedad o, acaso, ¿serán esas personas comunes y corrientes, con mezquindades y egoísmos, competitivas y gandallas, las que crearán esa sociedad basada en el reconocimiento mutuo de la dignidad?”<sup>84</sup>

Lo que parece tener en mente Holloway es el ideal anarquista de una sociedad perfecta donde las relaciones entre los hombres se dan de manera honesta y desinteresada como lo teoriza Kropotkin en su libro *La conquista del pan* o como la descripción de la sociedad anarquista en Cataluña de Orwell durante la Guerra Civil Española en 1936:

“Casi todos los edificios, cualquiera que fuera su tamaño, estaban en manos de los trabajadores y cubiertos con banderas rojas o con la bandera roja y negra de los anarquistas; las paredes ostentaban la hoz y el martillo en las iniciales de los partidos revolucionarios; casi todos los templos habían sido destruidos y sus imágenes quemadas (...) En toda tienda y en todo café se veían letreros que proclamaban su nueva condición de servicios socializados; hasta los limpiabotas habían sido colectivizados y sus cajas estaban pintadas de rojo y negro. Camareros y dependientes miraban al cliente cara a cara y lo trataban como a un igual. Las formas serviles e incluso ceremoniosas del lenguaje habían desaparecido. Nadie decía señor, o don y tampoco usted; todos se trataban de ‘camarada’ y ‘tú’ y decían ¡Salud! En lugar buenos días (...) Esto resultaba extraño y conmovedor. En todo esto había mucho que yo no comprendía y que, e, cierto sentido, incluso no me gustaba, pero reconocí de inmediato la existencia de un estado de cosas por el que valía la pena luchar (...)”<sup>85</sup>

El problema desde el punto de vista de Rodríguez Araujo es que si la lógica Holloway cuestiona la existencia del poder como tal, tendría entonces también que cuestionar la existencia de la misma sociedad. En tal caso, la revolución se centraría no sólo en el sujeto que se opone a una forma de explotación sino también a la misma estructura del Estado con sus códigos, jerarquías e instituciones. Holloway, desde esta perspectiva, reduce la revolución a un asunto de toma de conciencia ante la injusticia que ocurre todos los días en el mundo, pero ¿está la gente realmente preparada para asumir esa toma de conciencia? en palabras de Rodríguez Araujo: “como si todo el mundo estuviera en sus cables y no fuera capaz de matar o robar por comida, agua o simplemente por defenderse de otros”<sup>86</sup>.

El problema, al parecer, se reduce a educar a un tipo de ciudadano capaz de responder al mundo actual, pero pasemos la respuesta que ofrece Holloway a Rodríguez Araujo.

## 22. Defensa de Holloway contra Rodríguez Araujo

En resumen, Rodríguez Araujo critica la postura de Holloway, de cambiar el mundo sin tomar el poder, por las siguientes razones: 1) no lo formula como una simple posibilidad en el ámbito de los cambios en la sociedad, sino que lo plantea como una afirmación estratégica de dicho cambio; 2) parte del supuesto que existe un tipo de sujetos capaces de efectuar los cambios y que

---

<sup>84</sup> La Jornada, 10 de noviembre de 2002.

<sup>85</sup> Orwell George, *Homenaje a Cataluña*, Ed. Diario El País, S. L. 2003, p. 5.

<sup>86</sup> La Jornada, 10 de noviembre de 2002.

estos transformen a la sociedad en su conjunto; y 3) la posición de Holloway queda como una postura poco realista y efectiva en los términos como se encuentra la política hoy en día.

La respuesta de Holloway a Rodríguez Araujo sólo tardó 4 días y por el mismo medio expuso un artículo que llamó: "El realismo irreal de Rodríguez Araujo", donde expone su propia defensa a los comentarios críticos de Rodríguez Araujo. En este artículo nos explica que la idea de cambiar el mundo sin tomar el poder en realidad es algo que está ocurriendo hoy en día en diversas partes del mundo. El levantamiento del zapatismo en 1994 abrió la posibilidad de pensar en otros términos de hacer política y de cambiar las cosas. Así los movimientos anticapitalistas, por todo el mundo, conocidos como *globalifóbicos* y la reciente lucha que se originó en Argentina donde se buscan cambios radicales sin recurrir a las instituciones tradicionales como los partidos políticos son la prueba de que una gran parte de la población está buscando cambiar el mundo sin tomar el poder.

Según Holloway esto responde a la imposibilidad de realizar un cambio radical a través de los mecanismos que ha establecido el mismo sistema. Los partidos políticos y por lo tanto vía parlamentaria han demostrado su fracaso para efectuar una revolución política-social. De ahí que miles de personas busquen otras alternativas para tener presencia en las decisiones que se toman en los gobiernos.

El problema de Rodríguez Araujo, desde la perspectiva de Holloway, es que al preguntarse sobre la propuesta de cambiar el mundo sin tomar el poder tiende a reducir la pregunta sólo a dos formulas: 1) conservadora y 2) revolucionaria. Ambas, desde la visión de Rodríguez Araujo, irreales e impracticables: la primera porque ya existen los mecanismos políticos para los cambios en el Estado vía la representación popular y la segunda porque se necesitaría formar un partido revolucionario que desde la toma del poder realice los cambios.

Desde la visión de Holloway esto implica un reduccionismo del problema que más que ofrecer soluciones al cambio lo estanca en una dinámica institucional que hasta la fecha no ha conseguido nada.

Pero entonces ¿Qué propone Holloway ante la crítica de Rodríguez Araujo? Lo que nos dice es que es necesario no reducir el problema ya que existen innumerables formas de oponerse al capitalismo que es indispensable fomentar. En sus propias palabras nos dice:

"(...) los únicos sujetos posibles de una revolución no son los héroes puros de la tradición gloriosa de la Revolución, sino simplemente estas 'personas comunes y corrientes' tan despreciadas por Octavio: personas comunes y corrientes, como yo, como él."<sup>87</sup>

En tal caso, la idea de una vanguardia para impulsar un cambio en la sociedad es sustituido por Holloway por lo que él mismo llama: "personas comunes y corrientes" o lo que Antonio Negri llamará como multitud. Habría que decir que la idea de cambiar el mundo sin tomar el poder responde a toda una serie de estudios y análisis del capitalismo contemporáneo hecho por intelectuales ubicados en la izquierda con cierta influencia anarquista como Hardt y Negri de los cuales Atilio A. Boron, sociólogo argentino, nos hace un

---

<sup>87</sup> La Jornada, 14 de noviembre de 2002.

penetrante crítica respecto a sus posturas, incluyendo desde luego al mismo Holloway.

De tal modo que consideramos que el libro de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* tiene una fuerte influencia del libro de *Imperio*, por lo cual pasaremos a analizar de manera breve las tesis principales de éste para su posterior crítica a partir de las tesis de Boron.

### 23. Hardt, Negri y Holloway

*Imperio*<sup>88</sup> fue publicada durante 2002, un año después aparecería *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, en esta obra Hardt y Negri nos presenta un análisis del mundo contemporáneo que nos lleva a pensar que efectivamente se puede cambiar el mundo sin tomar el poder. Desde esta perspectiva Hardt y Negri nos muestran al *Imperio* como el resultado de un nuevo orden mundial donde el vencedor es el sistema capitalista. Así, la primera parte de *Imperio*<sup>89</sup> nos presenta como se consolida este nuevo orden sobre la fuerza del libre mercado y el uso de la fuerza utilizada como un medio para alcanzar la paz y la justicia. Los autores nos dicen que se ha pasado de una *sociedad disciplinaria a una de sociedad de control*<sup>90</sup>, lo que provoca que las personas interioricen formas específicas de conducta para el sostenimiento y reproducción del mismo sistema, en una palabra se ha creado un *bio-poder*<sup>91</sup>.

Dentro del *bio-poder* encontramos la *bio-política* donde el ejercicio de la autoridad somete a los cuerpos, así como a las conciencias, para el ejercicio ordenado del sistema político y económico. Este proceso asume la forma de acumulación monetaria como la expresión más alta que se utiliza como guía para el sostenimiento de la misma vida. Así, se interioriza la lógica capitalista, como forma de vida, que somete a los cuerpos de millones de personas en la necesidad de acumular dinero para el consumo que se ofrece en el mercado. Sin este proceso simplemente la vida no existe y la estructuración del sistema de poder corresponde a esta lógica que organiza y controla el proceso. Aparecen, entonces, nuevas formas de intervención en los asuntos públicos pero sólo bajo términos de intervención ético-político como las Organizaciones No Gubernamentales (ONG). De tal modo que Hardt y Negri sostienen que una de las formas que utiliza el imperio para su sostenimiento es “enemistar a las masas del globo, dividir las en campos opuestos o, en realidad, en una miríada de partes en conflicto”<sup>92</sup>, con el objeto de desubicar el centro de autoridad y mando: divide y vencerás.

De tal modo que la izquierda contemporánea enfoca sus luchas a partir de la defensa de campos cerrados y locales. La construcción de barreras que contengan la desmedida penetración del capital y la preservación de ámbitos de vida autóctonos y locales conservando tradiciones y culturas al margen de la lógica capitalista. Una de las tesis principales de la obra de Hardt y Negri es

---

<sup>88</sup> Hardt A. y Negri A. *Imperio*, Editorial Paidós SAICF, Buenos Aires, 2002.

<sup>89</sup> La constitución política del presente.

<sup>90</sup> Hardt y Negri retoman la tesis de Foucault que si bien formula expresamente este último se deriva de sus propios estudios.

<sup>91</sup> Por bio-poder entienden una situación donde la reproducción de la vida esta condicionada a un poder coercitivo.

<sup>92</sup> Hardt A. y Negri A. *Imperio*, Editorial Paidós SAICF, Buenos Aires, 2002, p. 55.

precisamente esta nueva forma de enfocar la lucha política en sus propias palabras dicen:

“Lo que aparece aquí no es una nueva racionalidad; se trata de un nuevo panorama de diferentes actos racionales: un horizonte de actividades, resistencias, voluntades y deseos que repudian el orden hegemónico, proponen líneas de fuga y forjan itinerarios constitutivos alternativos. Este sustrato real, abierto a la crítica, examinando por el enfoque ético-político, representa el referente ontológico real de la filosofía o, mejor dicho, el campo propicio para una filosofía de la liberación”<sup>93</sup>

Cambiar el mundo sin tomar el poder es parte de esta nueva forma de resistencia contra un orden hegemónico que parte de un enfoque ético-político, Holloway diría de rescate de la dignidad, que pretende construir una filosofía de la liberación en los diferentes campos que atraviesa la vida del hombre contemporáneo. Así, la conformación del *Imperio* es vista como una respuesta a esta lucha que se ejerce contra la hegemonía de unos cuantos, de tal modo que las condiciones de existencia y de miseria que se les imponen a millones de personas también determinan la reconstrucción del mismo *Imperio*.

Las formas de lucha han cambiado, así vemos ahora una gran cantidad de movimientos más bien locales que responden a un sinfín de causas. Por lo que las viejas formas, donde los partidos agrupaban una gran cantidad de intereses conformando partidos masivos, han pasado a un creciente número de agrupaciones independientes que se extienden por todo el espectro del orden estatal.

Desde esta perspectiva movimientos como los de: “Pekín, Los Ángeles, Nablus, Chiapas, París, Seúl (...)”<sup>94</sup>, son significativos de las nuevas formas que asume la izquierda política contra el *Imperio*. Son movimientos atípicos en el sentido tradicional de la política de izquierda, que más que luchar contra el tirano, cuestionan un orden que establece una tiranía permanente en varios órdenes de la vida. El movimiento de Seattle en noviembre 1999 impulsaba así una nueva manera de pensar y hacer la política contra el *Imperio*, donde la cuestión estratégica y táctica rompía los viejos paradigmas impulsados por la izquierda tradicional.

La segunda parte de *Imperio*<sup>95</sup> es de gran importancia ya que nos establece el papel que juegan actualmente las instituciones y de manera general el Estado en la reconstrucción del orden político y económico. Después de explicarnos, de manera muy breve, la historia de la soberanía europea, Hardt y Negri, nos exponen su idea de lo que entienden por soberanía en la modernidad. Esta idea tiene, desde esta perspectiva, dos implicaciones importantes: una la trascendencia y otra la representación<sup>96</sup>. Aunque ambas parecen excluirse la una de la otra en el aspecto teórico, en la práctica nos dicen Hardt y Negri que el capitalismo ha sabido adaptarlas a una realidad enmarcada en una democracia representativa. Es decir, existe un poder único y trascendente que es el capital que se encuentra sujeto a un marco representativo en lo político como la democracia. En última instancia lo que se

---

<sup>93</sup> Hardt A. y Negri A. *Imperio*, Editorial Paidós SAICF, Buenos Aires, 2002, p. 60.

<sup>94</sup> Hardt A. y Negri A. *Imperio*, Editorial Paidós SAICF, Buenos Aires, 2002, p. 67.

<sup>95</sup> Las transiciones de la soberanía

<sup>96</sup> Hardt A. y Negri A. *Imperio*, Editorial Paidós SAICF, Buenos Aires, 2002, p. 89.

está buscando es un Estado mínimo que haga coincidir el interés individual con el interés público.

En tal caso es con Hegel, según los autores, donde encontramos la síntesis política-económica de soberanía-capitalismo. Es aquí cuando el Estado cobra una importancia fundamental para la realización de los cambios en materia política y económica, al respecto nos dicen:

“Los ordenamientos de la disciplina ya habían comenzado a cobrar forma en la edad clásica, pero sólo en la modernidad el diagrama disciplinario llega a ser el diagrama de la administración misma. Durante toda esta transformación, la administración hace un esfuerzo continuo, amplio e incansable para lograr que el Estado se introduzca cada vez más íntimamente en la realidad social a fin de producir y ordenar el trabajo social.”<sup>97</sup>

Nos parece que esta penetración del Estado en el ordenamiento social para su posterior crisis y decadencia es una de las tesis principales de *Imperio*. A partir de esto podemos explicar el concepto pueblo como una construcción que se origina desde el mismo concepto de soberanía, que en opinión de los autores debe ser ya superado por el de multitud. Ya que este último implica un grado independencia y de liberación respecto al poder del capital que el concepto de pueblo no tiene. La crítica que posteriormente expondremos a partir de la obra de Boron recalcará este punto de *Imperio*, pero por ahora expliquemos un poco más sobre la crisis y decadencia del Estado que desde nuestro punto de vista resulta fundamental para conocer la propuesta de Holloway.

El paso del imperialismo al imperio lo explican como un evolución del capitalismo expansionista donde los Estados-nación resuelven de gran medida la lucha de clases. Expliquemos este fenómeno un poco más detalladamente: Lenin expuso que el imperialismo era la fase donde los monopolios económicos se expandían por los Estados-nación para obtener un margen alto de rendimiento. Esto era un proceso que implicaba un reajuste de la lucha de clases en los Estados y un predominio de los países desarrollados sobre los periféricos. De tal modo que tenemos un nuevo tipo de Estado imperialista donde los monopolios explotan el capital de los países atrasados para mantener una hegemonía mundial. El tránsito del Estado-nación al Estado-imperialista se efectúa mediante la invención de nuevos consensos populares transformando la soberanía popular en una nueva serie de prácticas políticas donde se mantenía el desarrollo del capital como tal.

Para tener claro el tránsito del Estado-nación, al Estado-imperialista y finalmente para llegar al imperio, tenemos -desde la perspectiva de los autores- que recalcar el papel de la lucha de clases. El capitalismo imperialista se consolida en imperio sólo cuando logra identificar la lógica del capitalismo a la lucha de clases en el Estado. Es este momento cuando el Estado y el sistema de reproducción capitalista llegan a confundirse. De tal modo que las condiciones actuales de vida se caracterizan por esta orientación de las instituciones públicas, donde su capacidad de mediación ante los conflictos económicos se ve reducida para pasar directamente a la confrontación con la multitud.

Hardt y Negri lo explican de la siguiente forma:

---

<sup>97</sup> Hardt A. y Negri A. *Imperio*, Editorial Paidós SAICF, Buenos Aires, 2002, p. 93.

“Al haber alcanzado el nivel global, el desarrollo capitalista se encontró directamente enfrentado cara a cara con la multitud, sin ninguna mediación. De ahí que se evaporara la dialéctica, la ciencia del límite y su organización. La lucha de clases, al impulsar la abolición del Estado-nación y traspasar así las barreras impuestas por éste, propone la constitución del imperio como sitio del análisis y del conflicto. Sin aquella barrera, se abre pues por completo la situación de lucha. El capital y el trabajo se oponen de manera directa antagónica. Y ésta es la condición fundamental de toda teoría política del comunismo”<sup>98</sup>

Es aquí donde el análisis de Holloway cobra sentido en cuanto el *poder-hacer* de la multitud que se encuentra directamente enfrentada con su trabajo y el capital. Las condiciones actuales de lucha como no encuentran mediaciones vía instituciones del Estado encuentra la manera directa de establecer un tipo de estrategia que permita oponerse a unas condiciones de vida según la lógica del capital. En este respecto Atilio Boron criticará este marco conceptual lo que lo llevará a cuestionar la posibilidad de que efectivamente se puede cambiar el mundo sin tomar el poder, ya que nos dirá que se parte de supuestos falsos. De tal modo que la conclusión de Hardt, Negri y Holloway es precipitada.

## 24. Crítica de Atilio A. Boron a Hardt, Negri y Holloway

Boron en su libro *Imperio & Imperialismo*<sup>99</sup>, nos expone la crítica a la obra de Hardt y Negri que como mencionamos anteriormente, resulta de gran importancia para la obra de Holloway. Parece necesario decir que el libro de *Imperio* ha sido calificado como el manifiesto comunista del siglo XXI, de igual modo diremos que la obra de Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, ha resultado ser uno de los libros más reveladores de los últimos años en lo que concierne al pensamiento de izquierda en Latinoamérica y en general en el mundo entero. Pero empecemos con la crítica que le propina Boron a la obra de Hardt y Negri para posteriormente ubicar esta crítica a la postura de Holloway.

Como inicio de la crítica de Boron contra Hardt y Negri diremos que una obra como *Imperio* tiene varias tesis de relevancia en lo que corresponde a la evolución del capitalismo, así como varias orientaciones teóricas para contrarrestar sus efectos negativos en lo que ellos llaman la *multitud*. Por cuestiones de tiempo y de espacio no abarcaremos todas las tesis de la obra, sino sólo las que consideramos como más relevantes a la postura de Holloway, las cuales podremos reducir a dos tres análisis que muestran la evolución del sistema como a la crítica del mismo. Lo que significa que expondremos un enfoque de cómo entienden los autores la realidad, y desde su perspectiva, de cómo deberían ser las cosas.

En nuestra opinión la tesis central de la obra de Hardt y Negri es la idea de que el Estado-nación ha pasado de un imperialismo para llegar a un imperio. Donde las consecuencias de esto es la disminución de la capacidad del Estado para orientar los cambios en la política, economía y sociedad. Desde los análisis de Boron esto es un terrible error de interpretación de la realidad que puede derivar en una postura como la de Holloway.

---

<sup>98</sup> Hardt A. y Negri A. *Imperio*, Editorial Paidós SAICF, Buenos Aires, 2002, p. 222.

<sup>99</sup> Boron Atilio, *Imperio & Imperialismo*, Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri, Editorial Itaca, México, 2003.

Pero antes de hablar de lleno sobre el tema del supuesto fin del Estado, nos gustaría mencionar el inicio del libro de Boron donde recrimina a Hardt y Negri su miope visión de la filosofía política internacional y de las escasísimas referencias a estudios sobre el imperialismo por pensadores latinoamericanos. De tal modo que Boron llama a su primer capítulo del libro: "Sobre perspectivas, horizontes de visibilidad y puntos ciegos". Aquí nos parece importante resaltar el hecho de que el lugar y el tiempo donde se ejerce el pensamiento es trascendental, ya que existe una relación muy estrecha entre la realidad y la forma de vida que condicionan en gran parte el tipo de reflexión que se produzca. Es decir, no es lo mismo hacer filosofía desde Europa para el mundo que hacer filosofía desde Latinoamérica para el mundo. Las condiciones de vida en ambos lugares son distintas y por tanto condicionan la visión del mundo. Sería muy difícil afirmar cual de las dos visiones es más exacta o verdadera, sin embargo nos parece que la visión latinoamericana es más universal ya que contiene un acercamiento más estrecho de ambas realidades. En tal caso sería injusto calificar de igual modo a Hardt y Negri respecto a Holloway ya que este último ha tenido un acercamiento a la cultura e idiosincrasia latinoamericana en al menos los últimos 15 años. Lo que le ha proporcionado una visión muy amplia sobre los problemas latinoamericanos desde un marco teórico europeo, de tal modo que el movimiento zapatista al que hace constante referencia es interpretado desde ideologías de la cultura crítica que se desarrolló en Europa.

Pero continuemos con la postura de Hardt y Negri en lo que respecta al fin del Estado. Si efectivamente vivimos en un mundo donde el Estado no tiene fuerza para orientar los cambios en la política y la economía, ya que la dirigencia la ha asumido una especie de burguesía internacional, entonces la lucha ejercida contra lo que suele llamarse *contradicciones del capitalismo* estará a cargo de una multitud amorfa de ciudadanos que impulsaran cambiar el mundo sin tomar el poder. La pregunta obligada será ¿Por qué cambiar el mundo sin tomar el poder? Y contestaremos que tomar el poder significará apoderarse de las instituciones del Estado y como precisamente es el Estado quien ya no tiene el poder resulta absurdo tomar algo que ya no se tiene. Pero entonces se preguntará ¿Dónde está el poder actualmente? Y como decíamos líneas arriba el poder está en una especie de burguesía internacional que impone una lógica de vida que funciona para la reproducción y control del mismo sistema capitalista, entonces desde la visión de Holloway es necesario oponerse y resistir a esa lógica de vida.

La argumentación de Holloway respecto a que se ha probado que a lo largo del siglo XX las luchas políticas que se guiaron en torno a la toma del poder estatal, para desde ahí producir un cambio, fracasaron de manera estrepitosa parece seguir la línea de argumentación de Hardt y Negri. Para los cuales el Estado, hoy en día, ha perdido toda fuerza para conducir los cambios en la política y la economía. Boron, por su parte, muestra lo contrario y nos dice que el Estado se ha convertido en instrumento por excelencia para impulsar el imperialismo. En tal caso, si Holloway plantea cambiar el mundo sin tomar el poder estaría partiendo de un supuesto falso, desde la perspectiva de Boron, ya que para realizar este cambio habría que dar por sentado que las instituciones del Estado están en crisis y por lo tanto son incapaces de realizar cualquier tipo de transformación para las mayorías empobrecidas. Pero, según Boron, la mencionada decadencia del Estado no es más que una falacia que se

ha manejado como estrategia política e ideológica para introducir el neoliberalismo en el orden internacional.

Veamos la argumentación de Boron al respecto. En primer lugar nos dice que la fundamentación de un supuesto imperio, por parte de Hardt y Negri, resulta de una “desconcertante” afirmación, que dice que esta nueva fase del capitalismo es la respuesta a la presencia de la multitud que lleva consigo todo un potencial de liberación. En sus propias palabras nos dice:

“Contrariamente a las interpretaciones más corrientes en el seno de la izquierda, según H&N el imperio no sería la creación de una coalición mundial de los capitalistas hegemónizada por la burguesía estadounidense, sino la respuesta -¿definitiva?- del capitalismo ante las luchas de clases contra las formas contemporáneas de dominación y opresión alimentadas por el deseo de liberación”<sup>100</sup>.

Afirmación que resulta sorprendente por varias razones, primero porque supone cierta presencia de la lucha de clases a nivel internacional, así como la fuerza del proletariado para efectuar un cambio profundo en la sociedad; segundo porque supone que la formación del imperio es la respuesta a esta “amenaza” encabezada por la multitud, es decir una especie de grupos subversivos sin una dirección clara que se oponen de manera abierta al capitalismo. Nos parece que la esperanza en un mundo mejor es algo que debe estar siempre presente en la sociedad, pero para que está esperanza sea factible es indispensable trabajar al respecto para poder efectuarla. Y desafortunadamente no vemos los signos de cambio en eso que llaman multitud como para poder cambiar el mundo. La política y ideología, en estos momentos, se encuentran en grado de inactividad que la lucha de clases parece haberse eclipsado y el poder de la mediocracia distorsiona a tal grado la realidad que efectuar un análisis objetivo de la situación actual resulta en ejercicio sólo para intelectuales. Lo que se suele denominar como sociedad civil se encuentra en grado tal de atomización que se fuerza para realizar una transformación radical en la sociedad se encuentra a nuestra manera de ver muy lejano de lo que nos presenta Hardt y Negri.

Pero la crítica central de *Imperio*, desde la visión de Boron, es la supuesta decadencia del Estado. Para hablar de esto analizaremos dos planos que se mezclan y la a la larga llegan a fusionarse y confundirse: la política y la economía. En el primer aspecto el análisis de Hardt y Negri se centra en la teoría del poder desarrollada por Michel Foucault. Para Boron, como para Noam Chomsky, la teoría del poder de Foucault no aporta mucho a los procesos de dominación y control que se ejercen en el Estado. El mismo Boron nos dice que lo que pretenden explicar Hardt y Negri, como fundamento en la obra de Foucault, ya ha sido explicado por Platón y Tocqueville al respecto nos cita a este último:

“Cadenas y verdugos, esos eran los instrumentos que empleaban antaño la tiranía; pero en nuestros días la civilización ha perfeccionado hasta el despotismo, que parecía no tener ya nada que aprender (...) para llegar al alma, hería groseramente el cuerpo; y el alma, escapando de sus golpes, se elevaba gloriosamente por encima de él”<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Boron Atilio, *Imperio & Imperialismo*, Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri, Editorial Itaca, México, 2003, p. 26.

<sup>101</sup> De Tocqueville A. *La democracia en América*, Editado FCE, México, 1957, p. 261

De tal modo, que la idea de que la vida se ha convertido en un objeto de poder no es nada nuevo y por tanto en la obra de Foucault como en la de Hardt y Negri “de ninguna manera puede decirse que nos encontramos en presencia de una innovación teórica fundamental”<sup>102</sup>. Pero si no encontramos una aportación muy significativa en la teoría del poder de hoy día, cabe preguntar ¿cómo ejerce el poder actualmente el Estado? Para Hardt y Negri el tirano es ubicuo y por lo tanto las luchas se hacen incomunicables para Boron por su parte el enemigo es la burguesía internacional que toma las instituciones del Estado para sus propios fines. Lo que encontramos en *Imperio*, según Boron, es la confianza ciega en una multitud que efectuara los grandes cambios.

Desde el aspecto de la economía diremos que Boron califica como candidos a los autores de *Imperio* por su completa incompreensión de los mercados mundiales. Para ellos el Estado-nación está completamente supeditado a los intereses de las grandes corporaciones, de hecho mencionan que han logrado unificar sus prioridades ambas instituciones, pero la realidad muestra que los gobiernos de los países desarrollados se encuentran en plena expansión del imperialismo impulsando a sus empresas con políticas proteccionistas, con estímulos fiscales y con inversión directa. Al respecto Boron nos dice:

“La retórica de la globalización neoliberal no alcanza a disimular el hecho de que 96% de esas doscientas empresas globales y transnacionales tienen sus casas matrices en ocho países, están legalmente inscritas en los registros de sociedades anónimas de ocho países del capitalismo metropolitano”<sup>103</sup>.

De tal modo, que la competencia y el libre mercado no es más que un mito que se ha generado desde Washington para el sometimiento de los países periféricos. Estas políticas se enmarcan dentro de la lógica del posmodernismo que exalta lo instantáneo, lo efímero, el culto a lo individual y el consumo para la satisfacción de los deseos. También se pretende una cierta apertura e inclusión de diversos aspectos de la vida, pero el sexismo, el racismo, la homofobia y desde luego la explotación y la pobreza siguen siendo prácticas comunes en todo el mundo. Indudablemente existe una relación muy estrecha entre el Estado y el capital pero desde los análisis de Boron no se sostiene que las instituciones del Estado estén en decadencia. Más bien se han adaptado para un mejor desarrollo del capitalismo, en su etapa imperialista, eclipsando la lucha de clases o ubicándola en movimientos fragmentarios sin una estrategia clara y coherente para la transformación de la realidad.

Boron otorga el beneficio de la duda y plantea la siguiente interrogante:

“Supongamos por un momento que damos por válido este argumento. En tal caso, no sólo deberíamos resignarnos a contemplar la ineluctable decadencia del Estado-nación sino también la del orden democrático producto de siglos de luchas populares que inevitablemente

---

<sup>102</sup> Boron Atilio, *Imperio & Imperialismo*, Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri, Editorial Itaca, México, 2003, p. 26.

<sup>103</sup> Boron Atilio, *Imperio & Imperialismo*, Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri, Editorial Itaca, México, 2003, p. 48.

reposa sobre la estructura estatal. H&N no se explayan sobre este tema de capital importancia. ¿Tal vez no lo hacen porque suponen, erróneamente, que es posible “democratizar” los mercados o una sociedad civil estructuralmente dividida en clases? Sabemos que esto no es posible (...) ¿Cuál es la salida entonces?<sup>104</sup>.

Si la visión de un Estado-nación en crisis es un error entonces qué nos queda. Se puede ¿cambiar el mundo sin tomar el poder? En tal caso, lo que nos está proponiendo Holloway es una lucha no por la toma del poder sino contra el poder mismo. Es decir, un mundo donde las relaciones de mando y obediencia sean innecesarias, donde el poder resulte más una carga que un beneficio, recordemos una vez más lo que dice Nietzsche en su Zarathustra:

“No haya ni pobres ni ricos: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer? También esas dos cosas resultan demasiado molestas”.<sup>105</sup>

Pero la interrogante sigue en pie: ¿es factible esto? Nótese que no preguntamos ¿cómo se consigue este estado sino si es simplemente posible? Y en tal caso, si no es posible ¿tiene algún sentido reflexionar sobre cosas que no podrán realizarse? Ya Kant en *La paz perpetua* nos plantea la posibilidad de pensar cosas irrealizables en la vida práctica pero que seguir siendo pensadas como referencia de las cosas afines con la naturaleza humana. Es decir, son pensamiento que aunque irrealizables son necesarios porque guían las acciones a un fin que es el perfeccionamiento moral del hombre y por lo tanto son necesarios para vida. Kant en la parte De la garantía de la paz perpetua lo expresa de la siguiente manera:

“La garantía de paz perpetua la hallamos nada menos que en ese gran artista llamado Naturaleza –*natura doedala rerum*–. En su curso mecánico se advierte visiblemente un finalismo que introduce en las disensiones humana, aun contra la voluntad del hombre, armonías y concordia. A esa fuerza componedora la llamamos unas veces azar, si la consideramos como resultado de causas cuyas leyes de acción desconocemos; otras veces providencia, si nos fijamos que ostenta en el curso del mundo, como profunda sabiduría de una causa suprema dirigida a realizar el fin último objetivo de la Humanidad, predeterminando la marcha del universo. No podemos ciertamente conocerla, en pluralidad, por esos artificios de la Naturaleza, ni siquiera inferirla de ellos; pero podemos y debemos pensarla en ellos –como en toda referencia de la forma de las cosas afines en general–, para formar concepto de la posibilidad, por analogía con los actos del arte humano. La representación de su relación y concordancia con el fin que nos prescribe inmediatamente la razón –el fin moral– es una idea que, en sentido teórico, es trascendente; pero en sentido práctico –por ejemplo, con respecto al concepto del deber de la paz perpetua, para utilizar en su favor el mecanismo de la Naturaleza– es dogmática y bien fundada en su realidad.”<sup>106</sup>

La idea de cambiar el mundo sin tomar el poder, y terminar con una serie de relaciones de mando-obediencia en el sistema capitalista, tal vez obedece a este tipo de reflexiones regulativas y de orientación en la vida de los hombres que establecen los filósofos que siguen la línea de la famosa tesis once de Marx en su trabajo sobre Feuerbach. En tal caso, la reflexión adquiere una gran

---

<sup>104</sup> Boron Atilio, Imperio & Imperialismo, Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri, Editorial Itaca, México, 2003, p. 63.

<sup>105</sup> Nietzsche F. Así habló Zarathustra, Editorial Sarpe, Madrid, 1983, p. 33

<sup>106</sup> Kant M. Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua, Ediciones Porrúa S. A. , México 1977

importancia como una orientación de tipo trascendental pero en un sentido práctico resulta poco funcional. Tal vez no sea posible formar un *anti-poder* pero ya el simple hecho de nombrarlo implica una profunda reflexión sobre la explotación y las acciones para contrarrestarlo.

Entonces, la pregunta obligada es ¿si la idea de cambiar el mundo es sólo una idea de orientación, que en la práctica resulta difícilísimo de llevar a la práctica, entonces qué nos queda? La respuesta a estas preguntas las intentaremos contestar desde una corriente filosófica que también mantiene una postura crítica ante el capitalismo así como con la postura de Holloway: la filosofía de la liberación. Desde esta postura encontramos un análisis muy detallado de lo que son las transformaciones en las instituciones del Estado.

## **25. Crítica a la obra de John Holloway, desde la filosofía de liberación**

### **Cómo se hace un cambio político**

Decía Virgilio *ad love principium*<sup>107</sup> y lo más urgente es el cambio. Las preguntas serían ¿por qué? y ¿de qué forma? La respuesta a la primera pregunta parece simple: los acontecimientos en la política y economía, de al menos los últimos treinta años, nos han mostrado una considerable apatía en la participación de los ciudadanos en la toma de decisiones de gobierno<sup>108</sup>, así como un notable incremento en la pobreza en cientos de miles de personas en México y en general en todo el mundo<sup>109</sup>. El neoliberalismo como expresión de la democracia y del libre mercado nos ha dejado la incuestionable idea de cambiar las cosas lo antes posible, para de alguna forma paliar las terribles condiciones de explotación y miseria en la que viven millones de personas. El problema se presenta cuando nos preguntamos ¿cómo hacemos el cambio?

A partir de estas condiciones surgen una serie interrogantes que la izquierda ha intentado responder: ¿cómo se cambia al mundo? ¿qué orientación debe tener dicho cambio? ¿quién lo va hacer? ¿qué medios tienen para hacerlo? En los últimos años la propuesta del filósofo irlandés, radicado ya desde hace varios años en México, John Holloway es simplemente: *cambiar el mundo sin tomar el poder*. Propuesta que ha despertado una gran cantidad de comentarios y críticas por parte de los pensadores más destacados de Latinoamérica.

John Holloway parte en su famoso libro con el grito, como expresión del dolor que el sistema de explotación capitalista impone hoy en día, para posteriormente desarrollar sus conceptos de poder-sobre (*power-over*) y el poder hacer (*power-to-do*), que será el objeto de crítica de la corriente de pensamiento como la filosofía de la liberación.

---

<sup>107</sup> Empieza por lo importante.

<sup>108</sup> Pese a los esfuerzos de organismos como el IFE, la participación en política se limita a unos procesos electorales que en términos reales significan muy poco en la democracia del Estado. La característica más notable en los ciudadanos es la apatía a todo lo que se refiere a lo político.

<sup>109</sup> Según datos del Banco Mundial existen 1400 millones de personas que viven en los países subdesarrollados con 1.25 dólares al día.

## 26. Aportes a la crítica de John Holloway, desde la filosofía de la liberación

La primera objeción que encuentra la filosofía de la liberación, y de manera particular el filósofo Enrique Dussel, a la propuesta de John Holloway de *cambiar el mundo sin tomar el poder*, radica en la mínima conceptualización que desarrolla el mismo Holloway sobre el poder político. Para Enrique Dussel el concepto de poder que construye John Holloway es limitado desde la filosofía, asimismo el concepto de cambio no explica de manera suficiente la dinámica de fuerzas que se desarrollan en el Estado por lo que es más conveniente hablar de transformación. Una tercera objeción que nos plantea la filosofía de la liberación es la necesidad de las instituciones como forma de consolidación de las transformaciones político-económicas, este punto es ignorado por completo por Holloway ya que desde su visión *cuasi-anarquista* la institucionalización de la acción es la forma en que el poder político (*power-over*) se corrompe y se ejerce de manera despótica.

Es resumen: la propuesta de *cambiar el mundo sin tomar el poder* resulta para Enrique Dussel poco factible en la práctica política, aunque reconoce la necesidad de la transformación y de la constante actitud crítica que propone Holloway en el poder-hacer (*power-to-do*) como inicio de crítica a todo sistema en decadencia.

Habría que hacer notar que la crítica desde esta corriente de pensamiento está un poco más allá de las críticas de un Octavio Rodríguez Araujo o un Atilio Borón, ya que la visión de Enrique Dussel no se limita a la mera demostración empírica de la incapacidad de realizar las acciones políticas inmersas en la tesis de Holloway, como puede ser la demostración de la inexistencia de un grupo de ciudadanos organizados que apliquen el poder-hacer en el caso de Rodríguez Araujo; ni tampoco hace demasiado hincapié en la aparente decadencia de las instituciones del Estado, como la crítica que desarrolla Borón contra Negri e indirectamente contra Holloway. Lo que nos está planteando Enrique Dussel es una exégesis del poder que no se había planteado en la historia de la filosofía y que nos presentará una nueva visión de lo que serán las revoluciones en el siglo XXI. La vieja dicotomía planteada por Rosa Luxemburgo en *Reforma o revolución*, queda superada por una posición política que ve en los cambios una transformación parcial o radical que resulta más significativa que las reformas o revoluciones del pasado.

Así, la concepción de poder descansa, desde siglos, en una visión negativa de la política de la cual no sólo es heredero Holloway sino toda la izquierda contemporánea. Por tal motivo, la crítica de Dussel a la tesis de *cambiar el mundo sin tomar el poder* es también un replanteamiento a una concepción del poder que ha permanecido eclipsada durante siglos y donde sólo se contempló al poder como el ejercicio mando-obediencia que se corrompía para el beneficio de unos cuantos.

A continuación expondremos la idea central de poder que aparece en la tesis de *cambiar el mundo sin tomar el poder*, para posteriormente analizarla desde las categorías de la filosofía de la liberación y de esta forma mostrar su crítica y replanteamiento del concepto de poder y de cambio social.

## 27. Planteamiento general de la tesis de Holloway

La argumentación de Holloway para decir que es necesario *cambiar el mundo sin tomar el poder* es simple y lógica no por eso apodíctica. El planteamiento es el siguiente: durante los últimos cien años, tal vez un poco más atrás, las revoluciones políticas se han preocupado por tomar el poder y desde ahí realizar los cambios necesarios para mejorar la condición de vida de los pueblos. La consecuencia de esto ha sido que una vez que se cambia un gobierno por otro, es sólo cuestión de tiempo para que el nuevo poder reanude las viejas prácticas políticas para conservar la estabilidad en nombre de la revolución triunfante. Al respecto Holloway nos dice:

“Lo que ha fallado es la idea de que la revolución significa tomar el poder para abolir el poder. Lo que ahora debemos tratar es la idea mucho más exigente de una superación directa de las relaciones de poder. La única manera en la que hoy puede imaginarse la revolución es como la disolución del poder no como su conquista”<sup>110</sup>

Ante esta situación que parece repetirse una y otra vez a lo largo de la historia, John Holloway llega a preguntarse: ¿y si cambiamos el mundo sin tomar el poder? Cosa que desde esta perspectiva parece razonable y en cierta forma podría verse como la solución para resolver de una vez por todas a los gobiernos despóticos que aparecen en todas partes: la disolución de las distintas formas que asume el poder en el Estado. Cuando el poder se convierte en una relación despótica de mando-obediencia (*power-over*), donde se explota y da muerte a quien produce el capital, es necesario desconocer el poder como tal para fundar una nueva relación de mando-obediencia en el que el mandar se realice obedeciendo a una comunidad (*power-to-do*):

“Que se vayan todos... y que no quede...ni uno solo” ¡Qué sueño! ¡Qué bello sueño! Imaginémoslo: un mundo sin políticos, un mundo sin sus amigos capitalistas, un mundo sin Estado, un mundo sin capital, un mundo sin poder”<sup>111</sup>.

Así es como inicia la tesis de Holloway, como un sueño, en donde no existen relaciones de explotación, donde no existen las instituciones represoras del Estado, donde no existe el poder. Para cabe preguntar ¿si no se toma el poder entonces cómo se cambia el mundo? La respuesta de Holloway está en la acción cotidiana del poder-hacer (*power-to-do*) que más que definirse como un revolución política se identifica con la rebelión constante ante las injusticias del Estado.

Es aquí donde la propuesta de Holloway se acerca al anarquismo contemporáneo del zapatismo en México. Cuando al Subcomandante Marcos se le preguntó si su movimiento era una revolución, dijo que prefería el término de rebeldía ya que éste último no pretende tomar el poder para cambiar las cosas<sup>112</sup>. Holloway hace eco de esta postura zapatista y la eleva como arquetipo para el cambio en el mundo entero.

---

<sup>110</sup> Véase capítulo 3 ¿Más allá del poder? De *Cambiar el mundo sin tomar el poder*.

<sup>111</sup> Véase el prólogo a la edición en español de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*.

<sup>112</sup> La argumentación de Marcos parte de la idea de evitar la reiterada distorsión de los procesos revolucionarios. Según Marcos, un revolucionario se plantea transformar las cosas desde arriba, no desde abajo, al revés del rebelde social. El revolucionario se plantea: vamos a hacer un movimiento, tomo el poder y desde arriba transformo las cosas (...) El rebelde social organiza a las masas y desde abajo va transformando sin tener que plantearse la cuestión de la toma del poder.

De tal modo que John Holloway prefiere el término de rebelde al de revolucionario cuando se trata de cambio social. El acto de tomar el poder para desde ahí realizar un cambio implica poner en práctica viejas tácticas revolucionarias que han probado su fracaso, para poner dos ejemplos mencionaremos los casos de la Revolución Mexicana (1910) y la Rusa (1917).

Para Holloway la clave del problema consiste en evitar que el poder una vez se administra en las instituciones del Estado se corrompa y se convierta en un ejercicio tiránico. La solución que nos ofrece Holloway es una especie de *anti-poder* que merme la toma de decisiones tiránicas o bien que deje sin contenido a la autoridad instituida. La clave son los actos cotidianos de repudio ante las situaciones de injusticia. De este modo no se luchará por la toma de un poder que tiene la facultad de convertir a quien lo toma en un corrupto.

La idea de *cambiar al mundo sin tomar el poder* descansa en la idea de que un acto de rebeldía puede modificar una serie de relaciones de autoridad instituidas. Desde esta visión debemos actuar de tal modo, por insignificante que sea nuestro acto, como si nuestro comportamiento cambiase al mundo entero. El poder-hacer (*power-to-do*) está en el acto cotidiano y no en el poder instituido del Estado. Al parecer toda la propuesta de Holloway descansa sobre lo que Foucault llamó la micro-física y macro-física del poder, según la cual el poder político se encuentra inmerso en diferentes escalas de la vida del ciudadano.

Así por ejemplo, el poder político lo podemos encontrar, en una escala menor, en la escuela en donde se clasifica y divide a los niños para ver quien es apto y disciplinado a la autoridad. De igual modo en el trabajo se distingue quien resulta productivo y quien no. En este sentido lo que ocurre en el aula como micro-física del poder es lo mismo que ocurre en la macro-física del sistema jurídico del Estado: distinguir, clasificar, disciplinar, vigilar y castigar dirá Michel Foucault. El control y el sometimiento de los cuerpos y las almas para la reproducción de unas condiciones de vida impuesta es lo que en la terminología de Holloway se llama el poder-sobre (*power-over*).

La solución de Holloway a este abuso del poder, que puede expresarse en la frase de vigilar y castigar, radica en lo que Foucault llama “micro-física del poder” o para utilizar la categoría del mismo Holloway en el “poder-hacer (*power-to-do*)”, que se despliega a todo lo largo de las relaciones de los hombres en el Estado. En toda relación encontramos autoridad y en toda autoridad es frecuente que encontramos abuso del poder, por lo que la rebeldía constante puede ser el freno que controle y cambie las relaciones de los hombres y por tanto del mundo.

Dos cosas quedan claras de la propuesta de Holloway: primero la importancia que concede a los actos de rebeldía pura para modificar la situación de injusticia que caracteriza el mundo contemporánea y segundo que para cambiar el mundo las instituciones del Estado simplemente no juegan un papel protagónico. A continuación expondremos la crítica que desarrolla la filosofía de la liberación que hará hincapié en la concepción fetichizada del poder que asume Holloway así como en el abandono de las instituciones para promover los cambios sociales.

## **28. Crítica a Holloway desde la filosofía de liberación**

Como mencionamos líneas arriba la tesis de *cambiar el mundo sin tomar el poder* plantea varios problemas desde la perspectiva de la filosofía de la liberación que desarrolla Enrique Dussel. Primero: la idea que tiene de poder Holloway es por completa negativa y limitada; segundo: la posibilidad de un cambio con la adquisición de una simple postura crítica en donde la rebeldía cotidiana puede ejercer un cambio radical en el mundo entero resulta, como veremos, poco factible; y tercero: la ausencia de las instituciones del Estado para promover transformaciones en la vida de los hombres implica una visión miope respecto a las fuerzas políticas. Asimismo antes de entrar a desarrollar la crítica que hace la filosofía de la liberación a la propuesta de Holloway, mencionemos un punto en común en ambas posturas: la corrupción de lo político en el Estado y la urgente necesidad del cambio.

La necesidad de un cambio (llámese: reforma, revolución, rebelión o transformación) es algo en lo que se ha insistido desde hace muchos años. Hablando de la filosofía política prácticamente no existe pensador clásico que no haya tocado el tema. El caso es que los sistemas políticos después de cierto tiempo entran en un proceso de decadencia que los obliga a cambiar para evitar su muerte definitiva. Así, la evolución de un sistema político puede ser un proceso paulatino o bien puede ser un cambio brusco y radical lleno de sangre y violencia. Me parece que una de las metas de la filosofía política es precisamente evitar que el cambio se lleve a cabo de la manera más eficaz y pacíficamente.

De tal modo que el papel de la filosofía política, de manera especialmente acentuada desde el pensamiento del siglo XIX, ha sido la de orientar los cambios en la vida de los hombres de acuerdo a las necesidades y expectativas de un grupo de la población. El problema para el siglo XXI es que la política de los últimos siglos a desgastado de una manera tan rapaz los recursos necesarios para el desenvolvimiento de la vida en el planeta, que de no hacer algo la sobrevivencia puede ser el problema más serio que se haya presentado en la historia. De tal modo que la orientación de los cambios por venir tendrá que responder a una serie de políticas donde se piense en los limitados recursos que el planeta puede ofrecer para una población del futuro.

Por lo que diremos que el criterio de la vida se impone más que nunca en la política de los Estados. El cambio debe de iniciarse como una nueva forma de pensar las cosas, un pensamiento crítico que tenga la pretensión de reorganizar la vida de otra forma, donde el criterio de acción no sea de manera exclusiva el mercado, una vez más la famosa tesis once sobre Feuerbach:

“Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”<sup>113</sup>

Tanto Holloway como la filosofía de liberación, de manera particular Enrique Dussel, responden a esta necesidad de cambio en la política contemporánea. La entropía social se encuentra en todas las instituciones del Estado, desde la familia hasta el gobierno, por lo que la idea de cambiar el mundo ha sido una constante desde que existen los sistemas políticos. La propuesta de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* es un intento por detener la corrupción de la política, sólo que para poder realizar esta tesis se necesitan

---

<sup>113</sup> Marx-Engels, *Ideología alemana; Tesis sobre Feuerbach; Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*; editorial De Cultura Popular, México, 1975, p. 229

ciertas condiciones, que según sus críticos no están del todo desarrolladas. Veamos pues cuáles son estas condiciones.

## 29. El problema del concepto de poder

Para iniciar la crítica a la propuesta de Holloway diremos que es necesario entender el poder de otra forma. No como algo exclusivamente negativo que se tiene cuando se encuentra uno bajo ciertos cargos administrativos del gobierno. El poder es una facultad que se puede ejercer en cualquier momento y bajo cualquier circunstancia o lugar que se ocupe en el Estado. No es cosa exclusiva de los políticos profesionales, ni de funcionarios en la administración del Estado, ni se aplica sólo en los procesos electorales, es necesario entender que el poder no describe únicamente esa relación de mando-obediencia sino que el poder puede despertar aspectos creativos en la organización de la vida comunal.

Así diremos que hay dos formas de entender y practicar el poder: una positiva, como afirmación de la vida, y otra negativa como control y dominación de un grupo. Enrique Dussel pertenece a la primera y John Holloway a la segunda visión. Pero aquí habría que agregar que no sólo Holloway tiene esta visión del poder como algo negativa, casi la totalidad de los filósofos y pensadores de la política de hoy en día tienen una idea negativa del poder, es decir como una relación de mando y obediencia sobre las personas. Esta concepción del poder deriva en la idea de que la revolución es un proceso que quita y pone gobiernos que ejercen el dominio sobre el pueblo, pero se oculta la facultad que tiene el mismo pueblo para crear sus propias organizaciones que reproduzcan la vida comunal.

De tal modo que mientras más poder se tenga es más susceptible a la dominación y corrupción del mismo. La frase: el poder corrompe y el poder total corrompe completamente, parece quedar bien aquí.

Continuando con la línea de pensamiento de Enrique Dussel, a partir de lo que llama modernidad eurocéntrica, seguiremos la visión de 10 filósofos clásicos que tiene la idea del poder negativa como dominación y control de uno sobre los otros. Pese a las diferencias en las posturas políticas, y en las épocas que les tocó vivir, las coincidencias respecto al poder como algo en esencia negativo son notables. Después de lo que fue llamado el “descubrimiento de América” en 1492, la idea que se desarrolló en los pensadores europeos fue la de que el poder era un ejercicio de dominación sobre los grupos que eran cultural, técnica y militarmente inferiores. Sin embargo, la fuerza de las armas no era la única forma de someter y despojar de sus riquezas a los pueblos de América, era necesario fundamentar de manera racional y lógica el sometimiento de un individuo o pueblo sobre los otros. Y así la filosofía política entró al servicio de las clases que pretendían acrecentar sus riquezas e influencia política en la región de ese tiempo.

La idea de poder como dominación se hizo común y el pensador que recurrió a esta visión para la unificación de las provincias en un Estado fuerte fue: Nicolás Maquiavelo (1469-1527) que en su tratado del *Príncipe* nos muestra la forma en que el poder fetichizado se obtiene, ejerce y mantiene para el beneficio del gobernante en turno.

Para el siguiente siglo tendremos a Thomas Hobbes (1588-1679) y su visión negativa del poder y del hombre mismo. Visión trágica de la vida que un

siglo después compartirá Arthur Schopenhauer (1788-1860) para quien la existencia se expresará en la voluntad, como forma del ser en el mundo. Su discípulo Federico Nietzsche (1844-1900) llevará al extremo la idea de voluntad como ejercicio del poder y promoverá la voluntad de poder, donde ya no será suficiente el ser como tal, sino el ser más que otro.

Podría pensarse que la idea de poder como dominación es especialmente atractiva para cierto pensamiento nihilista y de derecha. Sin embargo, también la idea ha sido interpretada por notables pensadores de izquierda como un ejercicio de control de las clases poseedoras de los medios de producción sobre las desposeídas y oprimidas, por lo cual la idea de “tomar el poder” para desde ahí cambiar las condiciones de vida de los oprimidos ha sido una constante en las revoluciones políticas. Bakunin (1814-1876), Trotski (1879-1940) y Lenin (1870-1924) han sido críticos del sistema que han conservado esta idea de poder como expresión del dominio y el resultado fue la fallida Revolución Rusa donde Lenin decía: “todo el poder para los soviets”.

Pero si cierto sector de la izquierda entiende el poder como dominio con mayor razón Max Weber (1864-1920), el llamado Marx de la burguesía, quién desarrolló toda una descripción teórica del poder como dominación y control sobre el pueblo. Martin Heidegger (1889-1976) es quizá uno de los filósofos más importantes del siglo pasado y al igual que los otros comparte la idea de poder como dominación, su polémica en la que estuvo envuelto respecto a la simpatía que mostró por el Partido del Nacional Socialismo Alemán dan una cierta aproximación en torno a su visión del poder político.

Finalmente, mencionaremos al mismo John Holloway (1947- ) para quien el poder es algo negativo, desde el momento mismo en el que nos plantea cambiar el mundo sin hacer uso del mismo. La filosofía de la liberación no negará que el poder se fetichiza y se corrompe en el ejercicio cotidiano de la actuación política. Sin embargo, no negará al poder como fuente de todos los males en el Estado. Para Enrique Dussel el poder no algo que se pueda ignorar o contra-restar, como si se tratase de un objeto o una fuerza opresora, el poder para el filósofo mexicano es una facultad que se tiene siempre y que se ejerce en unas condiciones determinadas como pueden ser la reproducción de la vida en la comunidad:

“El poder político no se toma (como cuando se dice: “¡Intentaremos por una revolución la toma del poder del Estado!”). El poder lo tiene siempre y solamente la comunidad política, el pueblo. Lo tiene siempre aunque sea debilitado, acosado, intimidado, de manera que no pueda expresarse. El que ostenta la pura fuerza, la violencia, el ejercicio del dominio despótico o aparentemente legítimo (como en la descripción del poder en M. Weber), es un poder fetichizado, desnaturalizado, espurio [ 5], que aunque se llame poder consiste por el contrario en una violencia destructora de lo político como tal (...)”<sup>114</sup>

De tal modo que mientras que para John Holloway existe un divorcio entre el gobernante y el gobernado, ya que uno tiene el poder mientras que el otro no tiene nada; para Enrique Dussel el poder siempre ha estado con el gobernado y por lo tanto a fin de cuentas es quien decide. El poder que tiene el gobernante es un poder fetichizado que se puede transformar y poner, como diría Marx, con los pies en la tierra.

En México esta forma de ver el poder, como *potentia*, se tiene contemplado en las leyes. El hecho de que el gobernante administre los

---

<sup>114</sup> Dussel Enrique, *20 tesis de política*, Editorial Siglo XXI, México, 2006, p. 26.

recursos del Estado no lo hace dueño de los mismos. De hecho el artículo 39 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos dice que:

“La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de gobierno”<sup>115</sup>

Pero si el poder radica originalmente en el pueblo cabe preguntar ¿en qué momento se invirtió el orden y se le apoderó al gobernante? La respuesta tiene que ver con lo que Enrique Dussel llama fetichización del poder político. Resultaría extremadamente difícil decir en que momento el poder que otorga el pueblo al gobernante se convierte en uso exclusivo y personal del político. Los dos ejemplos que hemos citado, la Revolución Mexicana (1910) y la Revolución Rusa (1917), sufrieron casi en sus inicios un proceso de descomposición donde el ejercicio del poder lo tomaron los revolucionarios para su uso personal. Es decir, el ejercicio del poder que se ejerció en la administración no fue referente al pueblo que representaban sino que respondía a la ambición personal del político en turno. Cuando ocurre este fenómeno en cualquier ámbito donde se ejerce autoridad (ya sea en la micro-física o macro-física del poder para utilizar la terminología de Foucault), decimos que ese poder se ha fetichizado, Enrique Dussel lo explica de la siguiente forma:

“El fetichismo comienza por el envilecimiento subjetivo del representante singular, que tiene el gusto, el placer, el deseo, la pulsión sádica del ejercicio omnipotente del poder fetichizado sobre los ciudadanos disciplinados y obedientes (...) Ese ejercicio es siempre dominación. Acto del Señor ante el esclavo romano, ante el siervo feudal, ante el ciudadano que soporta este ejercicio despótico del poder estoicamente, cultivando virtudes en esta vida y esperando para la próxima la merecida felicidad (...)”<sup>116</sup>

El poder después de cierto tiempo se fetichiza y se convierte en una actividad autorreferente, por lo tanto el poder ha sido entendido como esa relación mando-obediencia que aparece en el momento en que se corrompe la autoridad. Desde este punto de vista el poder tiene un aspecto exclusivamente negativo, que es donde se detienen la mayor parte de los filósofos, pero la parte del poder como comunidad, como creación y transformación de instituciones queda eclipsado por completo. Así para definir el poder, como lo entiende Enrique Dussel, es necesario situarse en la época de Spinoza:

“(...) una descripción positiva del poder pero partiendo de los ciudadanos singulares de una ciudad proto-burguesa, comercial, y lo haremos siguiendo los pasos de B. Spinoza en algunas de sus descripciones sobre la potencia (...)”<sup>117</sup>.

De tal modo que es desde el exilio de Spinoza, en Amsterdam, cuando escribió su *Tractatus theologico-politicus* es donde encontramos la necesidad de un Estado secular y en donde el clero se subordine a la autoridad civil para que desde la democracia se garantice la libertad de pensamiento y de comercio tan indispensable para la naciente burguesía.

---

<sup>115</sup> Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, Editorial Porrúa, México, 2007. p. 43

<sup>116</sup> Dussel Enrique, *20 tesis de política*, Editorial Siglo XXI, México, 2006, p. 43.

<sup>117</sup> Dussel Enrique, *Política de la liberación, Volumen II Arquitectónica*, Editorial Trota, Madrid, 2009, p. 23

Así para Spinoza la necesidad de que la “sociedad civil” se fortalezca y establezca su autoridad resulta una condición natural de acuerdo al número que representa en el Estado. De tal modo que el pueblo representa la *potentia* (*connatus*) en el Estado y la forma que materializa esta capacidad es mediante la *potesta*. El poder de la comunidad se proporciona su representación institucional. El problema que presenta la propuesta de John Holloway, desde esta visión del poder como ejercicio del pueblo, es que dispersa la fuerza de la comunidad en una serie de actos espontáneos y sin una orientación clara, propia de la rebeldía de los anarquistas. El paso de la *potentia* a la *potesta* es simplemente ignorado. Para el *cuasi-anarquismo* de Holloway la institución siempre será un mal por tanto su propuesta de cambiar al mundo deja fuera toda la serie de mediaciones materiales que organiza el Estado. Al respecto dice:

“La idea de cambiar la sociedad por medio del Estado descansa en el concepto de que el Estado es, o debiera ser, soberano”<sup>118</sup>.

Y para John Holloway, como para Antonio Negri, el Estado no es soberano. Es más está completamente supeditado a los intereses del capital por lo tanto resulta incapaz, desde su visión, utilizarlo como un medio para el cambio. La soberanía del mismo resulta estar por completo bajo el control de las corporaciones transnacionales y por la clase política corrupta que responde sólo a los intereses de estas oligarquías financieras.

Habría que recalcar que el concepto de poder así como el de Estado conservan, en todo momento, un aspecto negativo en John Holloway. Por lo que instituciones como partidos políticos resultan inútiles para efectuar un cambio profundo en la sociedad. Así que décadas de luchas partidarias y legislativas son tiradas a la basura por el pensador irlandés. La estructura política que se ha formado en décadas en torno a las instituciones del Estado, quedan como simples órganos de control y represión sobre la población. Pero cabe la pregunta: ¿es necesario echar por la borda todo ese esfuerzo de cientos o miles de personas que trabajan en torno al Estado? ¿Los métodos de control del Estado, son tan eficaces como para mantener bajo control cualquier tipo de oposición? Porque si así fuera estaríamos en la *anti-utopía* de Huxley en *El mundo feliz* o en la Orwell de *1984*.

Por otra parte, el paso de la *potentia* a la *potesta* está marcado por lo que Enrique Dussel llama: “el consenso racional” y la “factibilidad del poder”.

“La posibilidad de aunar la fuerza ciega de la voluntad es la función propia de la razón práctico-discursiva”<sup>119</sup>

Y la posibilidad de sumar la fuerza del pueblo está en función de capacidad de racionalizar de manera práctica sus necesidades, esto se logra mediante la creación de organizaciones e instituciones políticas factibles:

---

<sup>118</sup> Véase capítulo 3 “¿Más allá del Estado?” de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, p. 34.

<sup>119</sup> Véase tesis 2 “El poder político de la comunidad como *potentia*”, de las 20 tesis de política de Enrique Dussel, Editorial Siglo XXI, México, 2006, p. 24.

“Para poseer la facultad del poder la comunidad debe poder usar mediaciones, técnico-instrumentales o estratégicas, que permitan empíricamente ejercer la dicha voluntad-de-vivir desde el consenso comunitario (o popular).”<sup>120</sup>

Los actos de rebeldía de Holloway son la fuerza ciega que lucha por la justicia y la dignidad de los hombres. Pero para que esta fuerza sea efectiva necesita la organización de la comunidad, o al menos parte de ella, por lo que el consenso racional entre los afectados parece la consecuencia lógica de un grupo de ciudadanos que pretenden transformar su situación por una mejor. La voluntad de uno es importante (acto de rebeldía) pero la voluntad de muchos (poder político) es la fuerza que transforma las instituciones o crea unas nuevas que sirven como medio para el desarrollo y reproducción de la vida.

De tal modo que el concepto de poder para Enrique Dussel es:

“una facultad, una capacidad, que se tiene o no se tiene, pero con precisión nunca se toma”<sup>121</sup>.

Por esa razón insiste Enrique Dussel que la propuesta de John Holloway ha planteado el concepto de poder sólo desde una cara o aspecto del mismo: el negativo. No se puede cambiar el mundo sin tomar el poder por la simple razón de que el poder es una facultad que se tiene en todo momento y no se puede renunciar a ella. Se puede ejercer o dejar de hacerlo pero nunca se toma, ya que no es una cosa material.

Cuando decimos que tomamos el poder nos referimos más bien a las instituciones del Estado, ya que el poder no es un objeto ni un cargo como tal en la administración. Así, “tomar el poder político” según Enrique Dussel es la reorganización de las instituciones que son portadoras de la voluntad de un pueblo, ya que el pueblo es la fuente originaria del poder y por lo tanto no se puede “tomar” asimismo. Como decía lo que se toma es el poder fetichizado que se desarrolla en las instituciones de gobierno. Para John Holloway el poder está todo el tiempo fetichizado, siempre es negativo, por tanto el paso de la *potentia* a la *postesta* nunca se logra. Cuando nos dice:

“Lo que ha fallado es la idea de que la revolución significa tomar el poder para abolir el poder. Lo que ahora debemos tratar es la idea mucho más exigente de una superación directa de las relaciones de poder. La única manera en la que hoy puede imaginarse la revolución es como la disolución del poder no como su conquista”<sup>122</sup>

Este *anti-poder*, o disolución del mismo, como única forma de hacer una revolución política resulta a fin de cuentas en la anulación de la fuerza del mismo pueblo, la expresión de la *potentia* desde la visión de Enrique Dussel. Además de que el *anti-poder* es en sí mismo una forma de poder que se opone al poder fetichizado de las instituciones pero de una forma dispersa, Negri diría en la *multitud*. La disolución del poder fetichizado para cambiar el mundo, resulta en la creación de un *anti-poder* negativo en la organización institucional del Estado.

### 30. El problema de la factibilidad

---

<sup>120</sup> Véase tesis 2 El poder político de la comunidad como *potentia*, de las 20 tesis de política de Enrique Dussel, Editorial Siglo XXI, México, 2006, p. 26.

<sup>121</sup> Dussel Enrique, *20 tesis de política*, Editorial Siglo XXI, México, 2006, p. 29.

<sup>122</sup> Véase Capítulo 3 ¿Más allá del poder? De *Cambiar al mundo sin tomar el poder*, p. 41.

Pero supongamos que realmente se puede *cambiar el mundo sin tomar el poder*, supongamos que cientos de miles de personas en diferentes partes del planeta se organizan para cambiar su vida marcada por la explotación y la miseria que les propicia el sistema capitalista. Esto hecho originaría una serie de preguntas: ¿Cómo se organizarían para que desde su campo de acción realizaran un cambio a escala mundial? ¿Realmente el *anti-poder* puede sostener un cambio en el sistema capitalista? ¿Qué pasaría con las instituciones del Estado? Porque si seguimos el ejemplo del EZLN en los *caracoles*<sup>123</sup> tenemos un modelo alternativo de cambio pero con una limitada propagación a nivel internacional. El filósofo mexicano Luis Villoro ha comentado recientemente:

“No bastan las buenas intenciones (...) Contra los males del capitalismo mundial sólo cabría una resistencia organizada que abriera el camino a un mundo diferente y aun contrario al capitalismo mundial”<sup>124</sup>

Así parece que la propuesta de John Holloway tiene las mejores intenciones para cambiar la injusticia reinante del sistema capitalista. Pero, desafortunadamente, creo que resulta poco factible intentar hacer un cambio mundial a través de simples actos de rebeldía ante la autoridad corrupta. Las instituciones del Estado tienen al día de hoy mucha presencia en la sociedad como ignorarlas en unos cambios tan trascendentes. El mismo John Holloway no tiene muy claro cómo se efectuará esta serie de cambios:

“No puede haber recetas para la organización revolucionaria simplemente porque la organización revolucionaria es una anti-receta”

Y más adelante añade:

“¿Cómo cambiamos el mundo sin tomar el poder? Al final del libro, como al comienzo, no lo sabemos”<sup>125</sup>

Creo que pensar las cosas de otra manera ayuda, pero sin una idea clara del cómo iniciar el cambio institucional me parece que resulta poco factible el cambio que nos propone John Holloway. Entonces, podemos preguntarnos: si la crítica del pensador irlandés resulta muy pertinente al sistema capitalista, donde se nos propone: *cambiar el mundo sin tomar el poder*, pero su propuesta se queda al nivel de una crítica sin aplicación efectiva en todos los campos del Estado ¿entonces qué?

Decía que los comentarios hechos desde la filosofía de la liberación sostenían que la propuesta de Holloway era poco viable hoy en día, y el mismo Enrique Dussel nos insiste en que la propuesta es pertinente y válida sólo en un comienzo de la transformación; pero para que se cambie el mundo como quiere Holloway se necesita algo más que “arrojar el despertador contra la

---

<sup>123</sup> Para Pablo González Casanova el ejemplo de los *caracoles* es un modelo a seguir en la lucha contra el capitalismo, véase artículo del periódico La Jornada del 3 de enero de 2010, El capitalismo llegó a su crisis terminal: González Casanova, p. 3.

<sup>124</sup> Véase artículo del periódico La Jornada del 3 de enero de 2010, El capitalismo llegó a su crisis terminal: González Casanova, p.3.

<sup>125</sup> Véase el capítulo 11 ¿Revolución? De Cambiar el mundo sin tomar el poder pp. 306 y 308.

pared” o “llegar tarde al trabajo”<sup>126</sup>, se necesita una guía que oriente los actos políticos que conformen instituciones para el beneficio de la población:

“Las instituciones en cuanto tales son mediaciones de factibilidad. “Hacen posible” (factibles) usar medios apropiados para cumplir los fines asignados (...)”<sup>127</sup>

Sin las instituciones parece difícil que la propuesta de Holloway pueda prosperar, para *hacer posible lo imposible* o *un mundo donde quepan todos los mundos* se necesita el soporte de una organización institucional que haga posible las luchas en la práctica cotidiana. La última parte de este capítulo estará en torno a la transformación de las instituciones políticas desde la visión de Enrique Dussel.

### **31. La transformación política mediante las instituciones del Estado**

John Holloway no tiene contemplado el tema de la transformación del mundo a través de las instituciones del Estado. He insistido, desde la filosofía de la liberación, que el problema en la postura de Holloway es la limitada idea de poder y la poca factibilidad para la realización de un cambio tan complejo. Sin el apoyo de instituciones políticas todo cambio que se intente hacerse al día de hoy parece poco factible. La razón de esto es la que las masas, o a multitud como la llama Negri, se encuentra completamente dispersa en átomos y por lo tanto no representan ninguna fuerza. El problema, por tanto, se centra más en la transformación de las instituciones que en su desconocimiento.

Pongamos un ejemplo para que quede más claro la importancia de las instituciones en la transformación política: cuando en la década de los sesenta en los Estados Unidos se encontraba la política de segregación racial y se le ordenó a la ciudadana afro-americana Rosa Parks, quien abordó un autobús y se sentó en la parte reservada para los blancos, que pasara a la sección de negros y ella simplemente dijo: no. Se sostuvo en su decisión porque contaba con toda una organización política de fondo que la apoyaba. Sin el apoyo de todos esos grupos políticos su acto de rebeldía hubiera sido estéril.

Ahora supongamos que unas miles de personas en cualquier lugar del mundo deciden poner en práctica los actos de rebeldía que menciona John Holloway (*el power-to-do*), como ausentismo o sabotaje laboral, creo que serían despedidos por sus empresas de inmediato que echarían mano del ejército de reserva que existe en el mercado para contratar a unos nuevos trabajadores y seguir con la producción y explotación de los obreros.

De ahí la importancia de las instituciones del Estado para la filosofía de la liberación, ya que sin estas resulta extremadamente complicado cualquier transformación significativa en la política. Al respecto Enrique Dussel nos dice:

---

<sup>126</sup> Véase el capítulo 10 La realidad material del anti-poder y crisis del capital, donde Holloway enumera una serie de actos tendientes al cambio del mundo: “concebir la revolución, no como la toma del poder, sino como el desarrollo del anti-poder que ya existe como sustancia de la crisis (...) desde arrojar el despertador contra la pared hasta llegar tarde al trabajo, realizar tareas sin esforzarse u otras: ausentismo, sabotaje, luchas por descansos, por el acortamiento de la jornada laboral, por vacaciones más largas, por mejores pensiones, huelgas de todo tipo etcétera” p. 270.

<sup>127</sup> Véase la tesis 8, Las instituciones de las esferas de la legitimidad democrática y de la factibilidad. Igualdad y libertad. La gobernabilidad. De las 20 tesis de política, Editorial Siglo XXI, México, 2006, p. 65.

“(…) por medio de instituciones que permiten que el poder se haga real, empírico, factible, que aparezca en el campo de lo político (como fenómeno) es necesaria, y marca la aparición prístina de la política, siendo al mismo tiempo el peligro supremo como origen de todas las injusticias y dominaciones.”<sup>128</sup>

En realidad el problema es evitar que la autoridad de la institución se vuelva auto-referente en la toma de decisiones, en una palabra que la dirección quede fetichizada. John Holloway no tiene una filosofía de la institución, ya que para él, como para los anarquistas, la organización de la institución es en todo momento un mal. Mientras que para Enrique Dussel la institución es perfectible. De hecho, el pensador mexicano parte de que no existe sistema político perfecto pero siempre existe la posibilidad de que se transforme en base a principios éticos-filosóficos.

Una de las preguntas clave para Enrique Dussel creo que podría ser: ¿cómo evitar que las instituciones políticas entren en un proceso de fetichización? La respuesta involucra tres esferas de organización institucional: a) acciones; b) legitimación; y c) la factibilidad<sup>129</sup>.

Pero antes de explicar las categorías que construye Enrique Dussel hablemos un poco del por qué las instituciones entran en decadencia. Parece un hecho que los Estados y sus instituciones se encuentran en constante cambio. La entropía en la política nos describe una corrupción de los actos y las instituciones que sigue un movimiento de inicio, desarrollo y fin. Ejemplifiquemos con la Revolución Mexicana (1910) y la Revolución Rusa (1917). En ambos movimientos, en sus inicios, existen unos grupos de líderes que asumen el uso de las instituciones públicas para resolver las carencias que sufrían las masas que se encontraban en la miseria. En esta fase se hacen los cambios institucionales consultando al pueblo pero después abandonar esta práctica poco a poco. En una fase posterior ambos grupos forman lo que conocemos como Partido Revolucionario Institucional (PRI) y Partido Comunista (PC) respectivamente. Es aquí cuando se puede observar de manera más clara lo que será el divorcio entre el grupo que administra las instituciones del Estado y el pueblo como tal. Pese a esto el gobierno continúa resolviendo las necesidades del pueblo y el aumento de la burocratización o corrupción se convierte en lo más característico de esta fase.

Es en la última etapa cuando el divorcio se consuma, pese a la retórica de los políticos, y el grupo que administra las instituciones lo hace para su propio beneficio, no hay consulta popular y si la hay se encuentra manipulada y la burocratización así como la corrupción son los rasgos distintivos. El poder se ha fetichizado y el sistema se encuentra en plena decadencia que puede prolongarse por décadas incluso siglos. El problema que se presenta en esta etapa es la de transformar las instituciones ante una resistencia política que goza de los privilegios del uso del poder.

Este hecho de corrupción en las instituciones de gobierno ha tenido básicamente dos interpretaciones distintas y contradictorias. Una contempla una visión negativa del poder, las instituciones y el Estado; y la otra contempla al poder como algo positivo, desde la *potentia*, creativo y constructor de nuevas

---

<sup>128</sup> Véase tesis 3, El poder institucional como potestas de las 20 Tesis de política, p. 30

<sup>129</sup> Véase tesis 7, La necesidad de las instituciones políticas y la esfera material (ecológico, económico, cultural). Fraternidad, de las 20 Tesis de política, p. 55

instituciones de gobierno. En la primera interpretación creo que podemos ubicar la concepción anarquista como ejemplo, mientras que en la segunda postura cierta parte del marxismo puede describir esta visión.

### **32. La visión cuasi-anarquista de las instituciones de John Holloway**

Creo que podemos ubicar la visión que tiene de las instituciones John Holloway junto con la meta-psicología freudiana, el anarquismo de Bakunin, y el post-estructuralismo de Foucault. La idea central es que la autoridad, que se ejerce desde las instituciones, es un obstáculo para la libertad y autonomía del hombre que vive en sociedad. Por lo que la emancipación del hombre para el desenvolvimiento de sus potencialidades depende por tanto del control que mantenga la autoridad sobre el sujeto. Aquí, el poder es visto como autoridad mando-obediencia- es considerado como una fuerza que se impone, mientras que el poder desde un punto de vista positivo sería la capacidad para librarse de ese yugo que limita la capacidad del desarrollo individual.

Sería difícil negar la posición cuasi-anarquista de John Holloway de manera completa. Ya que efectivamente la autoridad en muchas ocasiones limita y controla al sujeto para un beneficio particular. El individuo es subsumido en las relaciones económicas y la generación de riquezas es sólo para una parte de la misma. De aquí la defensa por la individualidad y el repudio por una sistema que controla y manipula para conservar los privilegios de unos cuantos. La institución más que ser un medio para la reproducción de la vida se convierte en la forma en que se controla, divide, manipula, roba a los individuos. Pero habría que ser justo y decir que la institución como tal cumple una función que los anarquistas suelen pasar por alto: la disciplina.

Si bien es verdad que desde la infancia estamos inmersos en prácticas de control y sometimiento, tan bien es cierto que esta disciplina que se recibimos desde niños tiene una función organizativa que resulta indispensable para el mantenimiento de la vida en sociedad. Por ejemplo, cuando los hombres primitivos dividieron a la comunidad en relaciones de trabajo y unos miembros de la tribu cazaban, otros recolectaban, y unos más cuidaba de los niños y los ancianos, estaban organizando a la comunidad para su supervivencia. Todo esto respondía al principio del máximo aprovechamiento con el mínimo esfuerzo que en cierta forma fue el principio que fundó a la civilización primitiva y que continua hasta nuestros días. El anarquista, por su parte, contempla la civilización desde un punto de vista ideal. El hombre no necesita de la imposición de una disciplina para la organización de la comunidad, ya que según esta visión, el hombre de manera responsable y solidaria actuara para el beneficio de él y la comunidad donde vive. Tampoco negaremos del todo esto ya que bajo ciertas condiciones los hombres pueden actuar de una manera humana, para utilizar una expresión de George Orwell<sup>130</sup>, pero desafortunadamente la realidad cotidiana responde a otros intereses y la mayoría de la población responde de manera muy distinta.

Es en este punto de la crítica que desarrolla Rodríguez Araujo a la tesis de John Holloway. En la inexistencia de un ciudadano comprometido y conciente con el cambio político. La filosofía de liberación, por su parte, contemplará a la institución como un medio para la transformación del mundo.

---

<sup>130</sup> Como lo describe George Orwell en Homenaje a Cataluña.

### 33. La visión de la filosofía de la liberación de las instituciones

Marx nos habló de que la historia, es la historia de la lucha de clases. Donde los modos de producción van evolucionando de manera dialéctica a lo largo del tiempo. Cada etapa va creando una serie de instituciones políticas para la operación en cada uno de los sistemas de acuerdos a las necesidades específicas que se tenían en su momento. Las instituciones político-económicas del esclavismo no son las mismas que operaban en el feudalismo o el capitalismo.

De hecho, las instituciones del capitalismo del siglo XIX no son las mismas que las de principio del siglo XXI. Los modos de producción son más longevos que sus instituciones que se perfeccionan de acuerdo a las necesidades y problemáticas del momento. De tal modo que podemos hablar de una filosofía de la evolución de las instituciones en los modos de producción. En el capitalismo contemporáneo las instituciones se desarrollan con un proceso vital de nacimiento, estabilidad y decadencia o fin.

Las instituciones político-económicas normalmente preceden de una crisis-revolucionaria que las funda para servir a la comunidad. Con el transcurso del tiempo la evolución institucional tiende hacia lo caótico, pero este proceso por lo regular es lento y gradual lo que origina la impresión de una cierta estabilidad. Finalmente, las instituciones entran en crisis y responden a unos intereses particulares pese a su razón social: la autoridad se ha fetichizado.

En realidad la fase de crisis-revolucionaria y fetichización de la autoridad (decadencia), son parte de un mismo fenómeno. La autoridad no responde a los intereses que debe servir (crisis) y la revolución es la forma creativa para reorganizar las instituciones. La pregunta es ¿cómo se efectúa este proceso de transformación? La filosofía de la liberación plantea la siguiente tesis:

Enrique Dussel parte de que no existe sistema perfecto. Todo sistema genera una serie de daños a un grupo de personas que sufren las consecuencias de las crisis institucionales. Para la filosofía de la liberación son las víctimas. Pongamos el ejemplo del México contemporáneo: la autoridad administrativa que ejerce el poder en las instituciones del Estado no es representativa de las necesidades de la población (poder fetichizado), por lo que en lugar de obedecer a los intereses comunitarios obedecen a sus propios intereses político-económicos.

De tal modo que tenemos millones de personas en condiciones de explotación y pobreza. Cuando estas personas toman conciencia de su situación de miseria responden y actúan en consecuencia para revertir ese "orden" injusto. La acción estratégica puede asumir muchas formas ante la injusticia, pero el ideal es la formación de una acción hegemónica<sup>131</sup>. Resulta que las demandas de un grupo de la población no son tan diferentes a las luchas de otros grupos por lo que al unir sus luchas construyen una acción hegemónica (derecho a la rebelión).

En este primer paso la revolución adquiere un aspecto creativo, es necesario establecer un nuevo orden institucional donde la lucha debe ser muy

---

<sup>131</sup> Véase tesis 6: La acción política estratégica, de las 20 tesis de política.

bien pensada y eficaz para tener éxito. Hasta aquí la propuesta de John Holloway encaja con su poder-hacer (*power-to-do*), el ciudadano tiene el derecho de actuar ante situaciones que perjudican la reproducción de su vida. Una forma de plantear la lucha es la aplicación del mandar-obedeciendo, en lugar del mandar-mandando, como el ideal de zapatismo contemporáneo del cual hace eco John Holloway como Enrique Dussel. Sólo que este último va un poco allá en su crítica de la reconstrucción de un nuevo orden político, ya que nos ofrece una reconstrucción institucional a través del principio del máximo aprovechamiento con el mínimo de recursos disponibles. Esto en tres esferas de aplicación que son: a) material; b) legitimidad; y c) factibilidad. Orientadas y obligadas por tres principios del orden: a) material o vida; b) democrático-legitimación y c) factibilidad.

Así, la reconstrucción de las instituciones implica una esfera y un principio del orden de lo material. ¿Qué significa esto? Que toda institución debe responder a la reproducción y mantenimiento de la vida en la comunidad. Por ejemplo, en México tenemos distintas secretarías de Estado que responden a las necesidades de alimentación, salud, educación y seguridad que ayudan a reproducir la vida de la población. Cuando estas instituciones dejan de cumplir su función para la que fueron creadas es necesario transformarlas. Esto ocurre cuando la *potentia* se convierte en una *hiperpotentia* y pone en práctica la reorganización institucional al servicio de la comunidad a partir del principio material que Enrique Dussel lo expresa de la siguiente forma:

“¡Debemos producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, las víctimas, descubriendo las causas de dicha negatividad, y transformando adecuadamente las instituciones, lo que de hecho aumentará la vida de toda comunidad”<sup>132</sup>.

Tenemos un principio que orienta y obliga la reproducción de la vida en las instituciones del Estado, pero como nos dice Enrique Dussel no existe sistema perfecto y después de cierto tiempo el poder de la institución tiende a ser autorreferente. La pregunta es ¿cómo se reorganiza o reconstruye una institución ante la inevitable entropía política? Donde John Holloway sólo ve la crítica a la institución, Enrique Dussel nos habla de consensos entre los afectados para la organización y legitimación del las instituciones del sistema.

“Debemos alcanzar consenso crítico, en primer lugar, por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos, de las víctimas del sistema político, porque son los más afectados por las decisiones que se acordaron en el pasado institucionalmente”<sup>133</sup>.

Finalmente, el último principio que plantea la filosofía de la liberación para la reconstrucción de la institución fetichizada, y que resulta una de las críticas más significativas a la tesis de John Holloway, es la posibilidad de aplicar un cambio real en las instituciones del Estado.

“Debemos obrar lo máximo posible, lo que aparece como reformista para el anarquista y suicida para el conservador, teniendo como criterio de posibilidad en la creación institucional (la transformación) la liberación de las víctimas”<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> Véase tesis 13: Los principios políticos de liberación. El principio crítico de la esfera material, de las 20 tesis de política de Enrique Dussel, p. 103.

<sup>133</sup> Véase tesis 14: Los principios crítico-democráticos y de transformación estratégica, de las 20 tesis de política de Enrique Dussel, p. 105.

De tal modo que la filosofía de la liberación considera la transformación política en varios niveles pero siempre y cuando sean factibles los cambios. La tesis de John Holloway de *cambiar el mundo sin tomar el poder*, desde esta perspectiva resulta poco probable en los hechos. Sin embargo, es necesario destacar su constante crítica a las condiciones actuales del mundo, que genera un considerable número de víctimas, así como su ideal de *un mundo donde quepan muchos mundos* rescatando la dignidad del hombre.

### 34. Por qué es necesario pensar la imposible (conclusión)

En los últimos años han aparecidos una serie de estudios, de prominentes pensadores que radican en Latinoamérica, sobre la posibilidad de cambiar las políticas neoliberales que afectan a los pueblos de esta región<sup>135</sup>. La situación en el continente parece estar cambiando como lo demuestran los nuevos gobiernos de Bolivia, Venezuela o Brasil. La situación mexicana parece ser más lenta y llena de dificultades y contradicciones. Sin embargo, pensar lo imposible como guía de los cambios parece ser lo que se impone, al respecto Ernst Bloch nos dijo:

“El progreso social exige siempre, sin duda, y a veces de manera áspera, que se arrojen al camino prejuicios, conciencia falsa, superstición pero injustamente por ello no exige nunca que se abandonen los sueños hacia adelante. Lo objetivamente posible que tiene que servir de medida al sueño si quiere servir de algo, mantiene también el progreso social”.<sup>136</sup>

Pensar lo imposible como orientación de la transformación social no es algo nuevo. Ya en el Renacimiento se crearon las utopías de Moro, Campanella y Bacon; el siglo XVIII nos dará *La paz perpetua* de Kant y el siguiente siglo veremos *El Manifiesto del partido comunista* de Marx y Engels así como y *La conquista del pan* de Kropotkin.

Los últimos años no han sido estériles y tenemos las propuestas de Holloway, Dussel, Hardt, Negri, Harnecker y Wallerstein. Como es natural estas obras han causado una fuerte polémica en los ámbitos políticos y académicos de todo el mundo, dando que nos están presentando

Lo que nos interesa resaltar es que la utopía sigue viva, pero también nos parece muy importante no perder el piso. Por lo que hemos decidido mostrar algunos de los errores estratégicos de las nuevas construcciones teóricas. La propuesta de Holloway a los ojos de sus críticos padece grandes defectos de interpretación conceptual y de praxis estratégica. Ya hemos mencionado a lo largo del trabajo los comentarios y críticas de pensadores como Octavio Rodríguez Araujo, Michael Hardt, Antonio Negri, Atilio A. Boron y Enrique Dussel. Nos parece importante exponer un tema más en relación con las propuestas de cambio social, como la de John Holloway, en torno a la importancia de presentar una utopía revolucionaria ante la gente.

---

<sup>134</sup> Véase tesis 14: Los principios crítico-democráticos y de transformación estratégica, de las 20 tesis de política de Enrique Dussel, p. 107.

<sup>135</sup> Hablamos desde luego de *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, de las 20 Tesis de política, de Imperio, de *Haciendo posible lo imposible*, de *Utopísticas* entre otros estudios.

<sup>136</sup> Bloch Ernst, *El principio de esperanza (tomo 3)*, Editorial Trotta, Madrid, 2007, p. 498.

Tenemos el caso de la Unión Soviética, como ejemplo, de una revolución fallida. Ya George Orwell en su novela *La rebelión de la granja*<sup>137</sup> nos muestra como se puede echar a perder una revolución y convertirse en una contra-revolución política económica y social. El resultado de un movimiento fallido es un altísimo grado de incertidumbre y desconfianza ante los movimientos de izquierda y las legítimas luchas contra la opresión. Después del experimento soviético lo que predominó en el mundo fue una frágil y pálida lucha en la política, lo que en muchas regiones ocasionó que la gente prefiriera aguantar gobiernos despóticos y autoritarios hasta llegar a la era neoliberal.

El problema es que el modelo neoliberal se encuentra actualmente en crisis y en los próximos años veremos una reorientación de las luchas, ya añejas, de los grupos más progresistas y revolucionarios en todas partes del mundo. Tal y como se encuentran organizadas las cosas hoy en día, resultan extremadamente difíciles sostenerlas por más tiempo. Dado que la distribución de la riqueza, la pobreza, la inseguridad, la corrupción, la devastación ecológica, son signos de una nueva orientación en las políticas de Estado. Ya sea porque los mismos grupos que tienen el dominio no pueden mantener un mínimo grado de bienestar y seguridad para la explotación de las clases subalternas. Podemos decir que la necesidad de un cambio verdadero es más urgente que nunca: pensar lo imposible para construir lo factiblemente posible en una idea que flota por los diferentes escenarios políticos del mundo. La pregunta es ¿cómo se debe pensar lo imposible?

Franz J. Hinkelammert en su obra *Crítica de la razón utópica* nos comenta la importancia entre lo posible en el plano de lo político y lo imposible como guía de orientación, al respecto nos dice:

“La definición de lo posible, solamente se puede hacer por medio de la imaginación y la concepción de lo imposible. Sujetando lo imposible al criterio de la factibilidad, resulta lo posible. O sea: solamente criticando lo imposible en cuanto imposible, podemos definir lo posible. A partir de la praxis se descubre la imposibilidad de lo imposible, lo que nos permite describir el mundo de lo posible. Por consiguiente, sin utopía no hay conocimiento de la realidad. Lo imposible es el punto de orientación – una especie de brújula de la praxis y del conocimiento de lo imposible. Con eso, el problema de lo utópico hace parte del proceso de la praxis y del conocimiento, por los cuales intentamos a realizar lo posible. Pero al caer en la ilusión de poder realizar lo imposible, la realización de lo posible se vuelve en su contrario.”<sup>138</sup>

Hinkelammert parte de la construcción de un mundo posible a partir de la crítica del mundo imposible. En tal caso, si establecemos como punto de partida la crítica a la tesis de: cambiar el mundo sin tomar el poder, y establecemos su imposibilidad en la práctica estaremos en la línea de lo que no se puede y lo que se puede hacer en la política.

Preguntemos una vez más ¿por qué no se puede cambiar el mundo sin tomar el poder? Respondemos: 1) porque el poder no se toma como un objeto, el poder implica una acción que se ejerce o se abandona pero nunca se toma; 2) porque cambiar el mundo sin tomar el poder implicaría una serie de condiciones meta-políticas, como súper ciudadanos comprometidos con la

---

<sup>137</sup> Orwell G. *Rebelión en la granja*, Grupo Editorial Tomo, S. A. de C. V., México, 2002.

<sup>138</sup> Hinkelammert J. Franz, *Crítica de la razón utópica*, Fuente: <http://pensamientocritico.info/libros.php>, p. 9.

participación en todos los niveles de la vida en el Estado, cosa que desafortunadamente no ocurre en ningún lado o bien se origina pero en una escala muy pequeña en algunos lugares del mundo; 3) además, porque cambiar el mundo sin tomar el poder implica abandonar una serie de conquistas de la clases explotadas que se encuentran inscritas en las relaciones que se han formado con el Estado; 4) y porque el problema no radica en la toma del poder como tal, sino en la construcción de una serie de grupos con conciencia de clase que luchen por sus derechos dentro de un marco jurídico previamente establecido; 5) por último, porque cambiar el mundo sin tomar el poder implica en grado considerable de educación en todos los niveles que las autoridades actualmente no brindan más que a selectos grupos en la sociedad. Existen más razones pero por el momento nos detendremos en esta cinco para examinarlas más a detalle.

#### Interpretación errónea de poder en Holloway

Es imposible cambiar el mundo sin tomar el poder pero lo que si podemos pensar y hacer es construir un nuevo tipo de poder, empezando por la construcción de uno mismo como sujeto político-social capaz de crear y transformar instituciones ya existentes<sup>139</sup>. No se trata de desconocer el papel del Estado como centro de fetichización sino más bien de construir uno nuevo, donde el ejercicio de la autoridad no se haga autorreferente en la toma de decisiones. Deben existir los controles y contrapesos en la autoridad para que el poder difícilmente se concentre y se corrompa a lo largo del tiempo. La conciencia de que el poder es una construcción comunitaria, que responde a necesidades democráticas previamente estipuladas, y que por cuestiones de operación cotidiana se tiene que delegar para su operación es algo que siempre se debe de tener en mente.

Por otra parte, la formación de súper ciudadanos comprometidos socialmente y con estrategias de acción política factibles implica plantearse el cambio como algo que primero debe sentirse en la misma vida de la persona y que le reporta algún tipo de beneficio (algo así como una epifanía). Si una gran parte de la comunidad pretende hacer una revolución política sin antes resolver los problemas más inmediatos de la vida (como podrían ser la alimentación y la educación), entonces muy probablemente la revolución se convertirá en un verdadero fracaso. En este sentido podríamos interpretar la famosa tesis once de Marx que para transformar el mundo es necesario también comprenderlo.

Esta comprensión del mundo implica conocer como funciona el Estado y no simplemente negarlo o desconocerlo como fuente de poder fetichizado. El Estado, como ente político, es más que el simple gobierno. Implica toda una serie de relaciones institucionales y jurídicas, en muchos niveles, que siguen siendo vigentes incluso en la era neoliberal, desconocer los logros y la potencialidad de cambio del mismo, implica tirar a la basura cientos de años de luchas y conquistas obreras. Lo que se trata es reconstruir día con día esas instituciones a partir de principios de orientación que permitan el desarrollo y desenvolvimiento de la comunidad.

---

<sup>139</sup> En este sentido la pedagógica de la liberación tiene un gran potencial en el futuro político para la construcción de un nuevo Estado.

Finalmente, no encontramos con el problema de la educación política, tema que nos parece prioritario para cambiar el orden vigente. En este sentido la educación debe responder a una epifanía de la comunidad, adormecida por la mediocracia, que construya de manera creativa sus propios saberes y posibilidades para emanciparse. En 1968 se escuchaba la frase de: seamos sensatos: pidamos lo imposible, creo que pensar -en este sentido- lo imposible resulta condición *sine qua non* para construir lo posible en un mundo que está todavía por hacerse.

## 35. Bibliografía

- Bakunin, Mijail; *Dios y el Estado*  
[http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/Dios\\_y\\_el\\_estado.pdf](http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/Dios_y_el_estado.pdf);
- Bakunin, Mijail; *Estatismo y Anarquía*,  
<http://www.quijotelibros.com.ar/anarres/Estatismo%20y%20anarquia.pdf>;
- Barsky, Robert; *Noam Chomsky: Una vida de discrepancia*, Editorial Península, Barcelona, 1997;
- Bloch, Ernst; *El principio de esperanza (tomo1, 2 y 3)*, Editorial Trotta, Madrid, 2007;
- Boron, Atilio; *Imperio & Imperialismo*, Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri, Editorial Itaca, México, 2003;
- Boron, Atilio; Poder, “contra-poder” y “antipoder”; notas sobre un extravío teórico en el pensamiento crítico contemporáneo, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, tomado de:  
<http://www.lafogata.org/opiniones/listado.htm>
- De Tocqueville, A; *La democracia en América*, Editado FCE, México, 1957;
- Dussel, Enrique; *20 tesis de política*, Editado Siglo XXI y Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe, México, 2006;
- Dussel, Enrique; *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 2006;
- Dussel, Enrique; *Filosofía de la liberación*, tomado de  
<http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/html/15.html>;
- Dussel, Enrique; *Materiales para una política de la liberación*, Editorial Plaza y Valdés, México, 2004;
- Engels, Federico; *Carta a Theodor Cuno*, enero de 1872. Tomado de:  
<http://www2.cddc.vt.edu/marxists/espanol/m-e/cartas/e24-1-72.htm>
- EZLN, Seis Declaraciones de la Selva Lacandona,  
<http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/selva.htm>
- Fernbach, David; *Marx una lectura política*, Ediciones serie popular Era, México, 1979;

- Fukuyama, Francis; El fin de la historia y el último hombre; [www.fmmeduacion.com.ar/Bibliotecadigital/Fukuyama\\_ElFindelaHistoria\\_yotros.doc](http://www.fmmeduacion.com.ar/Bibliotecadigital/Fukuyama_ElFindelaHistoria_yotros.doc);
- Gramsci, Antonio; *Gli intellettuali*, Editorial Riuniti, Torino, 1975;
- Gramsci, Antonio; Introducción a la filosofía de la praxis, Editorial, Premià, México, 1985;
- González, Casanova Pablo; *Los zapatistas del siglo XXI*, Servicios informativos ALAI-amlatina, 9 de abril de 2001;
- Harnecker, Marta; *La izquierda después de Seattle*, Editorial Siglo XXI, México, 2005;
- Harnecker, Marta; *Haciendo posible lo imposible, la izquierda en el umbral del siglo XXI*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 2002;
- Hardt M. y Negri A; *Imperio*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2002;
- Hinkelammert, Franz; *Crítica de la razón utópica*, Fuente: <http://pensamientocritico.info/libros.php>,
- Hobsbawm, Eric; *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, Ed. Siglo XXI, México, 2000;
- Holloway, John; *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Ediciones Colección Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires, 2002;
- Holloway, John; "La revuelta de la dignidad", en *Chiapas* (México: Instituto de Investigaciones Económicas), N° 5, 1997;
- Holloway, John; "El Zapatismo y las ciencias sociales en América Latina", en *OSAL, Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires: CLACSO), N° 4, Junio, 2001;
- Holloway, John; "La asimetría de la lucha de clases. Una respuesta a Atilio Boron", en *OSAL, Observatorio Social de América Latina* (Buenos Aires: CLACSO), N° 4, Junio; 2001;
- Kant, I; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Crítica de la razón práctica, La paz perpetua*, Ediciones Porrúa S. A., México 1977;
- Kropotkin, Pedro; *La conquista del pan*, Ediciones Antorcha, México, 1988;
- La Jornada, Periódico del 10 de noviembre de 2002;
- La Jornada, Periódico del 14 de noviembre de 2002;

- Martín de la Guardia, Ricardo; *Crisis y desintegración: el final de la Unión Soviética*, Ed. Ariel S. A. Barcelona, 1999;
- Marx, Carlos; *Crítica del programa de Gotha*, Editorial lenguas extranjeras Pekin, China, 1979;
- Marx-Engels; *Ideología alemana, Tesis sobre Feuerbach, Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ediciones Populares, México, 1975;
- Marx, Carlos; *Filosofía de la Revolución*, Editorial Libros Económicos, México s/a. Libro que recoge textos del autor de los escritos de 1843-44, de los Anales Franco-Alemanes y de la Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho Hegel, traducido por José Zapata Vela;
- Marx, Carlos; *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ed. Política, La Habana, 1966;
- Marx, Carlos; *La guerra civil en Francia*, Ediciones en Lenguas Extranjeras Pekín, China, 1978;
- Marx, Carlos; *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Editado Alianza, Madrid, 1984;
- Marx, Carlos y Engels F; *Manifiesto del Partido Comunista*, Ediciones en Lenguas Extranjeras Beijing, China, 1965;
- Moro/Campanella/Bacon, *Utopías del Renacimiento*, Editorial FCE, México, 2001;
- Negri, Antonio; Entrevista El regreso de la política, [www.encezadigital.com](http://www.encezadigital.com) ;
- Negri, Antonio; *La anomalía salvaje, ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Editorial Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa; Barcelona, 1993;
- Nietzsche, F; *Así habló Zarathustra*, Editorial Sarpe, Madrid, 1983;
- Rodríguez, Araujo Octavio; *La reforma política y los partidos políticos en México*, Editado Siglo XXI, México, 1997;
- Rodríguez, Araujo Octavio; *Izquierda e izquierdismo (De la primera internacional a Porto Alegre)*, Editado Siglo XXI, México, 2002;
- Orwell, G; *Rebelión en la granja*, Grupo Editorial Tomo, S. A. de C. V., México, 2002;
- Orwell, G; *Homenaje a Cataluña*, Ed. Diario El País, S. L. 2003;

- Wallerstein, I; *Utopística*, Editorial Siglo XXI, México, 2003;
- Sánchez, Vázquez Adolfo; *El joven Marx, los manuscritos de 1844*, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, la Jornada e Itaca, México, 2003;
- Thoreau, Henry David; *Walden*, Editado UNAM, México, 1996;
- Wallerstein, Immanuel; *El moderno sistema mundial Tomo I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Editorial Siglo XXI, México, 1998;