

Resenha crítica

Poder e antipoder
sobre o livro de John Holloway
*Mudar o mundo sem
tomar o poder**

Joachim Hirsch**

Quem espera um conselho prático de como fazer para mudar de uma vez por todas o mundo, ficará decepcionado com este livro. Porque, antes de mais nada, afirma que, se os objetivos são a emancipação e a libertação, a maneira como seguramente *não* se poderá mudar, é mediante a tomada do poder (estatal). O livro busca demonstrar que o desafio está em desenvolver o anti-poder, o poder criativo; que mudar o mundo deve ser entendido como negação do que comumente se chama política e que se esgota na reprodução permanente de relações de poder e submissão. “Uma sociedade sem relações de poder” é a meta a alcançar.

Três eixos conceituais sustentam a argumentação: o grito; o poder instrumental *versus* o poder criativo; e a fetichização. Por “grito” entende-se a fúria frente ao *status quo*, a rebeldia e a negação de seguir como partícipe, que se encontram no começo de toda reflexão crítica. É a fúria, não a razão, que impulsiona a idéia. Num retorno à subjetividade imediata que tem algo de existencialista, “a resistência a aceitar o inaceitável” e a consciência da possibilidade de um “ser radical diferente” se constitui no ponto de partida do pensamento e da ação. Nas condições sociais existentes, o poder genuíno, criativo dos seres

* Publicado na coletânea *Contra y más allá del Capital: reflexiones a partir del debate acerca del libro "Cambiar el mundo sin tomar el poder"*; Puebla/Buenos Aires: Universidad Autónoma de Puebla/Editorial Herramienta, 2006. Traduzido do espanhol por Paulo Barsotti (FGV e Fundação Santo André) e Angélica Lovatto (FSA, doutoranda em Ciências Sociais pela PUC-SP), pesquisadores do Neils. Aqui, as páginas citadas do livro de Holloway são da edição castelhana publicada por Editorial Herramienta, 2001. A resenha foi publicada originalmente em alemão: “Macht und Antimacht. Zu John Holloways Buch “Die Welt verändern ohne die Macht zu übernehmen”, http://www.links-netz.de/K_texte/K_hirsch_holloway.html, janeiro de 2003.

** Professor de Ciências Políticas na Universität Frankfurt, Alemanha.

humanos, sua capacidade de configurar autonomamente a vida social, negada pela “interrupção do fluxo social da ação”, a heteronomia que resulta na essência da separação das condições de sua atividade. Daí surge o poder instrumental, que interrompe o fluxo da ação e encontra sua culminação histórica na relação capitalista e na racionalização das relações sociais que ela suporta. Esta racionalização se evidencia no processo de fetichização, na coisificação das relações sociais pela quais o produzido pelos homens se transforma em poder objetivo sobre eles, tal como descrevem Marx e Engels na *Ideologia Alemã*. A fetichização acorrenta os homens no *status quo*, tanto em seu pensamento como em sua ação, completando sua “desumanização”. A reprodução da dominação e exploração pelo próprio pensamento e a própria ação, a penetração do poder instrumental em todos os sujeitos, constitui o problema central de uma teoria da revolução.

A partir daí, as tentativas comunistas – fracassadas – e social-democratas de transformar o mundo mediante a conquista do poder estatal, devem ser, no geral, criticadas. O jogo do poder e anti-poder termina reproduzindo as relações instrumentais de poder de formas distintas. O estado é, da mesma forma que a mercadoria e o dinheiro, expressão da fetichização das relações sociais. O espaço de poder é, tão somente, a manifestação das divisões que caracterizam a sociedade capitalista. Para dizer em termos da teoria materialista do estado, o Estado é parte das relações de produção capitalistas e não exterior a elas, portanto não pode ser um instrumento neutro. Cristaliza as divisões e identificações que formam parte do poder instrumental. Então há que desfazer-se do fetiche do estado, em vez de adotá-lo. Desta maneira, chega-se ao questionamento da tradição do marxismo “científico” que, ao positivizar a teoria marxista, cai no fetichismo da sociedade burguesa. Ao ficar preso no conceito instrumental de poder, o reproduz na teoria e na prática: a libertação se transforma em ação de vanguardas, não através, mas “para” o oprimido, como espetáculo de um partido que leva o rótulo de “revolucionário”, sem merecê-lo minimamente.

Porém, a sociedade capitalista tão pouco é uma caixa fechada de obediência cega. A fetichização não é um estado, mas um processo em luta permanente. Resulta deste modo porque o poder instrumental depende dos potenciais de poder criativo, sua utilização e exploração, que oferece possibilidades para uma ação libertadora. Dirige-se contra todas as identificações e classificações, seja como classe, sexo ou nação que representam a antítese do reconhecimento mútuo. “Para a teoria burguesa subjetividade é identidade, enquanto em nosso argumento, subjetividade é a negação da identidade.” (p. 112). O desafio está, então, em “buscar a esperança na natureza do próprio poder capitalista. Um poder onipresente implica uma resistência onipresente”. (p. 120). Esta resistência reside

no aspecto de que os próprios homens são os que reproduzem o *status quo*, criam e reproduzem sua opressão. A dependência do poder instrumental – do capital – do poder criativo é a causa de sua fragilidade e vulnerabilidade. É a partir daí que se vislumbra a esperança para outro estado de coisas. A crise permanente do capitalismo, que apenas adota distintas formas históricas, faz com que o capital esteja forçado a libertar-se do poder criativo do produtor e, ao mesmo tempo, submetê-lo de formas sempre novas. Assim, resistência e luta formam parte intrínseca da relação de dominação e exploração existente.

Holloway desenvolve em seu livro um esboço de teoria crítico-materialista que já tem tradição. Parte da interpretação de Marx orientada em seus escritos de juventude e trabalha com a mesma intensidade e olhar crítico dos escritos de Geörg Lukács e da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Isento de toda crítica fica, porém, o próprio Marx. As problemáticas e contradições contidas em sua obra não são analisadas. Holloway toma como referência e radicaliza as descobertas de uma teoria do Estado que retoma a definição das formas sociais numa linguagem atraente e compreensível, provavelmente este seja também um mérito da tradução (que, diga-se de passagem, é excelente e conta com uma série de comentários apropriados)¹. Porém, reproduz a problemática já muitas vezes discutida do marxismo “hegeliano”. Ainda que admita que os sujeitos são marcados, formados, “deformados” pelas relações sociais existentes, sua argumentação se baseia na suposição de uma subjetividade essencial e “humana” – para além de todas as condições sociais – que se aliena a si mesma numa relação de separação e fetichização que atravessa a história e encontra seu ponto culminante na sociedade capitalista: o sujeito se “des-subjetiva” e a humanidade se “desumaniza” por causa do desenvolvimento do poder instrumental. Desta forma, Holloway formula uma posição contrária às teorias pós-estruturalistas e deconstrutivistas da atualidade, mas também deixa de lado algumas críticas desenvolvidas neste contexto. O retorno existencialista, para chamá-lo de alguma maneira, a subjetividade imediata na categoria do “grito” não só resulta simpático, como seguramente é necessário como ponto de partida de toda teoria crítica. É duvidoso, porém, se isto é suficiente para desfazer o nó górdio definido pela dimensão e pelo sujeito da crítica. O conceito de sujeito em Holloway transforma a libertação na recuperação de algo originário, existente na essência do ser humano, precisamente em “des”alienação. Frente a esta concepção, a frase de Marx de que o homem é um “conjunto de relações sociais” deveria ser seriamente reconsiderado. Do contrário, nem sequer seria necessário formular a pergunta de quem são os sujeitos que lutam, por qual liberdade e forma de existência

1. O elogio de Hirsch refere-se à tradução do alemão por Lars Stubbe [nota da tradução espanhola].

estão lutando e chega-se ao perigo de que a “dignidade” – o parâmetro normativo enunciado algumas vezes – se transforme em uma metáfora vazia. Também teria sido valioso neste contexto discutir mais detalhadamente o “anti-humanismo teórico” de Althusser, que se opôs às implicações totalitárias de uma interpretação hegeliana de Marx.

Holloway apresenta argumentos importantes e extraordinariamente consideráveis para uma crítica das teorias de esquerda, entre outros, seu positivismo, como sempre, ignorado, seu funcionalismo, sua familiaridade, em última instância, com o poder dominante. Ao mesmo tempo demonstra uma falta de rigor considerável no momento de tratá-las com mais profundidade. Deste modo, Foucault é reconhecido como um teórico das relações complexas de poder, mas não se aprofunda em que seu conceito de poder é diametralmente oposto ao do autor, porque para o primeiro, a relação entre o poder instrumental e o poder criativo não é simplesmente “antagônico.” Por outro lado, o próprio Holloway é bastante impreciso no tocante a esta relação quando, por exemplo, chama a atenção de que nós fazemos parte, “profunda e inevitavelmente” do antagonismo entre poder instrumental e poder criativo (p.73). Não esclarece se é assim por princípio ou somente na sociedade capitalista. No primeiro caso, Foucault poderia ter argumentado de uma forma similar, porém o fato de ter ficado preso às categorias burguesas o reprova, algo pouco sustentável com esta simplicidade. Levar Foucault seriamente teria significado, porém, problematizar o princípio de oposição entre “poder” e “anti-poder” sobre o qual repousa todo seu argumento.

Quanto a Gramsci resulta muito pior, em poucas palavras, ele é praticamente desqualificado, como mais um que se deixou enganar pelo fetiche, concretamente, a política de vanguarda centrada no Estado. Seguramente é possível criticar Gramsci neste contexto, mas a afirmação de que teria passado por cima da importância das lutas permanentes (de classe), é simplesmente insustentável. Coloca no mesmo nível, a teoria da regulação, criticando-a por sua “visão do capitalismo como uma sociedade relativamente serena que se auto-reproduz, na qual qualquer coisa necessária para a reprodução capitalista acontece automaticamente”. (p. 201). O problema do funcionalismo é discutido amplamente no interior da mesma teoria da regulação, mas com uma diferença muito maior. Aqui teria sido mais útil uma crítica mais concisa do que uma desqualificação genérica. Não se deve esquecer que a teoria da regulação estabelece justamente como o capitalismo, enquanto sociedade antagônica atravessada pelas lutas de classe, é capaz de alcançar uma relativa estabilidade e formula condições para que isto ocorra, e que, de maneira alguma, são garantidas “funcionalmente”, mas justamente por estarem expostas a lutas. A reprodução

estabelece, também, um problema. Em geral, Holloway vincula toda a teoria da reprodução com a impossibilidade de entender a fetichização, mas fica devendo uma explicação de por que vê assim. Deve-se lembrar o que Marx havia apontado – e que algumas de suas citações no texto demonstram – que a relação capitalista de produção e dominação só pode ser compreendida a partir de sua reprodução, e que o mais importante é compreender em detalhe este processo. Toda teoria crítico-materialista é consciente de que a reprodução é luta de classes. A “regulação” da reprodução é alcançada somente enquanto as lutas não explodem as formas capitalistas (ou o “fetiche” na linguagem do autor). Seria fácil resgatar todos estes pontos de textos amplamente conhecidos e Holloway encontraria neles alguns pontos de partida interessantes para seu próprio argumento, por exemplo, na relação com os conflitos e contradições que fazem parte do processo de fetichização e do surgimento das formas sociais. Em geral, chama a atenção que a crítica teórica de Holloway, em seu conjunto, se caracteriza por uma notável estratégia de imunização.

Porém, o texto se destaca pela tentativa de aplicar coerentemente o pensamento dialético de Marx e de desenvolvê-lo. Holloway comprova muito bem que a teoria crítica fracassa seu objetivo quando se nega a adotá-lo. O problema surge quando interrompe esta dialética em pontos decisivos e inverte a negação na positivização. Sendo o poder criativo a negação do poder instrumental, o primeiro se encontra como ele próprio diz – numa relação contraditória, logo “inevitável”, com o segundo. Ao mesmo tempo, Holloway positiva o poder criativo como essencial e livre de toda contradição. A identificação se define como “antítese” de reconhecimento mútuo para o desenvolvimento do poder criativo, omitindo-se que o reconhecimento requer, ao mesmo tempo, identificação – uma contradição que se desenvolve muito mais conclusivamente em alguns debates atuais sobre “política de identidade.” Uma aproximação igualmente “não dialética” caracteriza, em certo sentido, o tratamento que Holloway dá aos conceitos de fetiche e fetichização. Enuncia brevemente que se encontra também um elemento de liberdade e autodeterminação na imposição das formas capitalistas, da forma mercadoria e das relações de dinheiro, na centralização do poder e na separação entre estado e sociedade, mas sem que esta menção tenha conseqüências para a argumentação. A ilustração chega a ficar reduzida a um “complemento filosófico do estabelecimento das relações sociais capitalistas sociais” (p.106). Não se coloca a pergunta, se e de que maneira, uma sociedade diferenciada e livre requer formas objetivas, isto é, uma verdadeira racionalização específica, pois, então, o importante seria, possivelmente, não abolí-las simplesmente, mas de manejá-las conscientemente e “superar” deste modo a fetichização no sentido hegeliano. Não é casual, então, que Holloway denomine de “comunidade” e não de

“sociedade” as relações sociais a alcançar. O ideal de uma comunidade simples, do tipo de um comunismo primitivo, é o parâmetro. Em geral teria sido frutífera uma análise da “dialética do esclarecimento” de Horkheimer e Adorno, e outros. Holloway nem menciona as relações sociais da natureza, um elemento central da teoria crítica.

Surpreende que tão pouco apareça a política. “Política” e “anti-política” são tratadas opondo-as de forma abstrata. O conceito de “anti-política” é importante quando aponta que aquela ação política, que se limita ao terreno das formas políticas dominantes, ao estado, à separação entre “política” e “economia”, entre “estado” e “sociedade”, não é capaz de alcançar uma qualidade capaz de transformar radicalmente a sociedade. É um fato que o desafio está em redefinir o conceito de política. A denominação “anti” adquire, porém, novamente o caráter de uma oposição abstrata. O desenvolvimento do poder criativo não pode limitar-se à simples negação do poder dominante, mas requer sua análise concreta. O estado não é somente um fetiche abstrato, mas também um campo de lutas sociais. Provavelmente, Poulantzas (cuja “teoria do estado” nem sequer é mencionada) foi provavelmente quem caracterizou com maior acerto este fato, apontando, pelo menos em seus escritos tardios, a relação necessária e ao mesmo tempo conflitiva entre política institucional e extra-institucional, entre “poder” e “anti-poder.” O próprio Holloway escreveu, há algum tempo, um texto chamado “*In and against the State*”². Este conceito aparece em seu livro (p.149), mas não é desenvolvido. No prefácio cita com empatia o lema dos rebeldes argentinos: “*Qué se vayan todos!*”. Soa bonito. Mas, entretanto, a experiência demonstrou que só isso não implica uma transformação social, se não se alcançar o desenvolvimento de concepções sociais alternativas que superem as lutas fragmentadas. Daí surge a questão da hegemonia, que Holloway desqualifica como expressão do poder instrumental, como conceito que consolida e legitima o *status quo* (p. 200). A luta contra as relações sociais dominantes, contra o poder, requer um acordo sobre objetivos, concepções sociais, sobre aquilo que torna a vida digna e boa. O desenvolvimento do poder criativo seria em si mesmo um processo conflitivo. O que isto significa não se encontra simplesmente na “essência” dos seres humanos para ser liberado no processo das lutas. Sua realização seria sempre objeto de disputas, compromissos e negociação – e com isso – também de poder.

2. Publicado em inglês em 1980. Existe uma tradução resumida deste texto em castelhano com o título “El Estado y la lucha cotidiana”, publicada na Coleção de textos de John Holloway, *Marxismo, Estado y Capital: la crisis como expresión del poder del trabajo*. Cuadernos del Sur, Fichas Temáticas, no.5, Buenos Aires, 1994. [nota da tradução espanhola]

Quando Holloway se refere a lutas concretas, o faz na forma de uma estranha somatória que vai dos zapatistas mexicanos, passando pelos estivadores de Liverpool até as “demonstrações internacionais contra o poder do capital-dinheiro”, críticas da globalização (p. 226). Admite que estas mesmas lutas estão atravessadas por contradições, já que são levadas adiante por sujeitos “alienados”, deformados, submetidos à fetichização. Porém, apenas as analisa como um problema secundário que de alguma forma será superado. Seguramente é correto libertar-se da projeção de um sujeito revolucionário pré-estabelecido – como “a classe operária” – e de uma unidade pré-determinada das lutas. Porém, Holloway reintroduz, de fato, esta unidade, de alguma maneira, pela porta dos fundos, quando proclama como lema a “luta” como tal, definida de forma totalmente abstrata. Não se coloca a pergunta do que significa, na prática, lutar contra a fetichização, ainda que se saiba muito bem que existem também lutas que confirmam e consolidam o fetiche social – a forma de dinheiro ou de estado, as identificações. Seria necessário perguntar-se, então: até que ponto é possível superar as formas fetichizadas da vida social no desdobramento das lutas e desenvolver formas distintas – mais livres de socialização? Quer dizer: até que ponto é possível abandonar o terreno estabelecido pelo poder dominante? No curso da história muito se escreveu e também muitas experiências foram realizadas, que não merecem sequer ser discutidas. Os parâmetros colocados por Holloway, nesse sentido, são “amor”, “comunidade”, “solidariedade” – todos conceitos apenas superáveis em sua generalidade abstrata, sem dizer que é difícil imaginar uma sociedade livre unicamente baseada nestes princípios.

Por conseguinte, o conceito de revolução fica tanto difuso, quanto abstrato. É certo que a revolução deve ser levada adiante por sujeitos que são formados pelo poder dominante, e que a contradição que este fato acarreta poderá ser superada nas lutas e conflitos nos quais a transformação das próprias pessoas é essencial. Mas, quem luta então, quem se rebela, quem decide pela negação? A resposta de Holloway é: todos nós – ou ao menos “a maioria das pessoas” (p.230). Finalmente somos quase todos vítimas da fetichização e do poder instrumental, e tampouco estão excluídos os próprios capitalistas. Apesar de Holloway criticar acertadamente Hardt e Negri pelos equívocos teóricos que contém “Império” (p. 242 ss.), e não compartilhar também da afirmação secreta do neoliberalismo, acaba caindo num argumento surpreendentemente similar: também ele postula que a crise do capital é uma expressão de “nossa” fortaleza, isto é, da capacidade de eliminar a fetichização e o poder instrumental. Subentende-se que tanto a luta de classes quanto a crise estejam implícitas no conceito de capital. A questão agora é: em que condições e de que forma as lutas estão aptas para superar a reprodução do capital e questioná-lo efetivamente – com o quê a política volta a estar novamente na ordem do dia.

Chama a a atenção que Holloway desenvolva uma concepção que se assemelha muito, apesar de todas as críticas, à de “*multitude*” de Hardt e Negri. A questão é: o que aconteceu para que esta figura argumentativa – a construção de uma “multidão” não especificada, rebelde, lutadora – se constitua ultimamente, em algo como o *mainstream*³ da teoria de esquerda. Poderia se pensar que este fato não só está relacionado com a perda das velhas certezas revolucionárias e com os problemas para reorientar-se teoricamente depois desta perda, mas também com a percepção de uma estrutura de poder aparentemente fechada e inevitável, à qual só a negação abstrata poderia se opor. A reação frente à perda do sujeito revolucionário concreto consiste em sua generalização difusa. O chamado à negação, à ruptura com o *status quo*, ao não – participar – mas é sem dúvida importante, porém, só produz impacto político quando se articula teoricamente com uma análise detalhada das formas variáveis de reprodução do capitalismo e suas transformações históricas concretas, em resumo, de tudo aquilo que Holloway denuncia generalizando como teoria legitimadora do *status quo*.

Sob estas condições, a teoria assume como finalidade essencial despertar esperança e este é o objetivo principal do livro de Holloway. Porém, a esperança só pode alcançar um efeito transformador no contexto de uma utopia concreta que leve em conta o *status quo* com todas suas contradições. A mensagem de Holloway – o tipo de linguagem que usa não é casual – tem um sotaque pastoral que é estranho. Trata-se de uma filosofia social com características surpreendentemente teológicas e uma estratégia de imunização teórica. Em várias oportunidades tem-se a sensação de que se trata somente da interpretação correta dos escritos corretos. Como as condições materiais concretas, as formas de socialização, a manipulação do poder ou uma especificação do conceito de política não aparecem, Holloway incorre no perigo de ficar em um chamado idealista à transformação da consciência.

Porém, deve-se destacar que a leitura do livro é extraordinariamente recomendável e importante. Holloway recupera elementos, muitas vezes esquecidos, de uma teoria crítica materialista e a desenvolve. Diante do fato que os mesmos elementos já não parecem ser considerados nem discutidos no contexto de uma “*Realpolitik*” da esquerda autodenominada como pragmática, sua intervenção é não só necessária, como saudável. Para dar somente um exemplo, sua exposição sobre o significado e o valor teórico da teoria do valor de Marx é brilhante. É claro que é necessário levar a sério sua crítica da construção teórica atual da esquerda, mesmo considerando que não a desenvolva a contento.

3. A palavra *mainstream* foi mantida no original em alemão e na tradução espanhola. [Nota dos tradutores desta edição].

Ele chega a uma crítica acertada de todas as concepções político-teóricas que culminam em querer combater o *status quo* com suas próprias armas, seja pela conquista de ou a influência sobre o poder estatal. Desta maneira, toma posição frente aos principais debates no interior do movimento anti-globalização, por exemplo. “Este é um livro que não tem um final” escreve Holloway ao terminar, “é uma pergunta, um convite a discutir” (p. 309). Seria necessário responder sim ou sim a este convite, criticando não somente suas lacunas, mas também alguns de seus fundamentos teóricos. Desta maneira, seria criado um espaço para, seria favorecida a possibilidade de... etc., etc... colocar novamente uma teoria radical da libertação na ordem do dia. Isso seguramente responderá à intenção do autor.