

PODER Y ANTI-PODER*

(Partes I, II y III)

Simon Susen

Introducción

El presente trabajo es un análisis crítico de las nociones de poder y de anti-poder. Tanto en los debates políticos como en los debates académicos sobre la naturaleza del poder, parece haber sido ignorada una pregunta fundamental que pone en tela de juicio la idea de que la conquista del poder debe ser el paso central para realizar una transformación radical de la sociedad: ¿cómo cambiar el mundo *sin* tomar el poder?¹

Dada la complejidad de esta pregunta, la respuesta no puede ser ni simple ni definitiva. Existen varios estudios que analizan la naturaleza del poder², pero existen pocos enfoques que cuestionen las

*Este artículo consta de cinco partes. Aquí se publican las tres primeras; las otras dos aparecerán en el próximo número: *ERASMUS X*, 2 (2008). Quisiera expresar mi sincero agradecimiento a John Holloway, cuyos comentarios me han permitido mejorar el argumento del presente trabajo de manera significativa. También quisiera agradecer a Linda Acosta, Izaskun Azueta, Cristián Banfi, Gabriel Medina, Rosa María Meza, Dorando J. Michelini, Pablo Ortemberg, Juan Pecourt, Paula Pichintini, Paula Porróni, María Cristina Reigadas, Luis Rojas, Paula Sombra y Sergio Tischler por haber leído la totalidad de este manuscrito; sin sus pertinentes sugerencias la calidad de este trabajo habría sido indudablemente inferior. Por último, deseo expresar mi gratitud a los editores de *ERASMUS* por sus recomendaciones. Cambridge, junio de 2008.

¹ Véase John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, trad. Marcela Zangaro (Barcelona: El Viejo Topo, 2002). [Versión original: John Holloway, *Change the World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today* (London: Pluto Press, 2002)].

El presente trabajo está basado en una revisión crítica de esta obra. Sin embargo, no se trata de una mera recapitulación de las afirmaciones formuladas en ese libro: el argumento desarrollado en este ensayo está inspirado en el enfoque teórico elaborado por John Holloway *sin necesariamente coincidir* con todos sus planteamientos.

² Véase, por ejemplo: John R. Champlin (ed.), *Power* (New York: Atherton Press, 1971). Jeffrey C. Isaac, *Power and Marxist Theory: A Realist View* (Ithaca: Cornell University Press, 1987). Steven Lukes, *Power: A Radical View* (Basingstoke: Macmillan, 1974). Steven Lukes (ed.), *Power* (Oxford: Basil Blackwell, 1986). Peter Miller, *Domination and Power* (London: Routledge & Kegan Paul, 1987). Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism*, trad. Patrick Camiller (London: Verso, 1980 [1978]).

concepciones clásicas del poder³. La idea según la cual no hay cambio de sociedad sin toma del poder parece ampliamente aceptada; siguiendo esta visión, para “cambiar la sociedad” hay que “tomar el poder”. Sin embargo, la idea según la cual puede haber cambio de sociedad sin la toma del poder parece, en su mayor parte, desacreditada; siguiendo este planteamiento, para “cambiar la sociedad” hay que “evitar el poder”. El presente ensayo examina la validez de ambas posiciones teóricas. El desafío consiste en demostrar que necesitamos combinar, en vez de oponer, estas dos posturas para llegar a comprender la compleja relación establecida entre poder y sociedad. Si bien la toma del poder no es suficiente para cambiar a la sociedad, tampoco el rechazo del poder dará lugar a una transformación societal a gran escala. El argumento de este trabajo está estructurado de la siguiente manera.

La primera parte analiza la relación entre *poder* y *anti-poder* en términos epistemológicos, partiendo de la noción de *negación*. Por medio de una reflexión sobre los fundamentos normativos de una teoría social que se niega a considerar la producción de conocimiento como un acto neutro, esta parte se propone examinar tres dimensiones interconectadas: (a) negatividad y negación, (b) crítica y autocrítica, y (c) realidad e historicidad.

La segunda parte revisa la teoría marxista clásica y sugiere que dentro de ésta los conceptos de *poder* y de *anti-poder* se desarrollan, ante todo, en relación al concepto de *estructura*. Dicho de otro modo, las relaciones de poder son concebidas principalmente como estructuras de poder.

La tercera parte apunta a ir más allá de la teoría marxista clásica, destacando que los conceptos de *poder* y de *anti-poder* están íntimamente relacionados con la noción de *subjetividad*. Para demostrar que la constitución del poder siempre depende de la constitución de la subjetividad, son analizadas tres dimensiones clave: (a) la interpenetración entre subjetividad y poder, (b) la circularidad y ubicuidad del poder en las relaciones humanas cotidianas, y (c) la interdependencia y reciprocidad entre sujeto dominante y sujeto dominado.

³ Véase, por ejemplo: Michel Foucault, *Las redes del poder* (Buenos Aires: Almagesto, 1993). Michel Foucault, *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (México D.F.: Las Ediciones de La Piqueta, 1992). John Holloway, "Dignity's Revolt", en John Holloway y Eloína Peláez (eds.) *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico* (London: Pluto, 1998), pp. 159-198. Holloway, *Change the World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*.

La cuarta parte plantea que una teoría crítica del *poder* y del *anti-poder* no puede estar dissociada del concepto de *alienación*. En la medida en que todas las acciones sociales están imbricadas en relaciones de poder, la posibilidad de la autorrealización de cada individuo depende del poder que éste tenga con respecto a otros individuos. En este sentido, las relaciones de poder determinan tanto el carácter de la dominación como la posibilidad de la emancipación. Para demostrar que la autorrealización y la alienación de los sujetos están inextricablemente enlazadas con las relaciones de poder, tres dimensiones son examinadas: (a) la subjetividad autoalienada y autoalienante, (b) la sociedad fetichizada y fetichizante, y (c) la lucha de clases instrumentalizada e instrumentalizante.

Buscando superar las limitaciones de una visión determinista del poder, la quinta parte plantea que el carácter abierto de la dialéctica entre *poder* y *anti-poder* se manifiesta en el potencial emancipador de la *revolución* social. En lugar de restringirnos a una perspectiva fatalista que privilegie la realidad de la dominación por sobre la posibilidad de la emancipación, debemos reconocer el poder del anti-poder para hacer justicia al potencial transformador inherente a todas las sociedades. Este potencial puede ser comprendido, dando cuenta de distintos niveles en los que reside la fuerza del anti-poder: (a) la esperanza del anti-poder, (b) la materialidad del anti-poder, y (c) la lucha del anti-poder.

I. Poder, anti-poder y negación. *El grito del sujeto dañado: De la positivización a la negativización de la realidad*

“En el principio es el grito.”⁴ La visión crítica del anti-poder no constituye una teoría deontológica según la cual sólo el argumento racional tiene legitimidad para oponerse a la realidad; más bien, se trata de una *teoría anti-teórica* en el sentido de que defiende la legitimidad del simple rechazo de la sociedad, expresado en el grito cotidiano del “¡no!” de cada individuo común y corriente. En lugar de privilegiar la fuerza de la razón, reivindicada y celebrada por el pensamiento de la Ilustración⁵, aquí adquiere preeminencia aquello que suele ser considerado como una facultad inferior e ilegítima de la existencia humana: el grito. La fuerza del grito deriva de su

⁴ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 11.

⁵ Véase Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (herausgegeben, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung von J. H. v. Kirchmann, 2. Auflage, Berlin: L. Heimann, 1870 [1781]).

significado existencial: el grito del “¡no!” es una expresión inmediata de la negatividad, de la oposición, del desacuerdo. Una epistemología del anti-poder puede ser una ciencia de la sociedad sólo en la medida en que dé cuenta del carácter *extra-científico* de la misma: el grito escapa a la rigidez del conocimiento puro y exacto.

Sólo si reconocemos la situacionalidad de nuestra existencia podemos rechazar el mito de la imparcialidad del conocimiento. Una teoría crítica del anti-poder debe desechar la ilusión de su propia neutralidad y objetividad, y asumir la realidad de su propia normatividad y subjetividad. Nuestra inmersión en la sociedad y nuestra inmersión en la individualidad nos obligan a aceptar nuestra pertenencia al mundo de la humanidad. Pasar de una epistemología positiva a una anti-epistemología negativa significa desconfiar de la certeza de la afirmación y confiar en la duda de la negación. Una epistemología crítica sospecha, por definición, de su propio conocimiento. Para ilustrar la complejidad de este escepticismo normativo, esta parte propone examinar tres dimensiones epistemológicas clave: (a) *negatividad y negación*, (b) *crítica y autocrítica*, y (c) *realidad y discursividad*.

a) *Negatividad y negación*

El “punto de partida de la reflexión teórica es la oposición, la negatividad, la lucha.”⁶ El pensamiento basado en la oposición refleja la disonancia entre sujeto y objeto. La potencial *tensión* entre el individuo y su entorno demuestra que nuestra relación con el mundo nunca es un hecho dado sino que siempre es un reto existencial: el desafío de articular y encontrarnos en relación al mundo que nos rodea. La constitución del sujeto humano no puede ser disociada de la constitución de la sociedad en la cual el mismo está situado.

La “dialéctica negativa”⁷, entendida en términos de la teoría crítica del anti-poder propuesta aquí, se constituye como “un antisistema”⁸ que toma el grito del sujeto en serio, aceptándolo como una expresión legítima de su oposición al mundo, en lugar de desecharlo como si se tratase de una articulación ilegítima que no tiene lugar en el imperio de la razón ilustrada. Las contradicciones inherentes a la subjetividad no sólo son legítimas sino que son constitutivas del pensamiento

⁶ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 11.

⁷ Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. José María Ripalda (Madrid: Taurus Humanidades, 1975 [1966]), p. 8.

⁸ *Ibid.*

negativo. Una vida sin contradicciones sería una vida sin retos existenciales. El pensamiento basado en la dialéctica negativa busca enfrentar las contradicciones de la sociedad y, por consiguiente, aspira a asumir las contradicciones del sujeto. Ser conscientes de nuestra situacionalidad en la sociedad supone que aceptemos también que llevamos las contradicciones de la misma dentro nuestro.

El ejercicio del pensamiento negativo depende de la sociabilidad del sujeto crítico. Paralelamente, el potencial emancipador de la dialéctica negativa resulta de la fuerza reflexiva del pensamiento crítico: éste no se deja convencer por la “esperanza de la totalidad”⁹ porque “el carácter fundamental de cualquier concepto abstracto se desploma ante el ente concreto”¹⁰. En este sentido, el pensamiento crítico rechaza tanto el *totalitarismo sistémico*, basado en la dominación macroestructural de las sociedades, como el *totalitarismo epistemológico*, fundado sobre la fe en la centralidad de la significación lingüística del mundo. No se trata de celebrar un relativismo ideológico, sino de reconocer los límites de todo pensamiento humano: el horizonte del pensamiento está siempre atrapado en el horizonte del pensador.

La *crítica negativa* es, por definición, una *autocrítica*, es decir, una crítica de los propios conceptos, de la propia historicidad y de la propia negación. Esto supone menos una refutación relativista de la validez de la crítica negativa que el rechazo categórico de un estatus absoluto, inequívoco e irrefutable de la misma. La creencia en verdades absolutas es peligrosa en la medida en que se convierte en una postura autorreferencial que “no acepta la contradicción”¹¹ y que persigue la seductora ambición de construir un mundo concluso en virtud de una razón universal. Sin embargo, para asumir la negatividad de nuestra existencia, tenemos que abandonar todo sueño de pureza: imponer una razón sin contrarazón significaría autorizar una dicción sin contradicción.

Considerar la *contradicción* como pilar de la dialéctica negativa nos permite afrontar la *segura inseguridad* de nuestra existencia: ni siquiera la razón puede escapar de esta segura inseguridad dado que “no se encuentra situada por sobre el estado frágil y dañado del sujeto”¹². A diferencia de una visión racionalista fundada en la fuerza

⁹ Ibid., p. 141.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., p. 140.

¹² Jürgen Habermas, "Theodor Adorno: The Primal History of Subjectivity - Self-Affirmation Gone Wild", en Jürgen Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, trad. Frederick G. Lawrence

de la razón como guía ontológica de las personas maduras, una teoría del anti-poder no adhiere a la idea de la omnipotencia de la racionalidad. Por el contrario, la coherencia conclusiva y la pureza positiva representan engaños filosóficos de los discursos racionalistas.

“Pensar significa transgredir”¹³, si nos atrevemos a convertir el pensamiento en una semilla de cambio¹⁴ y a utilizar la fuerza de la cognición como un vehículo de transformación. El poder del pensamiento negativo reside en su anti-poder discursivo: transgredir implica ir más allá de lo que ya existe. El “siempre ya” del horizonte en el que nos encontramos nos invita a proyectarnos en el “todavía no” del horizonte que nos queda por inventar. La negación es una fuerza motriz que nos permite realizar la inmanencia de la trascendencia y la trascendencia de la inmanencia: no hay sociedad que no sea transformable.

No existe ningún motivo por el cual el grito del “¡no!” deba sentir vergüenza y esconderse detrás de los imperativos de la sobria racionalidad. Por el contrario, el grito del “¡no!” es una manifestación de la capacidad contestataria de todos los sujetos. El anti-poder siempre ya existe dentro de nosotros y a veces se rebela contra nosotros. Tanto la cruda realidad exterior como nuestro mundo interior tienen que ser cuestionados si queremos que la fuerza de la negación sea un poder verdaderamente poderoso. El verdadero anti-poder se incluye a sí mismo en el concierto de las contradicciones. Su crisis no es su fracaso sino su oportunidad; su incertidumbre no es su miseria sino su riqueza; su carácter contradictorio no es su clausura sino su desafío.

Las verdades críticas son modestas. “La única verdad que podemos proclamar es la negación de lo falso.”¹⁵ El pensamiento crítico del anti-poder tiene que ser negativo para poder combatir la positividad del pensamiento que se concibe a sí mismo como absoluto. Al reconocer su propia inmanencia –y no su inocencia– el *anti-poder* nos invita a superar un estado de abstracción autosuficiente: para poder constituirse a través de la realidad social, el anti-poder tiene que saberse *tan cotidiano y contradictorio como la realidad misma*. La

(London: Heinemann, 1983 [1971/1973]), pp. 99-109, aquí p. 106 (traducción mía), versión inglesa: “Even the faculty of knowledge is not elevated above the frail and damaged state of the subject.”

¹³ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1959), p. 2 (traducción mía), texto original: “Denken heißt Überschreiten.”

¹⁴ Véase *ibid.*, p. 4 (según Marx).

¹⁵ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 142.

potencialidad de la crítica siempre depende de la voluntad de autocrítica.

b) *Crítica y autocrítica*

En oposición a la premisa racionalista según la cual la crítica sólo tiene validez si se articula en virtud de la razón, y en oposición también al presupuesto deontológico según el cual la crítica sólo tiene legitimidad si puede trascender las condiciones contingentes en las cuales ha surgido, la teoría del anti-poder empieza con el grito del sujeto. En un principio, este grito de oposición puede carecer de un fundamento racionalmente justificado o universalmente aplicable, ya que es la crítica la que nos permite conferir sentido a nuestro grito. La crítica es la amplificación reflexiva del anti-poder; la crítica es “la voz teórica del grito”¹⁶. La crítica del anti-poder está inextricablemente ligada al grito, desarmando los dualismos entre razón y sensación, entre justificación racional y oposición emocional, y entre crítica objetiva y grito subjetivo. El reconocimiento de “una subjetividad dañada”¹⁷ nos permite dar cuenta tanto de la *debilidad* como de la *fuerza* del sujeto.

La *debilidad* del sujeto resulta de su inevitable situacionalidad en un espacio social: el sujeto no puede aspirar a constituir un microorganismo autónomo, y aislado de la sociedad que lo rodea; por el contrario, el sujeto más crítico está, inevitablemente, situado en un horizonte social, al que pertenece. Aunque el sujeto sea consciente de los mecanismos de fetichización, subordinación y clasificación que lo separan de sí mismo y de los otros, debe reconocer su ambivalencia existencial. En tal sentido, por mucho que el sujeto se oponga a la dominación social, siempre ya, negará o afirmará, disimulará o asimilará, rechazará o reproducirá elementos de ésta. Estamos todos atrapados en relaciones de poder, independientemente de los esfuerzos que hagamos por transformar nuestra inmersión en el poder a través de la construcción del anti-poder. Si aceptamos nuestra participación en el poder social, debemos abandonar también la confianza en la división ideológica de trabajo: la distinción entre una “falsa” y una “verdadera” conciencia. Esta separación epistemológica supone una diferenciación entre quienes saben y quienes no saben, entre quienes disfrutan y quienes carecen de legitimidad, entre quienes comprenden

¹⁶ Ibid., p. 161.

¹⁷ Ibid., p. 163.

y quienes mal interpretan la realidad. En lugar de arrogarse el monopolio de la verdad, la teoría del anti-poder distingue entre sujetos conformes y sujetos rebeldes, y no entre sujetos iluminados y sujetos engañados. Ser rebelde no implica necesariamente ser garante de la verdad; pero la rebeldía se articula como garante de contradicción y de oposición, es decir, de una situación cuya inmanencia requiere reflexión para su transformación. Ningún crítico de la sociedad puede escapar de su inmersión en la misma.

La *fuerza* del sujeto deriva de su potencial transformador: el sujeto se constituye como tal en cuanto logra superar lo que pareciera siempre ya haberlo superado. La sociedad nunca es una obra acabada; por definición, requiere ser constantemente construida y reconstruida. La crítica nos sirve para crear una sociedad basada en las necesidades de sus miembros. La ruptura decisiva del sujeto con la sociedad que lo rodea expresa su fuerza porque aquél puede reclamar no dejarse dominar por ésta. La penetración del sujeto por las relaciones de poder nunca es total o absoluta; siempre depende de la complicidad del sujeto. Ningún sujeto puede escapar de su inmersión en la sociedad, pero todos los sujetos pueden cuestionar su inmersión mediante su capacidad crítica. No podemos no ser cómplices del poder, pero sí podemos ser cómplices críticos del poder. Nuestra inmersión en la sociedad nos obliga a participar en el poder; nuestra inmersión en la crítica nos permite poner en tela de juicio esta participación. Nuestra complicidad es nuestra debilidad, y nuestra capacidad de someter nuestra complicidad a la crítica es nuestra fuerza.

La noción de complicidad de los sujetos es central para entender la relación entre crítica y autocritica en el pensamiento negativo del anti-poder. La crítica del sujeto autocrítico es el suspiro reflexivo de “una mosca atrapada en una tela de araña”¹⁸ intentando librarse de la confusión. La penetración del sujeto por el poder tiene su contraparte en la penetración del poder por el sujeto. El sujeto puede sublevarse en virtud de su grito, el cual adquiere un carácter reflexivo mediante la crítica. Una crítica de la sociedad formulada por los sujetos supone siempre una crítica de los sujetos mismos. Sólo si el sujeto es capaz de *asumir su propia complicidad* en la reproducción del poder será capaz

¹⁸ Holloway, *Change the World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, p. 99 (traducción mía), texto original: “[...] a fly trapped in a spider’s web [...]”.

La traducción oficial castellana diverge de mi traducción, sugerida en el presente trabajo. Véase Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 142: “[...] la mosca atrapada en la tela de araña [...]”.

Sobre esta metáfora, véase también *ibid.*, pp. 16, 17, 18, 21 y 36.

de comprender su crítica negativa como una *crítica a la vez alienada y desalienante*.

Por lo tanto, la crítica articulada por el sujeto debe ser una crítica tanto de la sociedad como de sí misma. Una epistemología de la crítica que pretenda ser pura y estar por encima de las relaciones de poder equivale a “la idea de que el sujeto cognoscente puede situarse por fuera del objeto de estudio, de que puede observar a la sociedad humana desde una posición ventajosa en la Luna”¹⁹. La ilusión de la independencia cognitiva del sujeto crítico no tiene lugar dentro de la teoría marxista si ésta sabe comprenderse no sólo como una teoría *de* y *sobre* la sociedad sino también como una teoría *dentro* y *a través* de la sociedad. Al mismo tiempo, para reafirmar el potencial transformador de la sociedad, el enfoque materialista debe aspirar a ser una teoría-*más-allá*-de-la-sociedad, en vez de pretender ser una teoría-*fuera*-de-la-sociedad.

El pensamiento dialéctico señala que sujeto y objeto van de la mano. “Mientras que la subjetividad, el mismo pensamiento, no es explicable por sí mismo sino a partir de lo fáctico e incluso de la sociedad, la objetividad del conocimiento requiere a su vez pensamiento, subjetividad.”²⁰ No hay sociedad sin una interrelación entre subjetividad y objetividad. El pensamiento más subjetivo no puede negar su anclaje en el mundo objetivo. Nuestra inmersión *en* la realidad es siempre anterior a nuestra trascendencia *de* la realidad. Antes de poder ir *más allá* del mundo, hay que estar *dentro* del mundo.

Teniendo en cuenta la preponderancia de nuestra inmersión en el mundo, la crítica de la sociedad debe incorporar una crítica de nosotros mismos. En otras palabras, una crítica social tiene que incluir, más que excluir, la autocrítica. Si el distanciamiento reflexivo *de* la realidad presupone nuestra participación *en* la realidad, entonces la crítica de la sociedad no puede prescindir de la crítica de nosotros mismos. El sueño de la inocencia se acaba ante la realidad de la inmanencia.

La autorreflexión trae consigo el reto de la autorreconstrucción. Cada reflexión crítica sobre nosotros mismos implica el potencial de nuestra rearticulación. Cada formación de conciencia

¹⁹ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 187. Cf. Richard Gunn, "Against Historical Materialism: Marxism as a First-Order Discourse", en Werner Bonefeld, Richard Gunn y Kosmas Psychopedis (eds.) *Open Marxism, Volume II: Theory and Practice* (London: Pluto Press, 1992), pp. 1-45.

²⁰ Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 144.

(*Bewußtseinsbildung*) nos invita a superar la sugestión de conciencia (*Bewußtseinseinsbildung*). La ilusión de un Yo puro, unificado y libre de contradicciones se desvanece ante el ejercicio de la autocrítica. “El objetivo de la crítica es recuperar la subjetividad perdida, recobrar lo negado.”²¹ La autonomía del anti-poder no es una reivindicación de la autosuficiencia del sujeto. El anti-poder reconoce que el sujeto tiene que comprender la crítica de la sociedad como una crítica de sí mismo y la crítica de sí mismo como una crítica de la sociedad. Nuestra crítica del poder no nos libera de nuestra complicidad; aquélla sólo nos permite ser consciente de ésta.

c) Realidad e historicidad

La realidad tiene que “liberarse de la apariencia de ser absoluta identidad”²². En lugar de esencializar la realidad como algo que simplemente “es”, es preciso reconocer su historicidad como algo que “deviene”. Pasar de la “esificación” a la “historización” nos permite comprender que la “normalización” de la realidad es contextualmente contingente. Lo que “es” normal en la realidad social “ha devenido” normal. La crítica del anti-poder es un ejercicio reflexivo que se niega a aceptar la *esificación* de la realidad social. La realidad social está, por definición, cultural e históricamente construida. Teniendo en cuenta la naturaleza construida de la realidad social, el desafío reside en comprender cómo los sujetos están diferencialmente situados en el mundo social. Nuestra posición en la sociedad condiciona nuestra mirada sobre la misma.

La ilusión de “un conocimiento desinteresado”²³, nacido en el contexto de una “objetividad desinteresada”²⁴, promueve el mito de un saber neutro sobre una realidad dada. La arrogancia del conocimiento positivo se manifiesta en su pretensión de universalidad. “La situación desesperada del ser burgués se presenta como la situación general de la humanidad, del ser como tal.”²⁵ Existen varios conceptos que

²¹ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 156. Véase también *ibid.*, pp. 161-164.

²² Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 149.

²³ Xavier Herrero F., "Jürgen Habermas: teoría crítica de la sociedad", en Francisco Galván Díaz (ed.) *Touraine y Habermas. Ensayos de teoría social* (México: Universidad Autónoma de Puebla y Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1996), pp. 9-42, aquí p. 26.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, p. 2 (traducción mía), texto original: “Die Ausweglosigkeit des bürgerlichen Seins wird als die der menschlichen Situation überhaupt, des Seins schlechthin ausgedehnt.”

describen la pretensión de universalidad: la positivización, la ontologización, la totalización, la antropologización, la eternización o la naturalización, por nombrar sólo algunos. No hay mejor forma de justificar injusticias históricas que pregonando la existencia de “esencialidades suprahistóricas”²⁶. La deshistorización del ser hace que éste aparezca como un conglomerado de invariantes. Por consiguiente, los fenómenos sociales, históricamente contingentes, aparecen como esencias sociales, universalmente presentes.

“La reflexión filosófica transformada en la autocritica no se escapa del horizonte del pensamiento conceptual, ya que sólo el lenguaje conceptualmente comprendido es capaz de darle determinación y comunicabilidad. No puede simplemente despojarse del defecto que la crítica de la razón instrumental descubrió en la filosofía; más bien, debe tratar de asimilarlo de manera consciente.”²⁷ En otras palabras, la recuperación de la subjetividad a través de la crítica representa una amplificación del grito, y de ningún modo supone que el sujeto se transforme en un metasujeto libre de contradicciones y emancipado de las cadenas del pensamiento conceptual. El sujeto es capaz de reconocer su propia enajenación sin dejarse seducir por el universo total de las grandes promesas.

El equilibrio inestable del anti-poder descrea de la estabilidad equilibrada del poder: mientras éste lo acepta, aquél lo cuestiona. El equilibrio inestable del anti-poder –situado entre el indicativo y el subjuntivo, entre afirmación y negación, entre dominación y emancipación– deriva su fuerza de la confianza escéptica en sí mismo. La verdadera fuerza cree en su propia debilidad. El verdadero poder insiste en su anti-poder. Para comprender el distanciamiento reflexivo del sujeto como una “crítica genética”²⁸ y el conocimiento como “la reapropiación del objeto por parte del sujeto, la recuperación del poder-hacer”²⁹, debemos advertir que la existencia latente del anti-poder siempre nos dará la capacidad de cuestionar la preponderancia

²⁶ Georg Lukács, “¿Qué es marxismo ortodoxo?” en Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista* (México D.F.: Editorial Grijalbo, 1969 [1923]), pp. 1-28, aquí p. 16.

²⁷ Axel Honneth, “Adorno's Theory of Society”, en Axel Honneth, *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trad. Kenneth Baynes (Cambridge, Mass.; London: MIT Press, 1991 [1986]), pp. 57-96, aquí p. 63 (traducción mía), versión inglesa: “Philosophical reflection transformed into self-criticism does not escape the horizon of conceptual thought, since only conceptually comprehended language is able to give it determinacy and communicability. It cannot simply divest itself of the defect which the critique of instrumental reason discovered in philosophy; it must instead consciously attempt to assimilate it into itself.”

²⁸ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 160.

²⁹ *Ibid.*, p. 155.

contingente del poder. Nuestra capacidad de construir la realidad social supone una invitación a deconstruirla y reconstruirla.

II. Poder, anti-poder y estructura. *La ceguera del marxismo clásico:
De la simplificación a la complejización de la realidad*

Sin una noción crítica de poder no puede existir una noción crítica de anti-poder. La incapacidad demostrada por las estrategias clásicas en lo referente a la transformación de una sociedad fundada en la dominación, y a su reemplazo por otra capaz de promover la emancipación, se manifiesta en la deficiencia de las concepciones clásicas de poder. El proyecto marxista no escapa a las limitaciones de una concepción clásica –es decir, monolítica– del poder. Paradójicamente, las *estrategias clásicas de la lucha de clases* son a la vez *revolucionarias y tradicionalistas*: son *revolucionarias* porque aspiran a la transformación radical de la sociedad, proponiendo sustituir la sociedad de clases por una sociedad sin clases; son *tradicionalistas* porque buscan realizar esta transformación “revolucionaria” a través de la conquista del poder estatal, reproduciendo la idea de que el poder es una fuerza social apropiable por el Estado y localizable en el mismo.

Una noción de anti-poder basada en una concepción simplista de poder carece de fuerza transformadora al subestimar la complejidad de su propio proyecto. Si identificamos el poder, ante todo, con una propiedad del Estado y si, por consiguiente, buscamos llevar a cabo el proyecto del anti-poder a través de la conquista del Estado, entonces caemos en la ilusión de que la confiscación del poder estatal nos permite poseer el monopolio del poder societal. El “aislamiento o la autonomización del Estado respecto de su propio contexto social”³⁰ sugiere que el aparato político-administrativo de la sociedad puede ser abstraído de la red de relaciones de poder en las que se encuentra insertado. Siguiendo esta lógica, el Estado existe *por encima* de las múltiples redes de poder, pero al mismo tiempo tiene la capacidad de determinar la constitución de la sociedad *a través* de esas mismas redes. Dicho de otra forma, el Estado puede, simultáneamente, aislarse *de* la sociedad e imponerse *a* la sociedad.

Esta subestimación de la complejidad de las relaciones sociales en general, y de las relaciones de poder en particular, va acompañada de la subestimación de la fuerza y de la complejidad del Estado

³⁰ Ibid., p. 28.

capitalista³¹ y, por lo tanto, alimenta una versión simplificada del concepto de lucha de clases. Si concebimos el anti-poder como una fuerza aislable, autonomizable y monopolizable, entonces reducimos el proyecto de emancipación a un apéndice estructural del poder estatal.

La simplificación de la complejidad del poder no es sólo una característica de los debates políticos sino que también es frecuente en las ciencias sociales. Un signo de la subestimación del poder es la tendencia a tomar su existencia por dada, como si su naturaleza no debiera ser explorada sistemáticamente. Es tan habitual el uso de la palabra “poder” en los debates políticos y en los discursos intelectuales que olvidamos su verdadera complejidad. Dado que una de las tareas fundamentales de las ciencias sociales es la de ir más allá del sentido común, y puesto que uno de sus principales desafíos consiste en comprender la complejidad de los mecanismos estructurales que determinan la constitución de la sociedad, cae por su propio peso que, frente a la importancia existencial del poder, su teorización en las ciencias sociales debe ser tan constitutiva como su existencia en el mundo social. Sin embargo, en “el mundo de la ciencia social ortodoxa [...] el poder es un supuesto tan fuerte que no permite ver ninguna otra cosa.”³² Muchas veces, aquello que pensamos haber comprendido más cabalmente es, justamente, aquello que menos hemos comprendido. Una ironía de la teoría marxista clásica es que atribuye un papel central al poder, pero, al mismo tiempo, carece de una concepción diferenciada que dé cuenta de todas las complejidades del poder. Dicho de otra manera, el fracaso histórico del proyecto marxista se debe, al menos en parte, a la insuficiencia teórica del enfoque marxista: éste ha demostrado ser incapaz de ofrecer un marco explicativo que dé cuenta de la naturaleza multifacética del poder. Por lo tanto, parece sensato identificar las principales trampas de la teoría marxista del poder, cuyo reduccionismo se manifiesta en *cuatro aspectos clave*.

La primera faceta del reduccionismo marxista es su tendencia a comprender el poder como una fuerza *apropiable*. Según este “esquema teórico de la *apropiación* del Poder”³³, el poder es una propiedad a ser poseída por un individuo, un grupo o una clase social. Esta visión se refleja en una concepción dicotómica de la *lucha de*

³¹ Véase *ibid.*, pp. 24-34.

³² Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 62.

³³ Michel Foucault, “El poder y la norma”, *La nave de los locos*, traducción del portugués al español de Herrera Guido Rosario, No. 8 (1984), pp. 5-11, aquí p. 5 (itálicas añadidas).

clases, entendida como una lucha antagónica entre la clase dominante, la burguesía, y la clase dominada, el proletariado. Siguiendo esta lógica, ambas clases aspiran a apropiarse del poder para defender sus intereses irreconciliables. Desde el punto de vista de la clase oprimida, el objetivo último de la lucha social no consiste en la disolución del poder como tal, sino que se limita a la disolución del poder de la clase dominante y a su *reapropiación* por parte de la clase dominada. La *lucha de clases* se convierte en una *lucha por la conquista del poder*.

El segundo elemento del reduccionismo marxista es su tendencia a comprender el poder como una fuerza *localizable*. Esta visión, que supone “la *localización* del poder”³⁴ en “los aparatos del Estado”³⁵, tiene un papel preponderante tanto en las ciencias sociales como en los debates políticos. Siguiendo esta lógica, el poder es una dimensión social ubicable e identificable, cuya presencia se materializa en la existencia del Estado. Por lo tanto, la lucha de clases no se reduce a un conflicto económico entre la clase dominante y la clase dominada, sino que abarca también una lucha política por la conquista del poder estatal. El rol central atribuido al Estado en la creación de una nueva sociedad supone que la nueva sociedad pueda ser construida verticalmente, de arriba hacia abajo: el Estado proletario deberá sustituir al Estado burgués para que la sociedad de la emancipación pueda reemplazar a la sociedad de la dominación. Sin embargo, la idea de que la transformación radical de la sociedad debe ser realizada por medio de la conquista del poder estatal supone una tajante jerarquización estratégica: si no hay poder societal sin poder estatal, entonces no hay toma del poder sin la toma del Estado. La *lucha de clases* se transforma en una *lucha por el Estado*.

La tercera vertiente del reduccionismo marxista es su tendencia a concebir el poder como una fuerza *económica*. Esta idea es particularmente importante en las corrientes mecanicistas y economicistas del marxismo. Conforme a esta visión, el poder está “subordinado a un *modo de producción*”³⁶: el ejercicio de poder se encuentra condicionado por el objetivo estratégico de mantener, o de transformar, un determinado *modo de producción*. En este sentido, todos los conflictos de poder están imbricados en la constitución económica de la sociedad. Es imposible comprender los conflictos “superestructurales” de una sociedad sin dar cuenta de sus conflictos

³⁴ Ibid. (itálicas añadidas).

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid. (itálicas añadidas).

“infraestructurales”: en última instancia, todos los conflictos ideológicos de una sociedad son epifenómenos de sus conflictos económicos. Dentro de esta arquitectura funcional, el poder apropiado por el Estado aparece como una *garantía* de la estabilidad del sistema económico. El Estado es un vehículo funcionalizado e instrumentalizado por la clase dominante, cuyo interés principal es consolidar y defender su posición ventajosa. Este planteo tiene implicaciones teóricas substanciales: el poder, entendido como mediador arquitectónico entre la base económica y la superestructura ideológica de la sociedad, parece obedecer, al menos en última instancia, a los imperativos económicos que predominan en una formación social determinada. Siguiendo esta lógica, el anti-poder tendría que aspirar a transformar las relaciones de producción para revertir las relaciones de poder. Según esta visión mecanicista, la transformación de la base económica produce, inevitablemente, una transformación de la superestructura ideológica. Para garantizar la construcción de una sociedad sin explotación económica y sin ilusiones ideológicas, el modo de producción capitalista tendría que ser reemplazado por el modo de producción socialista. La *lucha de clases* se limita a una *lucha por el modo de producción*.

Finalmente, el cuarto rasgo del reduccionismo marxista es su tendencia a interpretar el poder como una fuerza *distorsiva*. En este sentido, “el poder, al nivel del conocimiento, sólo puede producir *efectos ideológicos*”³⁷. Consecuencia de este planteamiento es la distinción teórica entre “falsa conciencia” y “conciencia verdadera”: mientras que la primera supone una representación distorsionada de la sociedad, la segunda constituye una representación adecuada de la misma. Según los presupuestos teóricos de esta perspectiva, el saber de cada actor depende de su posición socioeconómica. Nuestra concepción *del* mundo depende de nuestra posición *en* el mundo. La ideología es un marco de pensamiento que distorsiona la realidad y que justifica las acciones de cada actor en función de sus intereses socioeconómicos. Esta visión funcionalista no reconoce que existe una relación recíproca y circular entre poder y saber; la complejidad de esta relación no permite distinguir –de manera simplista– entre una “conciencia falsa” y una “conciencia verdadera”. El planteamiento funcionalista supone que el poder siempre produce un saber ideológicamente parcial y, por lo tanto, distorsionado. Desde esta lógica, la producción de sentido siempre estará determinada por los

³⁷ Ibid. (itálicas añadidas).

intereses económicos de los distintos grupos sociales. Los intereses de clase se reflejan en las ideologías de clase. La *lucha de clases* se manifiesta en una *lucha ideológica*.

Estos cuatro aspectos –la *apropiación* del poder, su *localización* en el Estado, su *subordinación* al modo de producción y su *ideologización*– traen consigo una redefinición de la *lucha de clases* como una lucha por la *conquista del poder*, por el *Estado*, por el *modo de producción* y por las *conciencias ideológicas*. La ciega reproducción de estos presupuestos teóricos sobre el poder ha dado lugar a la formulación de diversos enfoques reduccionistas, los cuales podrían ser caracterizados –en sus variantes más moderadas– como teorías de un *marxismo funcionalista* o –en sus variantes más extremas– como teorías de un *funcionalismo marxista*.³⁸ El hecho de que, en la teoría marxista, la noción de poder haya sido frecuentemente conceptualizada de manera funcionalista es sintomático de “la continuidad entre el marxismo y las teorías de la corriente principal de la ciencia social”³⁹. Sería erróneo pensar que los planteamientos de la teoría social marxista han logrado evadir las trampas de la teoría social clásica. Lo cierto es que las posturas de aquélla forman parte de los presupuestos de ésta; es decir, el marxismo es, por definición, una teoría social clásica. Pese a las sustanciales diferencias que existen entre ellos, los enfoques marxistas ortodoxos y los enfoques liberales clásicos comparten una característica clave: “el economicismo de la teoría del poder”⁴⁰

La noción de anti-poder ha sido en gran parte ignorada, tal vez porque se la ha considerado como una categoría “acientífica” e “hipotética”. Los enfoques teóricos clásicos de las ciencias sociales pueden dar la impresión de haber estudiado el poder de manera satisfactoria: el concepto de poder siempre ha sido un aspecto central de la teoría social y política. Sin embargo, una teoría crítica del poder no debe reducir el análisis del poder al ámbito de las macroestructuras sociales, como si el poder fuese exclusivamente una fuerza de las clases sociales, de los aparatos institucionales del Estado o de la base económica de la sociedad. La exploración crítica del poder debe

³⁸ Véase Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, pp. 188-190.

³⁹ *Ibid.*, p. 187.

⁴⁰ Michel Foucault, "Erudición y saberes sometidos", en Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, trad. Alfredo Tzevebely (México D.F.: Las Ediciones de La Piqueta, 1984 [1976]), pp. 15-32, aquí p. 27.

enfrentarse a la complejidad multifacética que caracteriza a las relaciones de fuerza existentes en todas las sociedades humanas.

III. Poder, anti-poder y subjetividad. *La complicidad del sujeto:
De la objetivación a la subjetivación de la realidad*

Dentro del marco de una teoría crítica de la sociedad, es posible distinguir dos nociones opuestas de poder.⁴¹ Por un lado, la noción de “*poder-hacer*” se refiere a la capacidad de hacer cosas, al “poder” hacer algo, a un “poder con minúscula”. Este tipo de poder, entendido como un “poder-hacer”, constituye una constante antropológica: cada individuo tiene que ejercer el “poder-hacer” para convertirse en sujeto y construir su propia subjetividad o una serie de subjetividades propias. La subjetivación del sujeto sería impensable si éste careciera de la capacidad de “poder-hacer”. Por otro lado, y en contraposición a la noción anterior de poder, existe una noción de poder que debe ser entendida como un “*poder-sobre*”. El “poder-sobre” designa un “poder con mayúscula”, un poder cuya existencia “significa que la inmensa mayoría de los hacedores son convertidos en objetos del hacer, su actividad se transforma en pasividad, su subjetividad en objetividad”⁴². Mientras que el “poder-hacer” implica la subjetivación y la desobjetivación del sujeto, el “poder-sobre” conlleva la objetivación y la desubjetivación del mismo.

El anti-poder es un “poder-hacer” que se rebela contra el “poder-sobre”. El anti-poder reunifica sujeto y objeto a través de la disolución del “poder-sobre” y a través de la consolidación del “poder-hacer”. En este sentido, el anti-poder nos invita a sustituir *potestas*, el poder represivo, por *potentia*, el poder emancipador.⁴³ Para revelar la fuerza liberadora inherente al “poder-hacer”, la teoría del anti-poder debe superar las limitaciones propias de las teorías clásicas del poder.

Las carencias de las teorías sociales y políticas clásicas nos obligan a revisar el concepto de poder. Contrario a la visión clásica según la cual el poder es, ante todo, una fuerza que se halla en las estructuras institucionales y materiales de la sociedad, la teoría crítica del anti-poder, tal como se concibe en el marco del presente trabajo, plantea que es preciso analizar el poder desde la *subjetividad* para llegar a vislumbrar el “*poder del poder*”. Es debatible si el poder se ejerce a

⁴¹ Véase Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, capítulo III, especialmente pp. 47-68.

⁴² *Ibid.*, p. 49.

⁴³ Véase *ibid.*, pp. 49, 59-62, 64-68 y 229.

través de la *represión* sistemática y destructiva o a través de la *producción* dispersa y creativa de la subjetividad. En todo caso, el análisis de la relación entre poder y subjetividad debe necesariamente formar parte de la teoría crítica si ésta busca comprender la eficacia y la sutileza con las que el poder impregna todas las relaciones sociales.

En vez de dejarse seducir por las tentaciones estructuralistas y funcionalistas de la teoría social, una visión crítica del poder debe tener en cuenta tres dimensiones fundamentales: (a) *la íntima relación entre subjetividad y poder*, expresada en la penetración de aquélla por las macrorrelaciones y las microrrelaciones de éste; (b) *la circularidad y ubicuidad del poder* en las relaciones sociales; y (c) *la interdependencia estructural entre la dominación y la emancipación*, expresada en la tensión entre la subordinación, represión y heteronomía, por un lado, y la libertad, resistencia y autonomía, por el otro.

a) La penetración de la subjetividad por las relaciones de poder

Una teoría crítica de la sociedad no puede limitarse a un análisis de la relación entre el poder y las macroestructuras sociales si aspira a comprender la naturaleza del poder en toda su complejidad. En lugar de identificar el poder con una fuerza meramente sistémica, una teoría crítica de la sociedad debe examinar tanto la relación entre poder y estructura como la relación entre poder y sujeto. Una teoría social que ignora el papel central de la subjetividad en la constitución de todas las relaciones sociales corre el riesgo de caer en un análisis reduccionista del poder. La subjetividad es un eje ontológico de la existencia humana. La teoría crítica debe pensarse no sólo como una *reflexión sobre la crítica misma*, sino también como una *reflexión sobre la subjetividad*, de cuyo seno surge la crítica. No hay sujeto sin subjetividad, no hay crítica sin sujeto, y no hay crítica sin subjetividad.

La subjetividad “constituye un ángulo particular desde el cual podemos pensar la realidad social y el propio pensar que organicemos sobre dicha realidad”⁴⁴. Mientras que la realidad que rodea al sujeto esté dominada por relaciones de poder, el sujeto estará colonizado por estas relaciones. La teoría crítica debe asumir su rol ambivalente

⁴⁴ Hugo Zemelman, "Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica", en Emma León y Hugo Zemelman (eds.) *Subjetividad: umbrales del pensamiento social* (México D.F.: UNAM-Anthropos, 1997), pp. 21-35, aquí p. 21.

frente al poder, entre cómplice y adversario; la subjetividad, por su parte, debe enfrentar el reto existencial de ser, al mismo tiempo, una fuerza inevitablemente reproductora y una fuerza potencialmente crítica del poder. En todas las sociedades, subjetividad y poder están inextricablemente enlazados: aquélla depende de éste tanto como éste depende de aquélla. *El poder penetra a la subjetividad, tanto como la subjetividad penetra al poder.*

Esta interdependencia entre subjetividad y poder es fuente tanto de la debilidad como de la fuerza del sujeto: de su *debilidad*, porque el sujeto no puede escaparse de la penetración por el poder, y de su *fuerza*, porque el sujeto puede rebelarse contra su penetración por el poder. El sujeto es un conjunto de potencialidades realizadas e irrealizadas. La subjetividad se construye realizando las potencialidades del sujeto. La subjetividad es el vehículo y el obstáculo, el cielo y el infierno, del poder.

Si la realidad está dominada por relaciones de poder y si el sujeto, al formar parte de la misma, está igualmente penetrado por estas relaciones, ¿dónde situamos al sujeto dentro de esta realidad “poderosa”? Son dos las corrientes principales, dentro de la teoría social, que buscan comprender la relación entre individuo y sociedad: el *individualismo metodológico* y el *holismo social*. Sin embargo, los dos enfoques ofrecen –por razones diametralmente opuestas– concepciones reduccionistas de esta relación.

El individualismo metodológico sugiere que todos los fenómenos sociales –grupos, instituciones, estructuras y también la acción colectiva– son, simultáneamente, fruto y expresión de la existencia del individuo. Por contraste, el holismo social reduce el individuo a un mero producto de la totalidad societal. El individualismo metodológico plantea que “todo análisis social y político debe tomar como punto de partida el comportamiento de los individuos y no de colectividades «abstractas» como la «sociedad» o el «Estado»”⁴⁵. En oposición, el holismo afirma que todos los sistemas sociales constituyen “totalidades” de conductas a gran escala gobernadas por macroleyes que “no son explicables como meras regularidades o

⁴⁵ Desmond S. King, *The New Right: Politics, Markets and Citizenship* (Basingstoke: Macmillan Education, 1987), p. 40 (traducción mía), texto original: “[...] that all social and political analysis must work from the behaviour of individuals and not ‘abstract’ collectivities such as ‘society’ or the ‘state’ [...]”.

tendencias derivadas del comportamiento de los individuos que interactúan⁴⁶.

Para el análisis del poder, ambos enfoques son problemáticos. Siguiendo la lógica del individualismo metodológico, las relaciones de poder se derivan de, y son reducibles a, la existencia del individuo. Una concepción de anti-poder que siga este planteamiento quedará, a fin de cuentas, atrapada en una interpretación atomista y subjetivista del poder: según esta visión, el poder es un producto inmanente de los sujetos aislados, más que de las relaciones sociales que los sujetos establecen entre sí. Por contraste, si se sigue la lógica del holismo social, las relaciones de poder se derivan de, y son reducibles a, la existencia de la totalidad social. Una concepción de anti-poder que reivindique esta postura correrá el riesgo de quedarse encerrada en una interpretación estructuralista y sociologista del poder: según este planteamiento, el poder es un elemento constitutivo de los sistemas sociales, más que de las relaciones sociales.

La visión del holismo social predomina en la teoría marxista, especialmente en sus corrientes estructuralistas. Un planteamiento teórico que proponga localizar el poder, ante todo, en las macroestructuras de la sociedad –tales como los aparatos del Estado o el sistema económico– tenderá a explicar las relaciones de poder en términos de las “macroleyes objetivas” que, supuestamente, determinan la constitución de la sociedad. El énfasis puesto sobre la determinación de la sociedad por sus fuerzas macrosistémicas impide que reconozcamos el potencial transformador, presente hasta en las sociedades más represivas.

Por lo tanto, una visión holista-estructuralista no nos permitirá comprender la relación íntima entre poder y anti-poder, entre represión y resistencia, entre dominación y libertad. Dentro de la arquitectura holista-estructuralista de la sociedad, el anti-poder se reduce a una simple “sub-contradicción” del sistema, a un producto “inmanente” y “objetivo” del antagonismo entre la clase dominante y la clase dominada. Dentro de esta lógica, el anti-poder constituye un apéndice correctivo, más que una fuerza transformadora, de la sociedad.

Una teoría crítica del anti-poder no puede ignorar el carácter estructural del poder; por el contrario, si quiere ir más allá de una

⁴⁶ John O'Neill, *Modes of Individualism and Collectivism* (London: Heinemann, 1973), p. 168 (traducción mía), texto original: “[...] not to be explained as mere regularities or tendencies resulting from the behaviour of interacting individuals [...]”.

concepción idealista de la sociedad, debe reconocer que la fuerza del anti-poder depende conjuntamente de la subjetividad y de la objetividad: no puede haber un cambio radical de la sociedad sin la transformación de sujeto y objeto. En la medida en que sujeto y objeto se encuentren disociados, el potencial emancipador de la existencia humana no logrará desarrollarse. Tanto nuestra subjetividad, a la que cada individuo tiene un acceso privilegiado, como la objetividad social, que nos rodea, son parte constitutiva del universo humano. “El hecho de que la separación del hacer y de lo hecho alcanza al hacedor mismo, es tanto la razón por la que la revolución es desesperadamente urgente como la razón de que es crecientemente difícil concebirla.”⁴⁷ La complejidad de la revolución, cuya realización es un *reto necesario y difícil*, se debe, en gran medida, a la complejidad de la subjetividad.

Por un lado, se trata de un desafío *necesario –y urgente–* a raíz de la penetración del sujeto por el poder. En una sociedad basada en la clasificación y explotación, los sujetos están –inevitablemente– divididos. Contrario a una visión mecanicista según la cual las “necesidades objetivas” del sistema social en el cual vivimos existen “por encima” de nuestras “voluntades subjetivas”, una teoría crítica del anti-poder debe reconocer que nosotros, los sujetos humanos, somos los pilares de la sociedad, es decir, somos los protagonistas tanto de la crisis como de la revolución. Una revolución representa un reto urgente, no solamente por la “necesidad objetiva” del sistema capitalista de superar sus contradicciones inherentes sino, ante todo, por la “necesidad subjetiva” de los seres humanos de realizar sus potenciales emancipadores. La eliminación del antagonismo de clases no es suficiente para garantizar la autorrealización de los sujetos humanos. Una transformación macroestructural es una condición necesaria pero insuficiente para la transformación de la sociedad. La necesidad de la revolución depende de las necesidades de las personas. Una concepción de la revolución que priorice las necesidades sistémicas del capitalismo por sobre las necesidades existenciales de la humanidad estará instrumentalizando a las personas como si éstas fuesen meros productos, en lugar de protagonistas, del cambio social. Un funcionalismo sistémico implica un instrumentalismo ontológico.

⁴⁷ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, pp. 110-111.

La “historia no *tiene* «sentido», lo que no quiere decir que sea absurda o incoherente”⁴⁸; la revolución le *da* sentido a la historia, es decir, intenta ser transformadora y emancipadora. Suponer que existe un automatismo histórico entre las “necesidades sistémicas” y las “necesidades subjetivas” equivale a negar que los antagonismos sociales son, no sólo contradicciones exteriores al sujeto, sino también contradicciones interiores al mismo.⁴⁹ No hay anti-poder sin subjetividad. “Somos la crisis, nosotros-los-que-gritamos”⁵⁰. En este sentido, el anti-poder no es una necesidad exclusivamente sistémica y exterior al sujeto; es también una necesidad humana e interior al sujeto. Poder y subjetividad, al igual que anti-poder y subjetividad, van de la mano.

Por otro lado, se trata de un desafío *difícil* –o quizás *imposible*– porque tanto la historia como la subjetividad constituyen potencialidades y son, por consiguiente, abiertas y contingentes: el devenir humano se encuentra, en última instancia, determinado por su propia determinación, pero también es, necesariamente, determinado por un horizonte de posibilidades. La sociedad capitalista necesita, para poder perpetuarse como sistema de dominación, fetichizar la realidad, es decir, debe hacer de la objetividad social un mundo dominado por mercancías. Incluso el sujeto deviene una mercancía cuya *raison d'être* es el *être sans raison*. El precio siempre tiene la razón y la razón nunca tiene precio. La sociedad capitalista se niega a admitir su carácter fetichizante, al ofrecerse como un ser concluido, es decir, como un ser que es, sin haber devenido lo que es. El secreto de la esificación consiste en su capacidad de despojar al ser de historia. Si el poder, a través de la ontologización de sí mismo, persuade al sujeto de la imposibilidad de la revolución y del infantilismo del anti-poder, entonces la lucha de clases se convierte en poco más que un adorno para un estante de libros. Revolución y anti-poder dejarían de existir como realidades materiales y materialidades reales. Sin embargo, es precisamente en la deslegitimación y negación sistemáticas del anti-poder por el poder donde se concentra la legitimidad y afirmación del anti-poder. El reto de la *desesificación del ser* es la semilla de la revolución. El reto de la subjetivación es el

⁴⁸ Michel Foucault, “Verdad y poder”, en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría (México D.F.: Las Ediciones de La Piqueta, 1992 [1977]), pp. 185-200, aquí p. 190 (itálicas añadidas).

⁴⁹ Véase Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, pp. 103-104.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 277.

oxígeno fresco de la subjetividad. El reto de la emancipación es el alimento básico del anti-poder. La necesidad difícil es una dificultad necesaria.

Penetrando al sujeto, el poder impregna su subjetividad, a saber: sus costumbres, sus pensamientos, sus deseos y sus necesidades. La regulación de las conductas de los sujetos mediante la formación de hábitos convenientes es un mecanismo central del “poder-sobre”, que depende de “la formación de individuos capaces de autorregularse”⁵¹. La separación entre sujeto y objeto es fundamental para el ejercicio de poder: la objetivación de los sujetos y la subjetivación de los objetos se basan en la penetración de los sujetos por el poder y en la penetración del poder por parte de los sujetos.

Ni el poder ni los sujetos son inocentes. Una visión estructuralista podría absolver al sujeto de su autonomía y relegar ésta a las estructuras del poder. Un planteamiento semejante reduciría el poder a una fuerza exógena, es decir, a una fuerza determinada por las estructuras económicas, políticas y culturales de la sociedad. No obstante, la fuerza del poder radica, en gran medida, en la subjetividad misma: no hay poder sin la producción de sujetos autónomos y sujetos obedientes, de cuerpos creativos y “cuerpos «dóciles»”⁵², de individuos subjetivados e individuos objetivados. En lugar de limitarnos al estudio de la microfísica del poder ejercido en y por sistemas sociales globales, es preciso también explorar la “«microfísica» del poder”⁵³ ejercido en y por relaciones sociales locales. La fuerza del poder no es reducible a las “contradicciones inmanentes”, las “crisis estructurales” o los “antagonismos objetivos” de los sistemas sociales, sino que siempre está imbricada en la subjetividad de los sujetos. Dicho de otra forma, tanto la fuerza del poder como la fuerza del anti-poder no están sólo “allí afuera”, sino que están dentro del sujeto, dentro de nosotros.

Si la dominación fuese total, no podríamos criticarla. Si la dominación fuese no sólo omnipresente sino también omnipotente, no existiría la posibilidad de socavarla. El sistema social más represivo no puede eliminar nuestra capacidad de cuestionar y transformar las relaciones de poder que lo sostienen. Y el sistema social más emancipador no puede prescindir de su propia capacidad de crear y

⁵¹ Barry Hindess, *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 80 (traducción mía), texto original: “[...] the formation of self-regulating individuals [...]”

⁵² Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino (México D.F.: Siglo Veintiuno, 1999 [1976]), p. 142.

⁵³ *Ibid.*

mantener las relaciones de poder que lo alimentan. La estabilidad de cada sistema social depende, al menos a largo plazo, de su capacidad de garantizar la satisfacción de las necesidades de sus sujetos. La satisfacción de las necesidades deberá “aportarle placer al individuo”⁵⁴ de modo que éste pueda identificarse con el sistema social del que forma parte. El poder se apropia de esta sabiduría, y se esfuerza para que la desobjetivación del sujeto aparezca como una autosubjetivación, una subjetivación ejercida y disfrutada por el sujeto.

Los “vigilantes perpetuamente vigilados”⁵⁵ garantizan que el “poder-sobre” no sea simplemente un poder unilateral y vertical, “de arriba hacia abajo”, sino que sea, ante todo, un poder multilateral y circular que funciona no sólo “de arriba hacia abajo” sino también “de abajo hacia arriba”. Frente a la complejidad policéntrica del poder, la distinción entre “arriba” y “abajo” difícilmente da cuenta del funcionamiento circular del poder. La sincronización total –la *Gleichschaltung*⁵⁶– de la sociedad es un ejercicio indispensable del poder totalitario: la sincronización económica, política y cultural de una sociedad hace que su constitución históricamente variable se presente como su condición ontológicamente invariable.

La producción de cuerpos dóciles, de vigilantes vigilados y de subjetividades objetivadas es imprescindible para cualquier formación social basada en la dominación. Un sistema eficaz de dominación busca apropiarse de las subjetividades de los sujetos. Pero, el hecho de que los sistemas de dominación necesiten confiscar nuestras subjetividades es un signo de su dependencia en relación a los sujetos, más que de su omnipotencia.

El poder debe escapar del sujeto para no ser atrapado por su existencia; al mismo tiempo, aquél debe colonizar a éste para imponer su presencia. El capital debe escapar del trabajo para no ser amenazado por su existencia⁵⁷; a su vez, aquél tiene que dominar a éste para reafirmar su hegemonía. No obstante, el poder del capital puede ser minado por el trabajo de los sujetos. Al reconocer su

⁵⁴ Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994 [engl. 1964, dt. 1967]), p. 25 (traducción mía), texto original: “(Ihre Befriedigung) mag für das Individuum höchst erfreulich sein [...]”

⁵⁵ Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, p. 182.

⁵⁶ Véase Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, p. 23.

⁵⁷ Véase Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 247.

alienación, al admitir su complicidad y al criticar su dominación, el sujeto puede aspirar a su autorrealización y emancipación. La subjetividad es, al mismo tiempo, el aliado más odiado y el enemigo más querido del poder. En aquél se refleja la sutileza eficaz y la eficacia sutil del poder, y en éste se manifiesta la materialidad real y la realidad material del anti-poder.

b) La circularidad y ubicuidad del poder en las microrrelaciones sociales

“La realidad y el poder están tan imbricados que insinuar siquiera la posibilidad de disolver el poder es pararse fuera del límite de la realidad.”⁵⁸ Ningún sujeto, por muy crítico que sea, puede sustraerse a la realidad social; esto significa que el anti-poder articulado por el sujeto tampoco podrá ubicarse más allá de ésta. El poder penetra todos los aspectos de la realidad, y no existe ningún espacio social o individual que pueda sustraerse del poder. Sin embargo, *la omnipresencia del poder no implica necesariamente la omnipotencia del mismo*. La omnipresencia del poder hace que todos los pensamientos, sentimientos y deseos de los sujetos estén infiltrados por él. Pero el hecho de que el poder no sea omnipotente da lugar a que todos los aspectos de la realidad posean una potencia propia, una potencia autónoma, en síntesis, una autopotencia. Para que esta potencia se convierta en anti-poder deberá articularse como una fuerza a la vez “en sí” y “para sí”: una fuerza a la vez *capaz* de enfrentarse al reto de la disolución del poder y *consciente* de su capacidad de transformar la realidad.

La crítica del sujeto debe tomar distancia no sólo de la sociedad sino también de sí misma. La crítica, entendida como autocrítica, es una crítica del crítico, una reflexión sobre la reflexión, una genealogía del genealogista. El anti-poder debe cuestionar tanto el poder relacional de la sociedad como el poder individual del sujeto; debe incluirse en el ejercicio de la deconstrucción para constituir una potencia a la vez transformadora y autocrítica, es decir, una fuerza emancipadora en y para sí. Nadie puede escaparse del poder, pero todos pueden tomar conciencia de su omnipresencia. Si el anti-poder no es consciente de su penetración por el poder, acaba por convertirse en una forma de poder que se distingue de otras formas de poder sólo por el nombre: el prefijo debe asumir una dependencia esquizofrénica del sufijo, es

⁵⁸ Ibid., p. 39.

decir, la oposición del “anti” debe reconocer su inevitable inmersión en el imperio del “poder”.

Frente al carácter circular y ubicuo del poder, debemos desconfiar de cualquier interpretación “subjetivista” y “sistemista” y, más bien, adherir a una concepción “relacionista” de este poder. La primera interpretación se limita a analizar la relación entre poder y subjetividad; la segunda, no hace más que examinar la relación entre poder y sistema; la tercera, busca comprender el poder en términos de su carácter relacional. Una teoría crítica del poder debe dar cuenta tanto de las *microrrelaciones* de poder, las cuales impregnan la vida cotidiana de todas las personas, como de las *macrorrelaciones* de poder, las cuales se manifiestan en los aparatos institucionales de la sociedad. Sólo si reconocemos la interdependencia entre estos dos niveles podremos hacer justicia al carácter policéntrico del poder. La *circularidad y ubicuidad* del poder no nos permiten reducirlo a una fuerza monolítica o unilateral.

Ante la complejidad de las relaciones de poder, cualquier proyecto basado en el anti-poder deberá asumir su propia complejidad y así lograr realizar los varios potenciales emancipadores inherentes a la sociedad. Un anti-poder que se defina exclusivamente como contra-fuerza “de algo” –“de una clase social”, “del Estado”, “del sujeto”, “de la vida cotidiana”, “de la sociedad civil”, “del partido” o “de la revolución”– quedará atrapado en los parámetros de los reduccionismos sociales. En cambio, un anti-poder que se defina como un *conjunto* de realidades abiertas y coexistentes sabrá enfrentar la complejidad de su propio desafío.

Para explorar el carácter *relacional* del poder conviene analizar su *funcionamiento* en lugar de buscar desesperadamente su *origen*.⁵⁹ La misión científica de “descubrir” el “inicio” de las cosas lleva fácilmente a la ilusión de poder revelar su “autenticidad”. En la teoría social, los enfoques causalistas tienden a producir un efecto opuesto al deseado: en lugar de “identificar” las causas últimas de los fenómenos sociales, las “inventan” con el propósito de darles coherencia a sus explicaciones deductivistas.

La obsesión teórica por revelar el supuesto *origen* del poder conduce, con demasiada frecuencia, a interpretaciones monocausales que reducen el poder a la fuerza de una sola dimensión social: del

⁵⁹ Véase Michel Foucault, “Las redes del poder”, en Michel Foucault, *Las redes del poder* (traducido del portugués por Heloísa Primavera, Buenos Aires: Almagesto, 1993 [1976/1981-82/1986]), pp. 49-72, aquí p. 56.

Estado, de una clase social o de un modo de producción, por nombrar algunas fuentes clásicas del poder. Por contraste, un enfoque teórico más modesto cuyo objetivo sea el *funcionamiento* del poder nos permitirá explorar la circularidad y la ubicuidad del poder sin tener que reducir su complejidad a una fuerza monolítica.

En términos de su funcionamiento, el poder es a la vez *totalizante e individualizante*. El poder circula y produce cómplices; los cómplices circulan y producen poder. Para circular, el poder necesita cómplices; y para tener cómplices, el poder necesita circular. El poder es, por definición, policéntrico: “en el fondo no existe Un poder, sino varios poderes”⁶⁰. El poder constituye siempre una pluralidad de poderes. La eficacia del poder depende de la presencia de múltiples poderes. En la medida en que “el ejercicio exitoso de estos poderes es contingente”⁶¹, la realización concreta de los anti-poderes está abierta. Sólo si el anti-poder logra reconocer su propia necesidad de constituir una pluralidad de anti-poderes, podrá emanciparse como una realidad compuesta por múltiples realidades.

El poder es producido y reproducido tanto a nivel intersubjetivo como a nivel intrasubjetivo. El sub-individuo⁶² es una esfera aún poco explorada en los estudios clásicos del poder. No obstante, las múltiples realidades construidas por el poder colonizan el nivel sub-individual del sujeto. No hay dominación sutil de una sociedad sin la confiscación del inconsciente de sus sujetos. La dominación social depende de la subyugación de la subjetividad; la emancipación social depende de la autorrealización de la subjetividad. Degradar la subjetividad a un mero “apéndice del sistema” y “subproducto de la sociedad” equivale a reducir el anti-poder a un juego retórico instrumentalizado por el proselitismo de los lemas, de las etiquetas y de las banderas. Tanto el poder como el anti-poder existen *no* simplemente *fuera* sino más bien *entre y dentro* de los sujetos, es decir, entre y dentro de nosotros mismos.

⁶⁰ Ibid. (itálicas suprimidas).

⁶¹ Isaac, *Power and Marxist Theory: A Realist View*, p. 80 (traducción mía), texto original: “[...] the successful exercise of these powers is contingent.”

⁶² Véase Michel Foucault, “El juego de Michel Foucault”, en Michel Foucault, *Saber y verdad* (México D.F.: Las Ediciones de La Piqueta [entrevista publicada en la revista *Ornica*, núm. 10, julio 1977, pp. 62-93; fue traducida al castellano por Javier Rubio para la revista *Diwan*, núms. 2 y 3, 1978, pp. 171-202], 1992 [1977/1978]), pp. 127-162, aquí p. 142.

c) *Poder y libertad: dominación y resistencia*

El poder se ejerce a través de un “conjunto de acciones sobre otras acciones”⁶³ y “únicamente sobre «sujetos libres» y sólo en la medida en que son «libres»”⁶⁴. La relación entre poder y libertad representa un tema crucial de la teoría social. Sin embargo, varios enfoques clásicos, particularmente las teorías marxistas, tienden a interpretar esta relación en términos dualistas y antagónicos, como si sólo se pudiese ejercer el poder a través de la represión de la libertad y la libertad a través de la represión del poder. De acuerdo con esta lógica binaria, existe una división funcional entre la “crisis objetiva” y el “factor subjetivo”, entre las “contradicciones inherentes del sistema” entendidas como punto de partida y la “lucha de clases” entendida como apéndice para intensificar la crisis y acelerar el colapso del sistema. En síntesis, existe una división dicotómica entre poder y anti-poder.

No obstante, una teoría crítica de la sociedad debe reconocer que la relación entre poder y anti-poder se caracteriza por la reciprocidad, interdependencia e interpenetración. La existencia del *poder* presupone la existencia de la *libertad*. El secreto del ejercicio eficaz, estable y elástico del poder es su relación íntima con la libertad. Puede parecer paradójico, pero son las paradojas propias de los sistemas de dominación las que permiten que los sistemas puedan soportar –e incluso funcionalizar– sus antagonismos inmanentes.

Un elemento esencial de la dominación es su capacidad de debilitar las distintas formas de resistencia que se le oponen a ella. La dominación teme a la resistencia porque ésta constituye una fuerza perpetua e intransigente que la amenaza a aquélla. Ni siquiera la forma más sutil de dominación se puede librar del potencial de resistencia inherente a todas las sociedades. “Si no hubiese resistencia no habría relaciones de poder.”⁶⁵ Dicho de otra forma, no hay relaciones de poder que puedan deshacerse del potencial subversivo que la

⁶³ Michel Foucault, "El sujeto y el poder", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. Corina de Iturbe (México D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988 [1982]), pp. 227-244, aquí p. 239.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Michel Foucault, "Si no hubiese resistencia no habría relaciones de poder. Un diálogo de Michel Foucault con Bob Gallagher y Alexander Wilson", *Siempre*, tres conversaciones con Michel Foucault sobre Pierre Reviere, la historia de la sexualidad y el movimiento gay, 18 de julio (1984), pp. 44-57, aquí p. 50. Véase también Foucault, "El sujeto y el poder", p. 243: "[...] no hay una relación de poder sin resistencia [...]."

resistencia encarna, ya que ningún sistema de dominación, por muy burocratizado y totalizado que se encuentre, podrá librarse de la subjetividad de los sujetos. Por el contrario, todos los sistemas de dominación dependen de la subjetividad. Dado que todas las instituciones –como los Estados, las escuelas, los hospitales o las prisiones, por nombrar sólo algunas– son construcciones sociales, ninguna forma de dominación sistémica podrá desvincularse del núcleo cotidiano de la existencia humana: la subjetividad. No hay ni subjetividad sin capacidad transformadora ni poder social sin subjetividad; tampoco hay relaciones de dominación sin el potencial de la resistencia.

Toda construcción social puede ser considerada como una manifestación de la subjetividad humana. Las estructuras sociales forman un conjunto de subjetividades externalizadas y las subjetividades constituyen conglomerados de estructuras sociales internalizadas. “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado.”⁶⁶ Este aforismo de Marx resume la esencia de la dialéctica existente entre nuestra relativa libertad y nuestra relativa determinación. En la medida en que el sujeto es producto de su historia, la historia es producto del sujeto. Y, así como las acciones humanas están determinadas por estructuras sociales, las estructuras sociales están determinadas por acciones humanas. Al enfrentar el reto de la articulación social entre libertad y determinación, nos situamos en la dialéctica entre anti-poder y poder: la resistencia –en todas sus formas– es un producto de la dominación, y la dominación –en sus variaciones sistémicas– es un producto de la resistencia.

Lo que distingue al capitalismo de otros sistemas previos de dominación es la libertad del trabajador. En otras palabras, una característica distintiva de la dominación capitalista es su sistema de subordinación: el hecho de que la subordinación esté mediada por la libertad. La forma de dominación más represiva no puede desembarazarse de la libertad. La dominación, subordinación y represión, por un lado, y la libertad, insubordinación y resistencia, por

⁶⁶ Karl Marx, "Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte" *Karl Marx - Friedrich Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden (Band 1)* (Berlin: Dietz Verlag, 1972 [1852]), pp. 226-316, aquí p. 226 (traducción mía), texto original: "Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen."

el otro, están inextricablemente ligadas. La dominación no es total, pero la libertad tampoco lo es: no hay ni “dominación pura” ni “libertad pura”.

Varios movimientos revolucionarios parecen haber ignorado –o, al menos, subestimado– la importancia de esta situación contradictoria. No se trata de afirmar que la conciencia de esta situación les habría permitido crear procesos transformadores más “puros”; sin embargo, la *conciencia crítica de la propia contradicción revolucionaria* –es decir, la conciencia de que todos los sujetos sociales estamos inevitablemente sumergidos en relaciones de poder– podría haber impedido la ciega reproducción de los mecanismos de poder que forman parte de los sistemas de dominación a los cuales los movimientos revolucionarios se oponen. La tarea de la teoría crítica no es alimentar la ilusión de que podemos evadir nuestra inmersión en las relaciones de poder como si fuésemos sujetos inocentes; por el contrario, el desafío que debe afrontar la teoría crítica consiste en asumir la propia sujeción a las relaciones de poder: sin un reconocimiento de estas circunstancias, cualquier proyecto revolucionario carece no sólo de legitimidad sino también de viabilidad.

Admitir que estamos atrapados en relaciones de poder no equivale a decir que estemos vencidos por las fuerzas de la dominación; más bien, se trata de ser conscientes de que la reproducción precede a la transformación: la preeminencia de la realidad inmanente impone sus imperativos a la posibilidad de una realidad trascendente. Seamos realistas; reconozcamos que lo imposible nace en el seno de lo posible. Sólo si el anti-poder es capaz de pensarse como parte contradictoria de la realidad existente –semejante a “una mosca atrapada en una tela de araña”⁶⁷– podrá transformar la resistencia correctiva en una resistencia revolucionaria, la libertad dominada en una libertad más allá de la dominación, la reproducción de la inmanencia en la creación de una trascendencia. Por contraste, un anti-poder que subestime la importancia de su inevitable inmersión en la realidad existente caerá, con demasiada facilidad, en la ilusión de una revolución total. El sueño de la revolución total está atrapado en la contradicción de pensarse libre de contradicciones.

La libertad ontológica, hermana inseparable del poder, ha mutado en una libertad sistémica, hermana indisociable de la dominación en las

⁶⁷ Holloway, *Change the World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, p. 99 (traducción mía), texto original: “[...] a fly trapped in a spider’s web [...]”.

sociedades capitalistas tardías. La libertad concedida por los sistemas capitalistas puede ser caracterizada como una libertad basada en la “tolerancia represiva”⁶⁸: esta libertad permite que el sujeto se sienta protagonista de su propio destino, como si las necesidades creadas y dictadas por el mercado fueran necesidades libremente elegidas y autónomamente desarrolladas por los consumidores de la libertad burguesa. La tolerancia represiva admite que rechazemos los potenciales emancipadores de la sociedad y prohíbe que promovamos la realización de estos potenciales. La tolerancia del *anything goes* –es decir, del “todo vale”– penetra en la conciencia de todos los sujetos, incluyendo la conciencia del crítico. La tolerancia represiva busca aniquilar la necesidad de la resistencia; ésta parece ser superflua en un sistema que enarbola las banderas del pluralismo, de la tolerancia, de la libertad y de la autorrealización de los sujetos. Así es que los sujetos son protagonistas de su propia objetivación, jefes de su propia subordinación y cómplices de su dominación. “Bajo la dominación de un sistema represivo es posible convertir la libertad en un poderoso instrumento de dominación.”⁶⁹

Todos los proyectos críticos del anti-poder deben ser conscientes de ambas trampas: de la trampa *ontológica* del poder y de la trampa *sistémica* del poder. La trampa ontológica deriva de la ignorancia de la *universalidad* de la íntima relación entre poder y libertad, encarnada en la dialéctica entre dominación y resistencia. La trampa sistémica consiste en la subestimación de la *especificidad* de la íntima relación entre poder y libertad en la sociedad capitalista, la cual se constituye como la primera sociedad de clases en la que la relativa libertad de los dominados representa un elemento constitutivo de las relaciones de poder.

Un proyecto radicalmente transformador de la sociedad deberá enfrentar tanto la universalidad como la especificidad de la íntima relación entre poder y libertad. Reconocer su universalidad, nos permitirá dar cuenta de que todas las sociedades *humanas* evolucionan según la dialéctica entre reproducción y transformación. Reconocer su especificidad, nos obligará a comprender que todas las sociedades *capitalistas* obtienen una gran parte de su legitimidad de la relativa libertad –política, económica y cultural– que disfrutaban sus miembros. Ante la fuerza de la trampa *ontológica* y de la trampa *sistémica* del

⁶⁸ Véase Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, p. 236.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 27 (traducción mía), texto original: “Unter der Herrschaft eines repressiven Ganzen läßt Freiheit sich in ein mächtiges Herrschaftsinstrument verwandeln.”

poder, un anti-poder crítico deberá saber resistir dos formas de seducción: el integracionismo y el institucionalismo. Si el anti-poder se limita a ser una fuerza *integracionista* cuya meta consiste en el “ajuste paulatino”, entonces no será más que un elemento *correctivo* del sistema social al cual se opone. Si el anti-poder se limita a ser una fuerza *institucionalista* cuya meta consiste en “la toma del poder estatal”, entonces no será más que un elemento *reproductivo* del sistema social al cual se opone. Cualquier anti-poder que quede atrapado dentro de los parámetros correctivos del integracionismo y dentro de los parámetros reproductivos del institucionalismo, acabará reforzando la dominación en lugar de trascenderla.

El proyecto de disolución del poder no puede darse por satisfecho con lemas proselitistas que prometen que, “después de la revolución”, “a largo plazo” o “mediante la eliminación del antagonismo principal entre capital y trabajo”, todo será posible. La sociedad no es un conglomerado dicotómico en el que las “contradicciones superestructurales” se encuentran determinadas por una “contradicción fundamental”. Sólo un anti-poder que reconozca la complejidad de la trascendencia llegará a reivindicar la viabilidad de su propia inmanencia.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1966) *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1975 [1966]) *Dialéctica negativa*, trad. José María Ripalda, Madrid: Taurus Humanidades.
- Adorno, Theodor W. y Samuel Weber (1967) *Prisms*, trad. Samuel & Shierry Weber, London: Spearman.
- Arac, Jonathan (ed.) (1988) *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Ashe, Fidelma, Alan Finlayson, Moya Lloyd, Iain MacKenzie, James Martin y Shane O'Neill (eds.) (1999) *Contemporary Social and Political Theory: An Introduction*, Buckingham: Open University Press.
- Aya, Rod (1979) “Theories of Revolution Reconsidered”, *Theory and Society* 8(1): 39-99.
- Bachrach, Peter y Morton S. Baratz (1971 [1962]) “Two Faces of Power”, en John R. Champlin (ed.) *Power*, New York: Atherton Press, pp. 118-131.
- Baumgartner, Tom, Walter Buckley, Tom R. Burns y Peter Schuster (1976) “Meta-Power and the Structuring of Social Hierarchies”, en Tom Burns y

- Walter Frederick Buckley (eds.) *Power and Control: Social Structures and Their Transformation*, London: Sage, pp. 215-288.
- Bendix, Reinhard y Seymour Martin Lipset (1967) *Class, Status, and Power: Social Stratification in Comparative Perspective*, 2nd Edition, London: Routledge & Kegan Paul.
- Bensaïd, Daniel (2005) "On a Recent Book by John Holloway", *Historical Materialism* 13(4): 169-192.
- Bentham, Jeremy (1971 [1843]) "Of Elementary Political Powers", en John R. Champlin (ed.) *Power*, New York: Atherton Press, pp. 107-117.
- Binford, Leigh (2005) "Holloway's Marxism", *Historical Materialism* 13(4): 251-263.
- Bloch, Ernst (1959) *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (1964) *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, 2 Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bonefeld, Werner (1994) "Human Practice and Perversion: Between Autonomy and Structure", *Common Sense* 15: 43-52.
- Bonefeld, Werner (1994 [1991]) "La reformulación de la teoría del Estado", en Werner Bonefeld y John Holloway (eds.) *¿Un Nuevo Estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el capital*, trad. María Cristina Bernal, Ciudad de México: Editorial Cambio XXI, pp. 40-67.
- Bonefeld, Werner, Richard Gunn, John Holloway y Kosmas Psychopedis (eds.) (1995) *Open Marxism, Volume III: Emancipating Marx*, London: Pluto Press.
- Bonefeld, Werner, Richard Gunn y Kosmas Psychopedis (eds.) (1992) *Open Marxism, Volume II: Theory and Practice*, London: Pluto Press.
- Bonefeld, Werner y John Holloway (eds.) (1991) *Post-Fordism and Social Form: A Marxist Debate on the Post-Fordist State*, London: Macmillan.
- Bonefeld, Werner y John Holloway (1991) "Introduction: Post-Fordism and Social Form", en Werner Bonefeld y John Holloway (eds.) *Post-Fordism and Social Form: A Marxist Debate on the Post-Fordist State*, London: Macmillan, pp. 1-7.
- Bonefeld, Werner y John Holloway (eds.) (1994 [1991]) *¿Un Nuevo Estado? Debate sobre la reestructuración del Estado y el capital*, trad. María Cristina Bernal, Ciudad de México: Editorial Cambio XXI.
- Bonefeld, Werner y John Holloway (eds.) (1995) *Global Capital, National State, and the Politics of Money*, Basingstoke: Macmillan.
- Buenfil Burgos, Rosa Nidia (1983) *El debate sobre el sujeto en el discurso marxista: notas críticas sobre el reduccionismo de clase y de educación*, Tesis, México D.F.: Departamento de Investigaciones Educativas, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional.
- Burns, Tom y Walter Frederick Buckley (eds.) (1976) *Power and Control: Social Structures and Their Transformation*, London: Sage.
- Camus, Albert (1971 [1954]) *The Rebel*, trad. Anthony Bower, Harmondsworth: Penguin.

- Cansino Ortiz, César (1988) “Ernst Bloch y el marxismo”, en Sergio Pérez Cortés, Víctor Alarcón Olguín y César Cansino Ortiz (eds.) *Ernst Bloch: sociedad, política y filosofía*, México D.F.: CIDE / UAM-I, pp. 19-29.
- Champlin, John R. (ed.) (1971) *Power*, New York: Atherton Press.
- Champlin, John R. (1971) “Introduction”, en John R. Champlin (ed.) *Power*, New York: Atherton Press, pp. 1-15.
- Clegg, Stewart (1979) *The Theory of Power and Organization*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Cohen, Paul M. (1997) *Freedom's Moment: An Essay on the French Idea of Liberty from Rousseau to Foucault*, Chicago; London: University of Chicago Press.
- Cox, Andrew W., Paul Furlong y Edward Page (1985) *Power in Capitalist Societies: Theory, Explanations and Cases*, New York: St Martin's Press.
- De Angelis, Massimo (2005) “How?!?! An Essay on John Holloway's Change the World Without Taking Power”, *Historical Materialism* 13(4): 233-249.
- Díaz, Esther (1993) *Michel Foucault. Los modos de subjetivación*, Buenos Aires: Almagesto.
- Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow (1988 [1982]) *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. Corina de Iturbe, México D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Emmet, Dorothy (1971 [1954]) “The Concept of Power”, en John R. Champlin (ed.) *Power*, New York: Atherton Press, pp. 78-103.
- Engelmann, Peter (ed.) (1990) *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart: Reclam.
- Engelmann, Peter (1990) “Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie”, en Peter Engelmann (ed.) *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart: Reclam, pp. 5-32.
- Engels, Friedrich (1988 [fr. 1880, dt. 1882]) *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, Berlin: Dietz Verlag.
- Farber, Marvin (1984) *The Search for an Alternative: Philosophical Perspectives of Subjectivism and Marxism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Flynn, Thomas R. (1984) *Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility*, Chicago; London: University of Chicago Press.
- Foucault, Michel (1980) “Power and Strategies”, en Colin Gordon (ed.) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, trad. Colin Gordon [et al.], Brighton: Harvester, pp. 134-145.
- Foucault, Michel (1984) “El poder y la norma”, *La nave de los locos*, traducción del portugués al español de Herrera Guido Rosario, No. 8: 5-11.
- Foucault, Michel (1984) *Genealogía del racismo*, trad. Alfredo Tzveibely, México D.F.: Las Ediciones de La Piqueta.

- Foucault, Michel (1984) "Si no hubiese resistencia no habría relaciones de poder. Un diálogo de Michel Foucault con Bob Gallagher y Alexander Wilson", *Siempre*, tres conversaciones con Michel Foucault sobre Pierre Reviere, la historia de la sexualidad y el movimiento gay, 18 de julio: 44-57.
- Foucault, Michel (1984 [1976]) "Erudición y saberes sometidos", en Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, trad. Alfredo Tzveibely, México D.F.: Las Ediciones de La Piqueta, pp. 15-32.
- Foucault, Michel (1986 [1984]) "What is Enlightenment?" en Paul Rabinow (ed.) *The Foucault Reader*, trad. Catherine Porter, Harmondsworth: Penguin, pp. 32-50.
- Foucault, Michel (1988) *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, trad. Alan Sheridan and others, edited with an introduction by Lawrence D. Kritzman, New York; London: Routledge.
- Foucault, Michel (1988 [1982]) "El sujeto y el poder", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. Corina de Iturbe, México D.F.: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 227-244.
- Foucault, Michel (1992) *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, México D.F.: Las Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel (1992) *Saber y verdad*, traducción y prólogo de Julia Varela y de Fernando Alvarez-Uría, México D.F.: Las Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, Michel (1992 [1977/1978]) "El juego de Michel Foucault", en Michel Foucault, *Saber y verdad*, México D.F.: Las Ediciones de La Piqueta, pp. 127-162 [entrevista publicada en la revista *Ornica*, núm. 10, julio 1977, pp. 62-93; fue traducida al castellano por Javier Rubio para la revista *Divan*, núms. 2 y 3, 1978, pp. 171-202].
- Foucault, Michel (1992 [1977]) "Verdad y poder", en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, México D.F.: Las Ediciones de La Piqueta, pp. 185-200.
- Foucault, Michel (1993) *Las redes del poder*, Buenos Aires: Almagesto.
- Foucault, Michel (1993 [1976/1981-82/1986]) "Las redes del poder", en Michel Foucault, *Las redes del poder*, traducido del portugués por Heloísa Primavera, Buenos Aires: Almagesto, pp. 49-72.
- Foucault, Michel (1999 [1976/1975]) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del Camino, México D.F.: Siglo Veintiuno.
- Galván Díaz, Francisco (ed.) (1996) *Touraine y Habermas. Ensayos de teoría social*, México: Universidad Autónoma de Puebla y Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Gamble, Andrew (1999) "Why Bother with Marxism?" en Andrew Gamble, David Marsh y Tony Tant (eds.) *Marxism and Social Science*, Basingstoke: Macmillan, pp. 1-8.
- Gamble, Andrew, David Marsh y Tony Tant (eds.) (1999) *Marxism and Social Science*, Basingstoke: Macmillan.

- Giddens, Anthony (1996 [1971]) *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony y Jonathan Turner (eds.) (1987) *Social Theory Today*, Stanford: Stanford University Press.
- Gil Villegas, Francisco (1988) “La relación sujeto-objeto en el pensamiento de E. Bloch y su influencia en la obra del joven Lukács”, en Sergio Pérez Cortés, Víctor Alarcón Olguín y César Cansino Ortiz (eds.) *Ernst Bloch: sociedad, política y filosofía*, México D.F.: CIDE / UAM-I, pp. 77-106.
- Gimbernat, José A. (1983) *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*, Madrid: Cátedra.
- Gleizer Salzman, Marcela (1997) *Identidad, Subjetividad y Sentido en las Sociedades Complejas*, México D.F.: FLACSO, Juan Pablos Editor.
- Goldman, Alvin I. (1986 [1972]) “Toward a Theory of Social Power”, en Steven Lukes (ed.) *Power*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 156-202.
- Gordon, Colin (ed.) (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, trad. Colin Gordon [et al.], Brighton: Harvester.
- Gunn, Richard (1987) “Ernst Bloch's 'The Principle of Hope'”, *Edinburgh Review* 76: 90-98.
- Gunn, Richard (1991) “Marxism, Metatheory and Critique”, en Werner Bonefeld y John Holloway (eds.) *Post-Fordism and Social Form: A Marxist Debate on the Post-Fordist State*, London: Macmillan, pp. 193-209.
- Gunn, Richard (1992) “Against Historical Materialism: Marxism as a First-Order Discourse”, en Werner Bonefeld, Richard Gunn y Kosmas Psychopedis (eds.) *Open Marxism, Volume II: Theory and Practice*, London: Pluto Press, pp. 1-45.
- Habermas, Jürgen (1983 [1971/1973]) *Philosophical-Political Profiles*, trad. Frederick G. Lawrence, London: Heinemann.
- Habermas, Jürgen (1983 [1971/1973]) “Theodor Adorno: The Primal History of Subjectivity - Self-Affirmation Gone Wild”, en Jürgen Habermas, *Philosophical-Political Profiles*, trad. Frederick G. Lawrence, London: Heinemann, pp. 99-109.
- Habermas, Jürgen (1987 [1985]) *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1987 [1985]) “The Critique of Reason as an Unmasking of the Human Sciences: Michel Foucault”, en Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, pp. 238-265.
- Habermas, Jürgen (1987 [1985]) “Some Questions Concerning the Theory of Power: Foucault Again”, en Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, pp. 266-293.
- Habermas, Jürgen (1987 [1985]) “Excursus on the Obsolescence of the Production Paradigm”, en Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse*

- of Modernity*, trad. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, pp. 75-82.
- Habermas, Jürgen (1987 [1985]) “The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno”, en Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. Frederick Lawrence, Cambridge: Polity Press, pp. 106-130.
- Hay, Colin (1999) “Marxism and the State”, en Andrew Gamble, David Marsh y Tony Tant (eds.) *Marxism and Social Science*, Basingstoke: Macmillan, pp. 152-174.
- Hearse, Phil (ed.) (2007) *Take the Power to Change the World: Globalisation and the Debate on Power*, London: Socialist Resistance Books.
- Hearse, Phil (2007) “Introduction”, en Phil Hearse (ed.) *Take the Power to Change the World: Globalisation and the Debate on Power*, London: Socialist Resistance Books, pp. 7-12.
- Hearse, Phil (2007) “Change the World Without Taking Power?” en Phil Hearse (ed.) *Take the Power to Change the World: Globalisation and the Debate on Power*, London: Socialist Resistance Books, pp. 23-37.
- Hearse, Phil (2007) “Taking Power Seriously - A Response to John Holloway”, en Phil Hearse (ed.) *Take the Power to Change the World: Globalisation and the Debate on Power*, London: Socialist Resistance Books, pp. 89-95.
- Held, David (1980) *Introduction to Critical Theory: From Horkheimer to Habermas*, Cambridge: Polity Press.
- Herrero F., Xavier (1996) “Jürgen Habermas: teoría crítica de la sociedad”, en Francisco Galván Díaz (ed.) *Touraine y Habermas. Ensayos de teoría social*, México: Universidad Autónoma de Puebla y Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, pp. 9-42.
- Hindess, Barry (1996) *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*, Oxford: Blackwell.
- Hobbes, Thomas (1971 [1651]) “Of Power”, en John R. Champlin (ed.) *Power*, New York: Atherton Press, pp. 69-77.
- Holloway, John (1995) “From Scream of Refusal to Scream of Power: The Centrality of Work”, en Werner Bonefeld, Richard Gunn, John Holloway y Kosmas Psychopedis (eds.) *Open Marxism, Volume III: Emancipating Marx*, London: Pluto Press, pp. 155-181.
- Holloway, John (1995) “Global Capital and the National State”, en Werner Bonefeld y John Holloway (eds.) *Global Capital, National State, and the Politics of Money*, Basingstoke: Macmillan, pp. 116-140.
- Holloway, John (1998) “Dignity's Revolt”, en John Holloway y Eloína Peláez (eds.) *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, London: Pluto, pp. 159-198.
- Holloway, John (1999) “La realidad de los sueños”, ponencia en la conferencia *El mundo que se destruye, el mundo que emerge*, sept. 20-22, México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

- Holloway, John (2002) *Change the World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, London: Pluto Press.
- Holloway, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, trad. Marcela Zangaro, Barcelona: El Viejo Topo.
- Holloway, John (2005) "No", *Historical Materialism* 13(4): 265-284.
- Holloway, John (2007) "Twelve Theses on Changing the World Without Taking Power", en Phil Hearse (ed.) *Take the Power to Change the World: Globalisation and the Debate on Power*, London: Socialist Resistance Books, pp. 15-21.
- Holloway, John (2007) "Power and the State", en Phil Hearse (ed.) *Take the Power to Change the World: Globalisation and the Debate on Power*, London: Socialist Resistance Books, pp. 39-42.
- Holloway, John (2007) "Drive Your Cart and Plough Over the Bones of the Dead", en Phil Hearse (ed.) *Take the Power to Change the World: Globalisation and the Debate on Power*, London: Socialist Resistance Books, pp. 67-77.
- Holloway, John y Eloína Peláez (eds.) (1998) *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, London: Pluto.
- Holloway, John y Eloína Peláez (1998) "Introduction: Reinventing Revolution", en John Holloway y Eloína Peláez (eds.) *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, London: Pluto, pp. 1-18.
- Holloway, John y Sol Picciotto (eds.) (1978) *State and Capital: A Marxist Debate*, London: E. Arnold.
- Holloway, John y Sol Picciotto (1978) "Introduction: Towards a Materialist Theory of the State", en John Holloway y Sol Picciotto (eds.) *State and Capital: A Marxist Debate*, London: E. Arnold, pp. 1-31.
- Honneth, Axel (1987) "Critical Theory", en Anthony Giddens y Jonathan Turner (eds.) *Social Theory Today*, Stanford: Stanford University Press, pp. 347-382.
- Honneth, Axel (1991 [1986]) *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trad. Kenneth Baynes, Cambridge, Mass.; London: MIT Press.
- Honneth, Axel (1991 [1986]) "Adorno's Theory of Society", en Axel Honneth, *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, trad. Kenneth Baynes, Cambridge, Mass.; London: MIT Press, pp. 57-96.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1994 [1944/1969]) *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer.
- Hoy, David Couzens (1988) "Foucault: Modern or Postmodern?" en Jonathan Arac (ed.) *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, New Brunswick: Rutgers University Press, pp. 12-41.
- Isaac, Jeffrey C. (1987) *Power and Marxist Theory: A Realist View*, Ithaca: Cornell University Press.

- Kant, Immanuel (1870 [1781]) *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben, erläutert und mit einer Lebensbeschreibung von J. H. v. Kirchmann, 2. Auflage, Berlin: L. Heimann.
- Keupp, Heiner, Thomas Ahbe, Wolfgang Gmür, Renate Höfer, Beate Mitzscherlich, Wolfgang Kraus y Florian Straus (1999) *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek: Rowohlt.
- King, Desmond S. (1987) *The New Right: Politics, Markets and Citizenship*, Basingstoke: Macmillan Education.
- Kurzweil, Edith (1980) *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault*, New York: Columbia University Press.
- Lebowitz, Michael A. (2005) "Holloway's Scream: Full of Sound and Fury", *Historical Materialism* 13(4): 217-231.
- León, Emma y Hugo Zemelman (eds.) (1997) *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, México D.F.: UNAM-Anthropos.
- Löwy, Michael (2007) "Review of *Change the World Without Taking Power*", en Phil Hearse (ed.) *Take the Power to Change the World: Globalisation and the Debate on Power*, London: Socialist Resistance Books, pp. 79-83.
- Lukács, Georg (1969 [1923]) *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*, trad. Manuel Sacristán, México D.F.: Editorial Grijalbo.
- Lukács, Georg (1969 [1923]) "¿Qué es marxismo ortodoxo?" en Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*, México D.F.: Editorial Grijalbo, pp. 1-28.
- Lukes, Steven (1974) *Power: A Radical View*, Basingstoke: Macmillan.
- Lukes, Steven (ed.) (1986) *Power*, Oxford: Basil Blackwell.
- Lukes, Steven (1986) "Introduction", en Steven Lukes (ed.) *Power*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 1-18.
- MacKenzie, Iain (1999) "Power", en Fidelma Ashe, Alan Finlayson, Moya Lloyd, Iain MacKenzie, James Martin y Shane O'Neill (eds.) *Contemporary Social and Political Theory: An Introduction*, Buckingham: Open University Press, pp. 88-110.
- March, James G. (1971 [1966]) "The Power of Power", en John R. Champlin (ed.) *Power*, New York: Atherton Press, pp. 167-185.
- Marcuse, Herbert (1994 [engl. 1964, dt. 1967]) *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Marsh, David (1999) "Resurrecting Marxism", en Andrew Gamble, David Marsh y Tony Tant (eds.) *Marxism and Social Science*, Basingstoke: Macmillan, pp. 320-340.
- Martin, Roderick (1977) *The Sociology of Power*, London: Routledge & Kegan Paul.

- Marx, Karl (1959/1976 [1867]) *El Capital. Crítica de la Economía Política*, versión del alemán por Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1960 [1844]) *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, versión castellana de Rubén Sotoconil, Santiago de Chile: Austral.
- Marx, Karl (1971/1997 [1953, 1857-1858]) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, trad. Pedro Scaron, decimoséptima edición, México: Siglo Veintiuno.
- Marx, Karl (1972 [1852]) “Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte”, en *Karl Marx - Friedrich Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden (Band 1)*, Berlin: Dietz Verlag, pp. 226-316.
- Marx, Karl (1988 [1844]) *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, 4. Auflage, Leipzig: Reclam.
- McClelland, Charles A. (1971 [1966]) “Power and Influence”, en John R. Champlin (ed.) *Power*, New York: Atherton Press, pp. 35-65.
- Meier, Hans-Peter (1976) “Ideology and the Control of Crisis in Highly Developed Capitalist Countries”, en Tom Burns y Walter Frederick Buckley (eds.) *Power and Control: Social Structures and Their Transformation*, London: Sage, pp. 103-126.
- Mendieta y Nuñez, Lucio (1969) *Sociología del poder*, México D.F.: UNAM
- Miller, Peter (1987) *Domination and Power*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Morey, Miguel (1983) *Lectura de Foucault*, Madrid: Taurus.
- Morgenthau, Hans J. (1971 [1958]) “Power as a Political Concept”, en John R. Champlin (ed.) *Power*, New York: Atherton Press, pp. 19-34.
- Nagel, Jack H. (1976) “Description and Explanation in Power Analysis”, en Tom Burns y Walter Frederick Buckley (eds.) *Power and Control: Social Structures and Their Transformation*, London: Sage, pp. 85-99.
- Negri, Antonio (1993 [1981]) *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, trad. Gerardo de Pablo, México D.F.: Anthropos, UAM.
- O'Neill, John (1973) *Modes of Individualism and Collectivism*, London: Heinemann.
- Pérez Cortés, Sergio, Víctor Alarcón Olguín y César Cansino Ortiz (eds.) (1988) *Ernst Bloch: sociedad, política y filosofía*, México D.F.: CIDE / UAM-I.
- Poster, Mark (1984) *Foucault, Marxism and History: Mode of Production versus Mode of Information*, Cambridge: Polity.
- Poulantzas, Nicos (1980 [1978]) *State, Power, Socialism*, trad. Patrick Camiller, London: Verso.
- Rabinow, Paul (ed.) (1986 [1984]) *The Foucault Reader*, Harmondsworth: Penguin.
- Racevskis, Karlis (1983) *Michel Foucault and the Subversion of Intellect*, Ithaca: Cornell University Press.

- Russell, Bertrand (1986 [1938]) "The Forms of Power", en Steven Lukes (ed.) *Power*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 19-27.
- Sarup, Madan (1996) *Identity, Culture and the Postmodern World*, edited by Tasneem Raja, with a foreword by Peter Brooker, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Simmel, Georg (1986 [1950]) "Domination and Freedom", en Steven Lukes (ed.) *Power*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 203-210
- Smart, Barry (1983) *Foucault, Marxism, and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Smith, Cyril (1996) *Marx at the Millennium*, London: Pluto Press.
- Sohn-Rethel, Alfred (1978 [1970]) *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, London: Macmillan.
- Starosta, Guido (2005) "Commodity Fetishism and Revolutionary Subjectivity: A Symposium on John Holloway's *Change the World Without Taking Power*. Editorial Introduction", *Historical Materialism* 13(4): 161-168.
- Stoetzler, Marcel (2005) "On How to Make Adorno Scream: Some Notes on John Holloway's *Change the World Without Taking Power*", *Historical Materialism* 13(4): 193-215.
- Susen, Simon (2007) *The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology*, Oxford: Bardwell.
- Tant, Tony (1999) "Marxism as Social Science", en Andrew Gamble, David Marsh y Tony Tant (eds.) *Marxism and Social Science*, Basingstoke: Macmillan, pp. 104-125.
- von Beyme, Klaus (1991) *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Witheyford, Nick (1994) "Autonomist Marxism and the Information Society", *Capital & Class* 52: 85-125.
- Wolin, Sheldon S. (1988) "On the Theory and Practice of Power", en Jonathan Arac (ed.) *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, New Brunswick: Rutgers University Press, pp. 179-201.
- Young, Iris Marion (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Zemelman, Hugo (1997) "Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica", en Emma León y Hugo Zemelman (eds.) *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, México D.F.: UNAM-Anthropos, pp. 21-35.

RESUMEN

El presente trabajo es un análisis crítico de las nociones de poder y de anti-poder. El estudio está dividido en cinco partes. La primera parte examina la relación entre poder y anti-poder en términos epistemológicos, y sostiene que el momento de la *negación* representa un elemento crucial en la construcción del pensamiento crítico. La segunda parte ofrece una breve revisión de la teoría marxista clásica, la cual interpreta los conceptos de poder y de anti-poder principalmente en relación al concepto de *estructura*. La tercera parte sugiere que es necesario superar las limitaciones de las teorías clásicas del poder para reconocer que tanto la fuerza del poder como la fuerza del anti-poder dependen de su capacidad de penetrar a la *subjetividad*. La cuarta parte plantea que una teoría crítica del poder y del anti-poder tiene que dar cuenta de la fuerza destructiva de la *alienación* si busca comprender la presencia cotidiana de la dominación. La quinta parte explora la importancia de la dialéctica entre poder y anti-poder para la posibilidad de la *revolución* social.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit ist eine kritische Untersuchung der Konzepte der Macht und der Gegenmacht. Die Studie ist wie folgt aufgebaut. Der erste Teil untersucht die Beziehung zwischen Macht und Gegenmacht in epistemologischer Hinsicht und weist darauf hin, daß das Moment der *Negation* ein entscheidendes Element in der Konstruktion des kritischen Denkens darstellt. Der zweite Teil gibt eine kurze Zusammenfassung der klassischen marxistischen Theorie, welche die Konzepte der Macht und der Gegenmacht primär in bezug auf das Konzept der *Struktur* zu verstehen sucht. Im dritten Teil wird davon ausgegangen, daß es notwendig ist, die Grenzen der klassischen Theorien der Macht zu überschreiten, um zu erkennen, daß sowohl die Stärke der Macht als auch die Stärke der Gegenmacht von ihrer Fähigkeit, unsere *Subjektivität* zu durchdringen, abhängen. Im vierten Teil wird erklärt, warum eine kritische Theorie der Macht und Gegenmacht die zerstörerische Kraft der *Entfremdung* zur Kenntnis nehmen muß, wenn sie dazu in der Lage sein will, die alltägliche Realität der sozialen Herrschaft zu verstehen. Der fünfte Teil bemüht sich darum, die Wichtigkeit der Dialektik zwischen Macht und Gegenmacht für die Möglichkeit der sozialen *Revolution* aufzuzeigen.

ABSTRACT

This work is a critical analysis of the notions of power and anti-power. The study is divided into five parts. The first part examines the relation between power and anti-power in epistemological terms, showing that the moment of *negation* represents a crucial element in the construction of critical thought. The second part offers a brief revision of classical Marxist theory, which interprets the concepts of power and anti-power mainly in relation to the concept of *structure*. The third part suggests that it is necessary to overcome the limitations of classical theories of power in order to recognise that both the strength of power and the strength of anti-power depend on their capacity to penetrate our *subjectivity*. The fourth part argues that a critical theory of power and anti-power must account for the destructive force of *alienation* if it seeks to comprehend the quotidian reality of domination. The fifth part explores the importance of the dialectics between power and anti-power for the possibility of social *revolution*.