

«Cambiar el mundo sin tomar el poder»: una lectura y unas consideraciones

Xavier Pedrol i Rovira

El libro de John Holloway «Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy» pretende contribuir al debate que el paulatino crecimiento de las movilizaciones sociales contra la mundialización neoliberal ha vuelto a poner sobre la mesa. Esta oleada de movilizaciones en los últimos años ha permitido salir de la sensación de conformismo generalizado que reinaba tiempo atrás y ha alentado el surgimiento de propuestas encaminadas a afrontar el mejor modo de transformar la sociedad. El simple hecho de que las manifestaciones de resistencia e inconformismo con las injusticias del presente se extienda en las partes del mundo más privilegiadas y que crezca la sensación de que «otro mundo es posible» es sin duda alguna algo positivo, la condición necesaria para empezar a discutir qué otro mundo queremos y cómo lograrlo.

El libro de Holloway se enmarca en este contexto. La buena acogida que está teniendo (cuya manifestación en nuestro país es ahora su publicación en la editorial *El Viejo Topo*) responde a la necesidad de encontrar respuestas en este sentido, sobre todo por parte de los sectores de población joven más activos. Basta echar un vistazo en revistas, páginas web o foros de noticias asociadas al movimiento y observar no pocos de los lemas o consignas desplegadas en las calles de las ciudades que han reunido al llamado «movimiento antiglobalización» para percatarse de su repercusión. El libro, ciertamente, recoge un sentimiento y una actitud que es compartida por un significativo sector de este movimiento, como se aprecia en las reuniones, asambleas y varias manifestaciones del mismo. Desde este punto de vista la publicación del libro es muy «oportuna». Por todo ello, he creído necesario prestarle atención. Por todo ello, ahora creo necesario discutirlo. (*mientras tanto* ya ha publicado un artículo de Holloway, «¡Qué se vayan todos!», en su número 85, seguido de un comentario de Gerardo Pisarello.)

Mi discusión se centra ahora en la lectura del libro. De hecho me limito a transcribir mis notas de lectura junto a los comentarios que me ha suscitado (I). Luego, acabaré con unas consideraciones de carácter más general (II).

I

El libro se abre con «el grito», noción acuñada a modo de categoría «político-existencial», a través de la cual el autor pretende hacer explícito su punto de vista, que hace extensible al de muchas personas, y su punto de partida: el rechazo del mundo capitalista, el anhelo de un mundo mejor, más justo y solidario. Este rechazo y este anhelo, según precisa el autor en estas primeras páginas del libro, no comporta visión escatológica alguna: «No necesitamos la promesa de un final feliz para justificar el rechazo de un mundo que sentimos equivocado» (pág.13). No obstante, más adelante añade un matiz, que reproduce al final, y que creo que es ilustrativo de una ambigüedad que recorre el libro: «rechazamos la aceptación de que tal final feliz sea imposible». Lo comentaré al final. Por el momento, dejemos seguir explicando al autor sus ideas. En su opinión, la teoría social sólo se ha preocupado de lo que es, ha establecido una ruptura entre la realidad y los deseos. En cambio, en su exposición, tomando «el grito» como punto de partida, el autor quiere asir «el reconocimiento de la dimensión dual de la realidad» (pág. 19), esto es, pretende incorporar a su análisis también el «rechazo-y-anhelo». Es más: el autor deja explícito que «[é]ste no es un libro que intente describir los horrores del capitalismo. Ya existen muchos otros que lo hacen y, además, nuestra propia experiencia nos cuenta esa historia. Aquí la damos por sabida». Lo que se intenta hacer es «intentar teorizar el mundo desde la perspectiva del grito» (pág.22). Entiendo que lo que propone Holloway es integrar la idealidad en la comprensión del proceso social y tomar como dato de partida el

conflicto, no quedarse en una visión «estática» de la realidad social. Comparto este punto de partida. Sin duda es más honesto que el de quienes pretenden construir tabiques entre las pasiones y la razón, ocultando así sus sentimientos inconfesables. Sigamos, pues.

El capítulo II nos coloca ya frente al interrogante que surge de ese deseo de cambiar el mundo que implica el «grito»: «¿cómo podemos hacerlo?» (pág.24). Holloway descarta las respuestas tradicionales, tanto reformistas como revolucionarias. Ambas comparten la necesidad de conquistar el poder estatal y en su opinión la experiencia histórica da muestras suficientes del fracaso de esta estrategia: «Ambos enfoques, el 'reformista' y el 'revolucionario', han fracasado por completo en cumplir con las expectativas de sus entusiastas defensores» (pág. 26). En su opinión, según sigue argumentando, los enfoques tradicionales yerran en un aspecto fundamental en su concepción del estado: «[han comprendido] de manera equivocada el grado de integración del Estado en la red de relaciones sociales capitalistas» (pág. 28). Para Holloway, «[e]l problema de tal perspectiva es que las relaciones sociales nunca han coincidido con las fronteras nacionales (...) La mediación de las relaciones sociales por el dinero significa una completa desterritorialización de esas relaciones (...) La red de relaciones sociales en las cuales los estados nacionales particulares están inmersos es (y lo ha sido desde el inicio del capitalismo) una red global» (pág.29). Y adelantándose a posibles objeciones que alegaran que la conquista del poder estatal ha sido sólo un componente de un proceso siempre concebido de modo más amplio, añade que «ya sea que se considere el ganar el poder estatal como el camino exclusivo para el cambio social o se lo considere sólo como un centro de acción existe, inevitablemente, una canalización de la revuelta». (pág. 30). Holloway no puede ser aquí más claro: «el objetivo de obtener el poder involucra inevitablemente una instrumentalización de la lucha (...) La lucha es un medio para alcanzar dicho objetivo» (pág. 31). Y no sólo eso: «Esta instrumentalización/jerarquización es, al mismo tiempo, un empobrecimiento de la lucha» (pág. 32). De reflexiones de esta índole se desprende ya una de las tesis principales del libro que se articula en los capítulos siguientes. En palabras del autor, una vez más: «si nos rebelamos en contra del capitalismo no es porque queremos un sistema de poder diferente, es porque pretendemos una sociedad en la cual las relaciones del poder sean disueltas (...) Lo que está en discusión en la transformación revolucionaria del mundo no es de *quién* es el poder sino la existencia misma del poder» (pág.33). Emerge así el talante ácrata de la propuesta que a uno no puede sino traerle a la cabeza debates de otros tiempos. ¿Pero es posible pensar en una sociedad sin «relaciones de poder»? ¿de qué «poder» estamos hablando? ¿no se trataría más bien de identificar *todas* las relaciones de poder, esto es, tornarlas visibles, y tratar de transformarlas democráticamente, esto es, como formas de autoridad compartida? Pero antes de precipitarnos en la valoración de la propuesta, sigamos atendiendo al autor, que parece afrontar el tema del poder en el capítulo III con más detalle.

En las primeras páginas de este capítulo, el autor deja asentado el desafío revolucionario de este siglo, y que cifra en la frase que da título al libro: «Cambiar el mundo sin tomar el poder» (pág.37). Y seguidamente, como era de esperar, y exigible, el autor pasa a elucidar la noción de poder para aclarar su propuesta. Veamos. La aclaración empero no comienza demasiado bien porque, ya al inicio de lo que se pretende la explicación, uno topa con que el autor le exige para ello «ver que el concepto de poder es intensamente contradictorio». ¡Vaya! ¿y cómo puede uno aplicar 'contradicción' al concepto «poder»? Acaso, sí, ambigüedad, pero ¿«intensamente»? Las páginas siguientes pretenden desarrollar esta idea. Para ello, el autor nos remite al principio, al «grito», y del «grito» pasa al «hacer» pues «el grito implica hacer» (pág.40) y «el hacer (...) es central en nuestra preocupación, no simplemente porque es una pre-condición material para vivir sino porque nuestra preocupación central es cambiar el mundo negando el que existe. Pensar el mundo desde la perspectiva del grito es pensarlo desde la perspectiva del hacer» (pág.41). En el «hacer», pues, nos sitúa el autor, pero la aclaración no ha llegado. La caracterización que ofrece del «hacer» resulta a decir verdad bastante confusa: «El hacer es negación práctica. El hacer cambia, niega un estado de cosas dado. El hacer va más allá, trasciende. El grito que constituye nuestro punto de partida en un mundo que

nos niega (el único mundo que conocemos) nos empuja hacia el hacer. Nuestro materialismo, si esta palabra es pertinente, tiene raíces en el hacer, es un hacer-para-negar, una práctica negativa, una proyección más allá. Nuestro fundamento, si la palabra es pertinente, no es una preferencia abstracta por la materia en lugar del espíritu, sino el grito, la negación de lo que existe» (págs.40-41). Sólo un par de cosas (al menos, en principio) pueden sacarse en claro respecto del «hacer» si pacientemente seguimos leyendo: que el hacer es lo propio de los seres humanos, lo que nos distingue del resto de animales, y que el hacer es de naturaleza histórica y social. Aunque cuando el autor desarrolla estas dos ideas genera más confusión que otra cosa, al mezclarlas con las otras nociones de su propia cosecha, ya familiares ahora. Así, en cuanto a la primera idea mentada, escribe Holloway: «el grito y el hacer-que-es-un-ir-más-allá distingue a los humanos de los animales. Los seres humanos (no así los animales) son ex-táticos, no existen sólo en, sino también en-contra-y-más-allá de sí mismos. ¿Por qué? No porque ir más allá sea parte de nuestra naturaleza humana sino simplemente porque gritamos. La negación no proviene de nuestra esencia sino de la situación en la que nos encontramos (...) Lo que nos obliga a centrarnos en el hacer no es la naturaleza humana sino el grito de nuestro punto de partida» (págs.40-41). ¿Y entonces habría que colegir que en otro mundo posible no habríamos que «hacer»? Eso, no lo entiendo. Respecto a la segunda idea expone: «El hacer es inherentemente social. Lo que hago siempre es parte de un flujo social del hacer en el que la condición previa de mi hacer es el hacer (o el haber hecho) de los otros, en el que el hacer de los otros proporciona los medios de mi hacer. El hacer es inherentemente plural, colectivo, coral, comunal. Esto no significa que todo hacer es (o incluso que debería ser) llevado adelante colectivamente. Más bien significa que es difícil concebir un hacer que no tenga como condición previa el hacer de los otros» (pág.45). Tampoco el ejemplo para ilustrar la explicación del «hacer» es más afortunado. Lo cual ya es grave si éste es el marco donde debemos situarnos para la comprensión ulterior de la tesis que se quiere defender. El autor nos dice que aunque «cuando hago una silla, esa silla existe materialmente, (...) visto desde el flujo social del hacer, la objetivación de mi hacer subjetivo es, a lo sumo, efímera. La existencia de la silla como silla depende de que alguien se siente en ella» (pág. 46). La laxitud en el empleo de las nociones empieza ya a causar sus efectos en la exposición.

En todo caso, uno sigue leyendo al percibir que en el apartado III del capítulo se atisba una distinción que acaso aclare algo más. Se distingue entre el «poder-hacer» o «poder-para» y el «poder-sobre» (Bueno, ciertamente tampoco esas nociones son muy afortunadas ¿no es posible si tenemos entre manos cambiar el mundo empezar por hacer la lectura más agradable al lector?). Con la primera noción, Holloway parece referirse a la capacidad proyectiva, creativa de los seres humanos. Las consideraciones preliminares de este capítulo, tan confusamente presentadas, podrían cobrar entonces mayor sentido. Holloway propone partir, a la hora de pensar la transformación social, de esta perspectiva: somos los humanos quienes hemos creado el mundo tal como es; es nuestro hacer histórico-social –y no ‘Dios’, ‘las leyes objetivas de la Historia’, o cosa por el estilo– el responsable del mundo tal como es. «El poder, en primer lugar, es simplemente eso: facultad, capacidad de hacer» (pág.47).

El entusiasmo, no obstante, pronto languidece, cuando recordamos que se propone «disolver las relaciones de poder», ¿también entonces el «poder-hacer»? Atendiendo a la segunda noción los problemas aumentan, y el desarrollo explicativo acaba confundiendo respecto a lo poco que se había alcanzado con la primera noción. Holloway nos la presenta del siguiente modo: «cuando el flujo social del hacer se fractura ese poder-hacer se transforma en su opuesto, en *poder-sobre* (...) El hacer se rompe en la medida en que los ‘poderosos’ separan lo hecho respecto de los hacedores y se lo apropian» (pág.48). Así pues, este poder-sobre es el poder de separar lo hecho del hacer, lo cual acarrea, al decir del autor, que «la inmensa mayoría de los hacedores son convertidos en objetos del hacer, su actividad se transforma en pasividad, su subjetividad en objetividad» (pág.49). Esta ruptura del hacer implica siempre la fuerza física o la amenaza, pero lo crucial para Holloway es captar que esa fuerza física o amenaza se halla siempre instituida de diversas formas: «lo que hace posible el uso de la amenaza o de la fuerza física es su estabilización

o institucionalización en diversas formas, hecho que es crucial entender para comprender la dinámica y debilidad del poder-sobre» (pág.50). Holloway ilustra entonces cómo ese poder-sobre se institucionaliza en la sociedad esclavista, en la sociedad feudal hasta llegar a la sociedad capitalista. De esta última, dice lo siguiente: «En la sociedad capitalista (que es la que más nos interesa dado que en ella vivimos y contra ella gritamos), la estabilización de la autoridad de algunas personas sobre otras en un 'derecho' no se basa en la relación directa entre el dominador y el hacedor sino en la relación entre el dominador y lo hecho» (pág.51) y más adelante añade: «[e]l capital no se basa en la propiedad de las personas sino en la propiedad de lo hecho (...) La fuerza, en primer lugar, no se centra en el hacedor sino en lo hecho: su centro es la protección de la propiedad, la protección de la propiedad de lo hecho. No la ejerce el propietario individual de lo hecho (...) sino una instancia separada responsable de proteger la propiedad de lo hecho: el Estado» (pág. 53). De ahí se desprende, para Holloway, lo particular del capitalismo y la relevancia para la discusión sobre el poder: «lo peculiar del capitalismo es que la persona que tiene las armas está separada de aquella que comete el robo y simplemente supervisa que el robo se realice conforme a la ley» (pág. 53). Con ello, y sin pelos en la lengua, Holloway se refiere, según aclara después, a lo siguiente: «la separación de lo económico y lo político hace aparecer a lo político como el reino del ejercicio del poder (dejando a lo económico como una esfera 'natural' fuera de cuestionamiento), cuando de hecho el ejercicio del poder (la conversión del poder-hacer en poder-sobre) ya es inherente a la separación de lo hecho respecto del hacer y, por lo tanto, a la constitución misma de lo político y lo económico como distintas formas de relaciones sociales» (pág.54).

Tras todo ello, que debía aclararnos, y justamente a causa de ello, andamos más confundidos. Pues si el «poder-hacer» parecía remitirnos a una categoría antropológica-filosófica, el «poder-sobre» parece limitarse al terreno productivo, esto es, a una categoría económica. Es cierto que Marx atribuyó a la noción de «trabajo» también al menos dos sentidos, a saber, como intercambio del hombre con la naturaleza a partir de la cual el hombre desarrolla sus propias capacidades y se las apropia (sentido filosófico, por así decir, que equivale a concebir el trabajo como autocreación) y como actividad constrictiva, externa, que unilateraliza y deforma al ser humano, en tanto lo torna una mera «máquina productora de plusvalía» (concepto puramente económico, que se refiere al trabajo en el sistema de producción capitalista). De ahí que tuviera a bien distinguir (contra Hegel) entre la «objetivación» como forma inseparable de manifestación, de exteriorización, de la acción de los hombres y «alienación», variante especial que tiene lugar en determinadas condiciones sociales. En cambio, Holloway, explicitando lo que temíamos dice tras desarrollar las dos variantes de la noción de «poder» en nota a pie de página: «No hay, entonces, distinción clara que hacer entre alienación y objetivación» (pág.52, nota 25). El lío se confirma posteriormente. Pues si en la primera aproximación a la noción de poder-sobre se nos hablaba de una «separación y apropiación» que ejercían los 'poderosos' sobre el «poder-hacer», ahora resulta que «la fragmentación en la que se basa el poder-sobre también hace a un lado a aquellos que ejercen dicho poder. En la sociedad capitalista el sujeto no es el capitalista. No es el capitalista el que toma las decisiones, el que da forma a lo que se hace. El sujeto es el valor. El sujeto es el capital, el valor acumulado (...) El poder-sobre se separa del poderoso. El hacer se niega y la negación cristalizada del hacer, el valor, domina el mundo» (pág. 56).

Pero, ¿qué se quiere decir? También el concepto de «alienación» en Marx sirve no sólo para caracterizar la esfera económica, sino que abarca la totalidad de la vida social (la esfera política, las relaciones humanas, las esferas social o cultural), aunque no lo confundía con la «objetivación». Por otro lado, también Marx señalaba que el fenómeno así descrito no afecta sólo a la clase explotada; comprende todas las clases sociales, si bien con rasgos distintos y tendencias opuestas: mientras la clase poseedora siente la alienación como «fuerza propia suya», la clase explotada ve en ella una existencia inhumana. Lo que Holloway aporta no se percibe, salvo mayor confusión.

Holloway sin embargo no desiste en su empeño por aclarar, aunque tal vez pide mucho al paciente lector, el cual se halla, después de varias páginas, como al principio ... o peor: «'Poder', entonces, es un término confuso que concilia un antagonismo (...) Se utiliza en dos sentidos muy diferentes: como poder-hacer y como poder-sobre (...) Sin embargo, si se plantea la distinción entre estos términos, puede pensarse que solamente se señala una mera diferencia cuando lo que está en cuestión es un antagonismo o, más bien, una metamorfosis antagónica» (pág.59) Y a uno irremediamente le asalta a la cabeza: ¿qué significa «metamorfosis antagónica»? Holloway sigue intentando aclarar: «El poder-hacer existe como poder-sobre, pero el poder-hacer está sujeto a y en rebelión contra el poder-sobre, y el poder-sobre no es nada más que la metamorfosis del poder-hacer, y por lo tanto, absolutamente dependiente de él (...) [E]s crucial ver que no se trata de un asunto de poder contra poder, de semejante contra semejante. No es una lucha simétrica. La lucha por liberar el poder-hacer del poder-sobre es la lucha por la reafirmación del flujo social del hacer, contra su fragmentación y negación» (pág. 59). Este dato crucial recién mentado es lo que permite llevar el agua al molino de Holloway, y con la energía producida generar un nuevo concepto: «La lucha por liberar el poder-hacer no es la lucha para construir un contra-poder, sino más bien un *anti-poder*, algo completamente diferente del poder-sobre (...) El anti-poder, entonces, no es un contra-poder sino algo mucho más radical: es la disolución del poder-sobre, la emancipación del poder-hacer» (pág.60). El concepto de anti-poder es de hecho el objeto del análisis de su libro. Con él, pretende oponerse a las teorías sociales y a las estrategias revolucionarias que parten del supuesto de un «poder-hacer ya emancipado» (pag.61). El poder-hacer sólo existe en constante antagonismo con el poder-sobre: «El poder-hacer, si no se sumerge en el poder-sobre, puede existir, abierta o latentemente, sólo como poder-contra o anti-poder» (pág.60). Y lo mismo ocurre, para Holloway, con la subjetividad: «la subjetividad sólo puede existir de manera antagónica, en oposición a su propia objetivación» (pág.61). La confusión terminológica paga aquí su precio. Uno puede emplear los conceptos como le venga en gana; sólo se exige que se explicita el modo de uso de los conceptos que se emplean. Si ello no se aclara, se puede ir hilvanando palabras, saltando de un plano a otro, complicar mucho la exposición y ... no decir nada. ¿Qué teorías sociales y qué estrategias parten de un sujeto ya emancipado? ¿se refiere ahora a las teorías liberales? ¿si el poder-hacer es la capacidad creativa, proyectiva del ser humano, en qué sentido «sólo puede existir como antagonismo»? ¿y qué significa que la subjetividad sólo puede existir en oposición a su objetivación? ¿se refiere a que es menester siempre volver, reflexionar, sobre los resultados, los productos cristalizados, de nuestra propia actividad? ¿o es que se considera que la objetivación de nuestro hacer es ya «fragmentación» y «negación»? ¿por qué no se nos explica lo que se quiere decir?

El capítulo IV sigue prodigándose en ciertos líos conceptuales, retomando nociones marxianas y equiparándolas a su peculiar categorización sin que se pueda ver claramente qué aporta el cambio. Así pues, primero, hace un repaso, glosando algunos de los textos de Marx sobre la alienación (que también se vierte como enajenación en la traducción castellana, aunque no sé en el original en inglés) para concluir: «Así, la idea de enajenación se refiere a la ruptura del flujo social del hacer, al volverse del hacer contra sí mismo» (pág. 72). De ahí desprende una de sus tesis: «La alienación señala tanto la deshumanización como el hecho de que nosotros somos quienes la producimos» (pág.72). Bien, pues: retengamos que «alienación», que antes nos ha dicho que no se distingue ya de la «objetivación» es lo mismo que lo que él expresa como «ruptura» o «separación» entre el poder-hacer y lo hecho. Pero seguidamente equipara esa ruptura del flujo social del hacer con el «fetichismo», noción que vertebrata este capítulo y los dos siguientes: «Marx se refiere en *El Capital* a este proceso de ruptura no como alienación, sino como 'fetichismo'» (pág.75). Por lo demás, Holloway nos dice que la noción de «fetichismo» se considera «el concepto central del argumento de este libro» (pág. 69). ¿Hay que concluir entonces que Marx utiliza dos nociones (o tres, habida cuenta de que Holloway ya ha equiparado dos de ellas antes) para designar lo mismo? ¿es eso el esclarecimiento conceptual que propone Holloway para elucidar el significado de la revolución hoy? ¡Pues, vaya! ¡cómo nos lió ese barbudo! ¿cómo podía salir bien así *la cosa*? Sigamos, pues, ilustrándonos.

Tras estas asimilaciones conceptuales (que ya advierto de que no serán las últimas), Holloway nos dice, por si quedaban dudas: «Debería resultar claro el papel central que el concepto de fetichismo juega en la teoría revolucionaria. Es a un mismo tiempo una *crítica de la sociedad burguesa*, una *crítica de la teoría burguesa* y una *explicación de la estabilidad de la sociedad burguesa*. Señala al mismo tiempo la deshumanización de las personas, nuestra propia complicidad en la reproducción del poder y la dificultad (o aparente imposibilidad) de la revolución» (pág.79).

Este aspecto multifacético del «fetichismo» nos coloca ante lo que Holloway llama «el dilema trágico del cambio revolucionario» (pág.82), a saber: el fetichismo nos explica la necesidad del cambio revolucionario, su «urgencia», ya que nos deshumaniza, nos torna objetos, pero a la vez nos da la clave de su «aparente imposibilidad», al señalar el modo en que las personas no sólo aceptan las miserias del capitalismo sino que también participan activamente en su reproducción. Este fenómeno, como quiera que lo designemos, está bien visto. Sin embargo, para desarrollar esta idea, Holloway se propone partir de contribuciones de varios autores que han tratado «el dilema trágico de la revolución». De esta guisa acude a Lukács (reificación), Horkheimer (racionalidad instrumental), Marcuse (unidimensionalidad), Adorno (identidad) y Foucault (disciplina). Con lo cual, el resultado que se alcanza, a decir verdad, no es ya únicamente poco esclarecedor, sino totalmente caótico.

De entrada, confieso mi incapacidad para comprender de la mano de Holloway que las nociones clásicas de «ideología», «falsa conciencia» o «hegemonía» para explicar ese «dilema» deban ser desechadas. Aunque sobre ello haré una consideración al final. Por el momento, atendamos a las palabras de Holloway: «En cada caso, el tema de la ideología, de la hegemonía o de la falsa conciencia se separa del tema de la separación entre el hacer y lo hecho: se ve a la esfera de la ideología como algo separado de lo 'económico'» (pág.84) (Pero, ¿quién considera estas nociones deslindadas de la esfera económica?) En cambio, «el concepto de fetichismo se refiere a la explosión de poder dentro de nosotras y de nosotros, no como algo que es distinto de la separación entre el hacer y lo hecho (como sucede con los conceptos 'ideología' y 'hegemonía') sino como algo esencial a dicha separación. Ésta no sólo separa a los capitalistas de las trabajadoras y los trabajadores, sino que explota en nuestro interior, dando forma a cada aspecto de lo que hacemos y pensamos, transformando cada aliento de nuestras vidas en un momento de la lucha de clase. El por qué de la revolución no se ha producido no es un problema de *ellos* sino el problema de un *nosotros* fragmentado» (pág.86).

Como adelantaba, si el punto de partida ya es confuso, el recurso a nociones de los otros autores para contribuir a explicar «el dilema trágico de la revolución» que desarrolla en el resto de capítulo empeora notablemente las cosas. Especialmente, cuando pretende asimilar a su planteamiento nada menos que la crítica del pensamiento identitario de Adorno y la crítica a la racionalidad instrumental, característica de los autores de la Escuela de Frankfurt. En particular, a la crítica a la noción de identidad dedica no pocas páginas, puesto que resulta que la tan traída y llevada separación o ruptura entre el hacer y lo hecho (que como se ha visto ya se ha asimilado a la «alienación», «objetivación» y por supuesto al «fetichismo») también «establece el reino de la *eseidad* (*sic*) o de la identidad». Y escribe a continuación, añadiendo un nuevo concepto al listado de asimilaciones: «La identidad es, quizás, la expresión más concentrada (y las más desafiante) del fetichismo o reificación» (pág.87).

Así pues, «reificación» al saco también. Con la noción de reificación alude a Lukács. Éste, efectivamente, siguiendo los análisis de Max Weber, había caracterizado a la racionalidad de la sociedad capitalista por la confluencia en ella de racionalidad formal e instrumental. Con todo, el filósofo húngaro explicaba esta confluencia a partir de la estructura de intercambio mercantil, esto es, como una manifestación del fetichismo de la mercancía. Para Adorno (y Horkheimer), en cambio, la racionalidad del intercambio de la sociedad capitalista solamente es el caso extremo del vínculo entre racionalidad formal e

instrumental cuyo rastro siguen hasta la prehistoria de la razón y del pensamiento conceptual. Ese cambio de plano, que nos sitúa ya en un terreno más propiamente filosófico, de fecundidad ya hartamente discutible en sus promotores, resulta francamente un despropósito en la recreación llevada a cabo por la pluma de Holloway.

Con la introducción de la «identidad» en su planteamiento se obtiene lo siguiente: resulta, que no hay sólo separación del hacer y lo hecho, sino también ocurre que con ello el «hacer» se transforma en «ser»: «La ruptura del flujo del hacer priva al hacer de su movimiento (...) El hacer se congela a mitad de camino, se transforma en ser». Y de ahí Holloway desprende la siguiente consideración, cuya formulación cuando menos revela a todas luces un contrasentido: «Si se mira el mundo desde el punto de vista del hacer, es claramente imposible decir 'el mundo es', 'las cosas son' o 'yo soy'. Desde la perspectiva del hacer es claro que todo es movimiento: el mundo es y no es, las cosas son y no son, yo soy y no soy» (pág.87). Las páginas siguientes no son más afortunadas y revelan un cúmulo de incomprensiones. Se habla, por ejemplo, de la «idea burguesa de ciencia» (pág.91) asimilando lo que denomina el «conocimiento acerca de» (es decir, «tratando de suprimir todo lo posible nuestra propia subjetividad») a «la otra cara del poder-sobre» (pág.92); se habla de que «la definición *nos* excluye como sujetos activos», o de que «el proceso de definición contiene todo un mundo de horror» o que «la definición fija las relaciones sociales en su esecidad (*sic*) estática, fragmentada, reificada». En algunos pasos, la falta de precisión parece rayar el delirio. Así, cuando escribe «[l]a fractura del hacer es lo que crea la idea de que las personas *son* algo (lo que sea: doctores, profesores, judíos, negros, mujeres) como si esa identidad excluyera su negación simultánea. Desde la perspectiva del hacer las personas simultáneamente son y no son doctores, son y no son judíos, mujeres, etc.» (pág.96) o «el apelar al ser, a la identidad, a lo que uno es, siempre implica la consolidación de la identidad, el refuerzo, por lo tanto, de la fractura del hacer, es decir, el refuerzo del capital» (pág.96) ¡Toma ya! ¿es así entonces que cuando digo «yo soy» refuerzo el capital? ¿y cómo se presenta, pues, este hombre? (aquí, lo confieso, no he podido permanecer ya más tiempo sentado y, tras rascarme la cabeza y palparme todo el cuerpo -¿soy o no soy?-, me he levantado de la silla, me he preparado un café, me he mirado en un espejo, y, todavía intranquilo, he acabado por telefonar a mi madre: ¿yo soy Xavier, verdad?)

Pero aquí no acaba todo. Tras esa elucubración, la perplejidad en la que nos ha sumido el autor, no hace sino acrecentarse, al toparnos con todo lo que abarca el campo semántico de «identificación»: «El poder se ejerce sobre las personas por medio de su identificación efectiva. Así la producción capitalista se basa en la identificación: esto es mío. [XP: ¿pero esto es un acto de identificación o de apropiación?] La ley también se basa en la identidad: la persona sujeta a un proceso legal es identificada, separada de todas aquellas otras que de alguna manera podrían ser consideradas como co-responsables. La identificación se expresa de manera netamente física: en los testigos que identifican a la persona acusada de un crimen, en el tratamiento de la persona acusada como un individuo identificado, en el encierro físico en una prisión o una celda, posiblemente en la ejecución, ese supremo acto de identificación, que dice 'tu eres y has sido y ya no serás'. La esecidad (*sic*), la identidad, la negación del devenir, es muerte» (pág.107-108). Pues, nada, nada, sigamos, no nos detengamos...

Al fin llegan las conclusiones del capítulo. Holloway retoma aquí el «dilema trágico de la revolución» y expone tres posibles «salidas» (págs.111-114): la primera es «abandonar la esperanza», pero es claro que ésta es una «salida» falsa; supone no afrontar el dilema. La segunda posibilidad es la que Holloway asocia a «la corriente principal de la tradición marxista», para la cual, en su opinión, «el fetichismo siempre ha sido una categoría más bien sospechosa». A esa desconsideración parece vincular el hecho de que este enfoque tenga «una visión más simple del poder, en la que tomar el poder del Estado ha sido central en la idea de cambio revolucionario». A las insuficiencias de este planteamiento (que parece atribuir al «marxismo científico»), le dedica posteriormente un capítulo. La tercera solución es la que Holloway comparte y trata de argumentar. Dos o tres ideas la vertebran, hasta donde alcanzo a comprender. En primer lugar, la que me parece más

clara si bien la formulación me desagrada, consiste en lo que ya nos había dicho: «aceptar que no puede haber una certeza absoluta de un final feliz». La segunda sería ver, en consonancia con lo que se ha expuesto, que el poder-sobre es siempre negación de un poder-hacer y por ello «en la fuerza de lo que existe en la forma de ser negado debemos buscar la esperanza». A ello, el autor atribuye «la sustancia del pensamiento dialéctico: la dialéctica es 'el sentido consistente de la no-identidad', el sentido de la fuerza explosiva de lo negado». Pero, como se advierte, estas nociones distan de ser claras. En fin, Holloway en estas conclusiones no va mucho más allá. Su enfoque lo compendia así: «El tercer enfoque es intentar comprender y, por lo tanto, participar en la fuerza de todo aquello que existe en antagonismo, en la forma de ser negado». Acerca de lo que sea «lo que existe en la forma de ser negado», Holloway nos dice, por un lado, que «son esperanzas, aspiraciones, preconcepciones de una sociedad humana» y por otro que «la corriente principal de la ciencia social no las reconoce». Al respecto, únicamente puedo decir que, aunque como pide, lo intento, no puedo comprender que es eso concretamente. Y por lo tanto, no puedo participar.

A estas alturas del libro inevitablemente uno queda un poco decepcionado. No obstante, el tiempo ya empleado y la voluntad de juzgar con conocimiento de causa y no sólo a medias, empujan a acabarlo. Hagamos, pues, un esfuerzo más. El capítulo V se propone ahondar, por lo demás, en la noción de «fetichismo» y la primera página del mismo presagia, al menos, algo más de voluntad analítica. Holloway nos propone dos formas de comprender esta noción, que denomina «fetichismo duro» y «fetichismo como proceso» y nos adelanta que «las consecuencias teóricas y políticas de ambos enfoques son muy diferentes» (pág.115). Vamos a ver, pues, si nos aclaramos finalmente sobre esta noción, que parece tan central en el planteamiento de Holloway.

El enfoque que llama «fetichismo duro» ocupa el apartado II y III del capítulo. El II ofrece los rasgos principales de esta concepción y sus insuficiencias. El apartado siguiente se centra sobre todo en Lukács y en ciertos miembros de la llamada Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno y Marcuse), quienes, según parece, compartirían este enfoque. Pero, vayamos por partes. ¿Cuáles son entonces los rasgos del «fetichismo duro»? El rasgo que caracteriza este enfoque, según Holloway, es que suponen el fetichismo, como un hecho establecido, acabado. Para Holloway, la historicidad atribuida a la hora de explicar la constitución de las relaciones sociales capitalistas, se pierde o no se tiene en cuenta posteriormente, de modo que la situación presente se ve como inmodificable. De este modo la noción de fetichismo pierde toda su razón de ser, que era precisamente mostrar el carácter histórico, y por lo tanto, mudable, de toda institución social. Esto creo que es lo que quiere decir Holloway, aunque él, no obstante, añade sus giros peculiares: «si se entiende la reificación de las relaciones sociales como estable (...) el dinero, el capital, el Estado, etcétera, se ven como formas reificadas de relaciones sociales y no como formas de reificación activa. Son categorías 'cerradas' en el sentido de que se desarrollan de acuerdo a una lógica auto-contenida. Lo que sucede es que la identidad entra de nuevo por la puerta trasera, de manera furtiva, cuando pensábamos finalmente que nos habíamos desecho de ella (...) El enfoque del fetichismo duro implica una fetichización del fetichismo: el fetichismo se convierte en un concepto rigidizado y rigidizante (*sic*)» (pág.117). El problema que tiene, a los ojos de Holloway, este enfoque es que no ha lugar a la crítica, esto es, no nos ayuda en nada con nuestro «dilema trágico de la revolución». En sus palabras: «El concepto duro de fetichismo nos lleva hacia el dilema obvio: si bajo el capitalismo las personas existen como objetos, entonces ¿cómo puede concebirse la revolución? ¿cómo es posible la crítica?» (pág.118).

En ese problema radica según Holloway la necesidad de acudir al Partido que postula Lukács: «El intento de combatir el fetichismo, por el modo en que se entiende el fetichismo, lleva a la creación (o consolidación) de un nuevo fetiche: la idea de un Héroe (El Partido) que de alguna manera se encuentra por encima de las relaciones sociales cosificadas de las que inevitablemente, sin embargo, es parte» (pág.123). Lo mismo ocurriría con los planteamientos de los otros autores que Holloway analiza en este apartado. Dada la semejanza de la trama argumental, le ahorro al lector el desarrollo

completo y presento como prueba, sus conclusiones: «A pesar de todas las diferencias entre estos autores, el punto importante para nuestro argumento es que la comprensión del fetichismo como un hecho cumplido (el énfasis en el carácter completamente penetrante del fetichismo en el capitalismo moderno) lleva a la conclusión de que la única fuente posible de anti-fetichismo reside fuera del común, ya sea el Partido (Lukács), los intelectuales privilegiados (Horkheimer y Adorno) o el 'sustrato de los proscritos o los extraños' (Marcuse). El fetichismo implica anti-fetichismo, pero ambos están separados: el fetichismo domina la vida normal, cotidiana, mientras que el anti-fetichismo reside en algún otro lado, en los márgenes» (págs.127-128). La conclusión, entonces, en el razonamiento de Holloway es la siguiente: «necesitamos un concepto en el que fetichismo y el anti-fetichismo no estén separados» (pág. 128). Eso es lo que pretende el segundo enfoque. Pero antes de examinarlo, un comentario a lo que antecede se impone: aunque nunca necesariamente se puede explicar todo y pese a reconocer Holloway diferencias entre los autores, ¿se puede explicar así la «necesidad del Partido» y equipararlo a las otras propuestas? ¿no habría que atender al contexto histórico? ¿no es excesivamente simplificada la argumentación de Holloway? ¿es necesario llegar a eso para explicar el agotamiento de los modelos tradicionales de organización política? ¿no hay mejores razones? En fin, pasemos al segundo enfoque.

El segundo enfoque es denominado «fetichismo como proceso». Y ya se puede advertir que plantear el asunto así, proponiendo la búsqueda de un concepto que albergue una cosa y su contrario, el resultado no puede ser demasiado satisfactorio. Aunque afortunadamente el término utilizado, esto es, «proceso» permite hacernos una idea de por donde quieren ir los tiros. De todos modos, parece obvio que ello se puede describir como más acierto y sin liar más de lo debido las cosas. Pero basta con el camino recorrido para comprobar que la claridad no es virtud apreciada por este autor. En fin, tratemos de seguir sus pasos una vez más.

Holloway al subrayar aquí el fetichismo como proceso pretende poner de relieve que el fetichismo es una tendencia, más que un estadio concluido. Esto es, genera siempre resistencias, oposición, lo que Holloway llama «negación» y que encarna político-existencialmente en el «grito»: «El hecho de que criticamos (...) proporciona evidencia de la existencia presente del anti-fetichismo» (pág.128). Esa oposición empero es planteada radicalmente, sin atender a matices, en un plano muy general, lo cual empobrece, el ya deteriorado estilo de exposición y además planteado así empece la comprensión de lo alcanzado antes, a saber, que nosotros contribuimos y formamos parte de lo que llama 'fetichismo'. Dice Holloway: «Si fetichismo y anti-fetichismo coexisten, entonces sólo pueden hacerlo como procesos antagónicos» (pág.129). El recurso a una dialéctica de andar por casa para explicar los fenómenos sociales da como resultados frases como la siguiente: «La monetización de las relaciones sociales tiene poco sentido a menos que se la vea como un movimiento constante contra su opuesto, la creación de relaciones sociales sobre bases no monetarias» (pág.132). Y en el apogeo «dialéctico» le permite llegar a conclusiones como ésta: «no existe nada fijo a lo que podamos asirnos buscando seguridad: ni la clase, ni Marx, ni la revolución, nada, salvo el movimiento de negación de lo falso». Y todo ello, a estas alturas del libro, cada vez nos coge más cansados. En mayor medida, cuando vamos leyendo páginas con la sensación creciente de que ya no se sabe exactamente de qué hablamos, qué se pretende explicar o qué se está criticando: «Parece como que el capitalismo 'es', pero el capitalismo nunca 'es': es siempre una lucha para constituirse a sí mismo. Tratar el capitalismo como un modo de producción que 'es' o, lo que viene a ser lo mismo, pensar la lucha de clases como una lucha desde abajo contra la estabilidad del capitalismo, es caer de cabeza en el sucio fango del fetichismo. El capital, por naturaleza, aparece como algo que 'es' pero nunca 'es', ¿pero qué significa todo esto?, ¿por qué se entrecomilla el verbo ser? ¿no es exigible que se haga explícito el modo de uso de las palabras cuando se escribe? Y lo más sorprendente del caso es que a renglón seguido se nos informa de que «esto es importante tanto para comprender la violencia del capital (...) como para comprender su fragilidad» y que ahora «la urgente imposibilidad de la revolución comienza a abrirse hacia una urgente posibilidad» (pág.144)

Desalentador. Pues vamos a ver: si se dice que «la comprensión de la fetichización como proceso es la clave para pensar en cambiar el mundo sin la toma de poder» (pág.148) y se procede a explicar de esta manera, ¿qué se va a lograr? Con todo, el autor parece alcanzar por un momento la lucidez, cuando dice de paso y entre paréntesis: «Plantear la pregunta de cambiar el mundo sin tomar el poder ya es tambalearse sobre el borde de un abismo de imposibilidad y locura» (pág.148) ¡Ah! ¡Será por eso entonces!, pero ¿por qué se lo plantea de esa manera entonces? ¿es que el autor complica la explicación para no reconocer, aunque duela a veces, que las cosas son más complicadas?

Tras leer el resto de capítulos (VI-XI), me he convencido definitivamente de que no es menester proseguir con la exposición. No aclararíamos más. Las nociones principales de su discurso a estas alturas ya han aparecido. Lo reseñado hasta aquí, una vez leído lo que sigue, me parece suficiente. No quisiera yo atormentar más al paciente lector que ha tenido a bien seguir este recorrido. Basta indicar, tal vez, para quienes todavía se sientan agujoneados por la curiosidad de su final, que Holloway al inicio del último apartado de su libro nos dice: «Este es un libro que no tiene un final. Es una definición que se niega a sí misma en el mismo respiro. Es una pregunta, una invitación a discutir» (pág.294).

De acuerdo. Pero para ello, hay que saber exactamente sobre qué, esto es, habría que entender en que apoya su tesis de cambiar el mundo sin tomar el poder y esto no nos ha sido bien argumentado. Se ha explicado, pero creo que mal, las insuficiencias de las estrategias transformadoras clásicas. Por otro lado, se habla de un «anti-poder» como disolución del «poder-sobre» o emancipación del «poder-hacer». Pero yo no he entendido bien estas nociones; no las entiendo ni en un plano abstracto, ni en qué se concretan, esto es, qué propuestas se desprenden de estas ideas. Parece con todo que éste no era el propósito del autor ya que el mismo autor reconoce, al retomar la pregunta que él ha planteado, lo siguiente: «¿cómo cambiamos el mundo sin tomar el poder? Al final del libro, como al comienzo, no lo sabemos» (pág.293). Pero, entonces, la pregunta es de cajón. Utilizando la terminología del autor, que deberíamos empezar a concretar, para poder hablar en serio, podría ser formulada de la siguiente guisa: ¿por qué descarta entonces que el poder pueda ser un instrumento que contribuya a cambiar el mundo? Tanto menos podría descartar esta posibilidad, en lógica coherencia, si parte del supuesto de que no es posible alcanzar el logro de una comunidad definitivamente reconciliada, es decir, si ha abandonado, con buen criterio, todo milenarismo, del que ha estado impregnado cierto pensamiento «progresista». Este aspecto lo trataré seguidamente. Pero ya adelanto que ello creo que es uno de los problemas que subyace en el planteamiento. Ciertamente, en el último capítulo Holloway dice: «Hemos perdido toda certeza, pero la apertura de la incertidumbre es central para la revolución» y aludiendo al lema zapatista añade: «Preguntando caminamos». De acuerdo una vez más, pero entonces qué significa ese paréntesis y esos intrigantes puntos suspensivos de la frase con la que cierra el libro: «Este es un libro que no tiene (¿todavía?) un feliz...» Es más: ¿a qué viene aquí la felicidad, que por cierto asoma la cabeza en varias partes del libro? Creo que aquí hay varios supuestos e ideas que es urgente discutir, o cuando menos esclarecer, si queremos de veras «cambiar el mundo». No obstante, dejo ahora de tomar el libro como interlocutor privilegiado, pasando a abordar la cuestión de marras en un plano más general. No quiero atribuir a Holloway lo que quizás no sostiene. Sólo aludire a las ideas de su libro que he podido comprender y que ya he adelantado antes que retomaría.

II

Empezaré abordando el último interrogante, que me permite de paso tratar asimismo el necesario cuestionamiento de las concepciones clásicas de transformación social. Por lo que respecta a los objetivos en primer lugar y por lo que respecta a los medios tradicionalmente empleados para alcanzarlos (1). En segundo lugar, ahondo en los presupuestos en los que se asentaban estas concepciones, y propongo otra forma de plantear las cosas (2). En tercer lugar, desde el terreno propuesto, afronto lo que

Holloway denomina «el dilema trágico de la revolución», concluyendo con dos líneas de consideraciones (3).

1) Creo que constituye un error enfocar el significado de la revolución hacia el logro de la felicidad. El objetivo de la política, el sentido de la revolución no es la felicidad, es la libertad, la libertad efectiva, la cual exige la igualdad de todos para participar en las decisiones que afectan al sentido de nuestro vivir en común. Este es el significado de la democracia, sobre el que volveré después. Y la democracia no da la felicidad. La felicidad ¡ay!, es un asunto complejo que cada uno habrá de indagar.

Si saco a colación este punto es porque me da la sensación de que ahí Holloway comparte un objetivo, que debe ser revisado, con las concepciones clásicas de transformación social, por otra parte por él tan criticadas: el logro de una comunidad definitivamente reconciliada. El razonamiento de éstas guarda más semejanzas con el suyo de lo que parece admitir en su libro. Aunque sea esquemático (los autores clásicos son ricos en matices, dudas y tensiones en su pensamiento) se puede convenir que se caracterizaban por las siguientes creencias: la incapacidad de las relaciones sociales capitalistas para generar un crecimiento económico suficiente para satisfacer las necesidades del conjunto de la sociedad y una confianza en el «progreso» que comprendía por un lado, la apreciación positiva del productivismo y por otro, la creencia en la posibilidad de acabar definitivamente con los antagonismos sociales. El crecimiento económico al garantizar el bienestar material de la población, en el que se cifraba la causa de la conflictividad de las relaciones sociales, comportaba así el fin de la coerción política, la extinción del estado. Una comunidad definitivamente reconciliada era el objetivo último del movimiento. Aunque este objetivo último, en el esquema clásico, pasaba por un «período de transición», que comenzaba con la toma revolucionaria del poder estatal por parte de los trabajadores encaminada a abolir la propiedad privada de los medios de producción. Que la necesidad se tornara virtud en el plano de la historia real es ya otro tema, cuyo tratamiento nos llevaría demasiado lejos.

Aquí pretendía sólo señalar que Holloway parece cuestionar los medios (ciertamente, en el plano histórico, convertidos en fines), aunque sin proponer nada a cambio, pero sustenta creencias parejas en cuanto al objetivo final. Sólo desde ahí encuentro explicación a su propuesta de «disolver las relaciones de poder» y sus menciones a la felicidad. Y ello me deja perplejo, habida cuenta de que Holloway, cuando habla de la «pérdida de toda certeza», parece asumir la necesidad de abandonar el ingenuo optimismo epistemológico característico de la ciencia social decimonónica. Pues, todo parece indicar que en condiciones de incertidumbre hay que calibrar mucho más las consecuencias de nuestras acciones, las cuales tendrían poca importancia (o ninguna) si pensáramos que la historia o el mundo tienen un sentido, una dirección predeterminada. En la incertidumbre, pues, adquiere más relevancia de lo que había atribuido la clásica tradición emancipatoria (embebida irremediabilmente de los presupuestos de su tiempo) la cuestión de los medios.

2) Y esa cuestión sí que creo obliga cuando menos a reformular y a afinar mejor ciertas nociones clásicas sustentadas en una concepción de la racionalidad obsoleta. Pero como ya he dicho, lo que Holloway critica y propone al respecto, no lo entiendo bien. En mi opinión, no se trata sólo de sacar las consecuencias que tiene el hecho de que nuestro acceso al mundo venga medido por un lenguaje, sino de prestar la atención necesaria a la cuestión del sentido en la autocomprensión de la razón. El racionalismo decimonónico era por así decirlo «cosmológico»: presuponia un orden armónico entre el mundo y el ser humano, en virtud del cual la visión del mundo era la de un 'cosmos' en sentido propio, esto es, un orden total que nos incluía a nosotros mismos, a nuestras aspiraciones, deseos y esfuerzos como sus elementos centrales y orgánicos. Debido a este supuesto, el pensamiento emancipatorio supeditó la cuestión política al logro de una comunidad definitivamente reconciliada (la política, el derecho y el estado desaparecerían con el fin de los problemas de distribución del producto social). La no consecución de esa comunidad fue tratada siempre por los clásicos en términos de racionalidad mixtificada. De ello, se

han percatado, por lo demás, autores marxistas como Edward Thompson y Raymond Williams. El historiador británico ha puesto de manifiesto la importancia de atender a lo que él denomina la «conciencia afectiva y moral». En atención a lo mismo, Williams ha hablado de las «estructuras del sentir». Con estas nociones han intentado subrayar esta idea: la importancia de atender a los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente por las personas y no sólo en términos de racionalidad desplazada, esto es, como ideología. En el mismo sentido hay que comprender la elucidación de Castoriadis sobre la «institución imaginaria de la sociedad». Para Castoriadis, las «significaciones imaginarias sociales» no sólo estructuran las representaciones del mundo en general, sino que son también las que apuntan a las actitudes que tenemos frente al mundo y a los fines que perseguimos, son, en suma, las que nos proporcionan los modos de pensar y de vivir y en este sentido constituyen el campo de la verdadera política. Política, que bajo estos nuevos supuestos, aparece como ineliminable.

El error del racionalismo, pues, ha sido suponer que el mundo se hallaba ya pleno de sentido. Que había un sentido del bien, de la verdad, de la justicia que estaba allí, fuera de nosotros y de nuestra cultura, y que bastaría que la ideología se desvaneciera, que el saber se perfeccionara para que la razón las identificara. Frente a esta concepción, la cuestión del sentido pone de manifiesto el carácter no fijo, no inmutable, no absoluto, de los asideros a partir de los cuales los hombres construyen su vida. Desatender este campo por su inestabilidad, sus contornos difusos, porque escapa a la fijación que imponen los conceptos, los modelos abstractos y los finos instrumentos, que resultan del todo apropiados en otros campos, no es más que permitir la conversión de la política en mera técnica, y en consecuencia, dejar a merced de los técnicos, expertos o profesionales este campo.

La atención a este campo, por ello, no es una deficiencia que deplorar, tal y como es característico de la ilusión progresista racionalista, antes al contrario: permite asentar a partir de esta constatación un nuevo significado de la revolución, que una vez desprendidos de los lastres ideológicos de antaño, sólo puede ser la lucha por la democracia. La democracia es el régimen que asume positivamente el conflicto, la política. Pues parte del reconocimiento de la contingencia y del carácter frágil de la razón y en consecuencia establece la libertad en igualdad de todos para poder decidir sobre la forma de vivir. La democracia como proyecto de libertad efectiva, o si se prefiere de autonomía, es incompatible con el capitalismo. Y ello es lo que ha de tratar de hacer visible el proyecto revolucionario.

3) Y aquí, si se quiere emplear la terminología de Holloway, topamos con el «dilema trágico de la revolución», que yo reformularía así: la democracia sólo es posible en una sociedad de individuos democráticos, los cuales, es verdad, sólo pueden existir en una sociedad democrática. Este círculo no es abordable teóricamente, exige pasar al plano de la praxis y ahí creo que se abren dos líneas de consideraciones:

El capitalismo neoliberal muestra crecientemente la incapacidad de hacer frente a los problemas que genera, incubando una profunda crisis de legitimación, cuya manifestación más visible es la creciente oleada y paulatina articulación de los movimientos por una mundialización alternativa. El creciente autoritarismo, el recurso a la violencia y a la guerra no hacen más que hacer patente esa incapacidad. La percepción creciente en las poblaciones de estos riesgos derivados del escaso control que poseen sobre las decisiones que afectan a sus vidas puede llevar a un mayor «toma de conciencia». Pues el individualismo extremo que el economicismo neoliberal propaga choca con la percepción creciente de las gentes de habitar un único mundo que ella también genera, debido a la mundialización económica que impulsa, la crisis ecológica y los fenómenos migratorios que ocasiona, así como las guerras con las que amenaza. Pero no existen «garantías objetivas». Ello es sólo una posibilidad. Pues la toma de decisiones despótico-tecnocrática vigente en nuestras sociedades, la inseguridad y el miedo genera también parálisis y apatía; en suma, mayor heteronomía, que constituye el terreno abonado para el surgimiento de fundamentalismos. Cuando todo tambalea, mayor auge cobra la búsqueda

de seguridades, que los políticos de turno saben ofrecer como nadie. Y eso abre la segunda línea de consideraciones.

Es cierto, como argumenta Holloway, que la presencia institucional no ha servido para generar cambios sustanciales. Comparto también que las organizaciones políticas tradicionales no nos sirven: se hallan dominadas por burocracias orientadas más a la acción institucional que a fomentar y desarrollar la participación ciudadana. Y sin embargo... ¿qué argumentos hay para sustentar que las cosas irían mejor si se abandona el terreno institucional? ¿quién puede creer que sería mejor el abandono de ese campo, donde al menos y siquiera sea interesadamente, el movimiento obtiene de vez en cuando apoyo, defensa y encuentra una caja de resonancia de sus reivindicaciones? ¿por qué no es posible luchar en los dos frentes? Creo que en el planteamiento de Holloway, su deseo de buscar garantías contra la instrumentalización, contra la burocratización del movimiento, le conduce a no afrontar estos problemas: los elimina sin más. Pero la necesidad de elaborar y concretar propuestas alternativas, la necesidad de pensar en distintos planos –local, estatal e internacional– y los imperativos de toda acción colectiva en vistas de un fin común, exigen cuando menos ciertos modos de organización en el trabajo. Y en este sentido no hay recetas mágicas: hay modos para impedir la participación y fomentar la burocracia, pero no hay manera de asegurar la participación e impedir la burocratización. No es cuestión de estatutos, ni de elaboración teórica. La única garantía contra la burocratización es la propia reflexión, el pensamiento propio. La participación del mayor número posible de personas dispuestas a alzar su voz. Nadie puede burocratizar por mucho tiempo a quien no quiere ser burocratizado y por lo demás, parece obvio, que las organizaciones tradicionales no hubieran podido sobrevivir mucho tiempo si se hubieran limitado sólo a eso.

Acabo ya. Los clásicos del pensamiento revolucionario siempre fueron muy conscientes de la complejidad de los procesos sociales. Trataron con estudio de comprenderlos para hacer más fecunda su intervención en ellos conforme a su idealidad. Crearon todo un arsenal de herramientas conceptuales, que no dudaron en modificar o matizar cuando la realidad de la práctica los rendía inadecuados. Hoy el mundo ya no es el mismo, qué duda cabe: muchas de sus ideas ya no nos sirven, respecto a otras estuvieron siempre equivocados y de otras ni se dieron cuenta de su importancia. Lo que hubo, y éste es su legado, es una tensión constante entre el esfuerzo de conocer y la voluntad de transformar. Con el libro de Holloway, damos un paso atrás: se quiere transformar, sin dar muestras de querer analizar nada. Y ello, más si cabe que antaño, frente al mundo que hoy tenemos por delante, me parece muy desafortunado.