

PODER Y ANTI-PODER*

(Partes IV y V)

Simon Susen

IV. Poder, anti-poder y alienación. *La normatividad de la sociedad: De la heteronomización a la autonomización de la realidad*

La elaboración de una teoría crítica del anti-poder es imposible sin una cuidadosa reflexión sobre la relación entre el poder y la alienación. *En vez de caer en una concepción fatalista de una alienación abstracta, anónima y omnipotente de una subjetividad vencida, hay que proponer una concepción realista de la alienación concreta, societal y omnipresente de una subjetividad dañada, dividida y frustrada sin ser ni destruida ni vencida.* Podemos distinguir tres principales dimensiones cuyo análisis nos permite comprender la relación entre el poder y la alienación: (a) la cosificación del sujeto, que conduce a la existencia de *una subjetividad autoalienada y autoalienante*; (b) la reificación del conjunto de subjetividades interrelacionadas, que produce la existencia de *una sociedad fetichizada y fetichizante*; y (c) la cientifización de la utopía, que se manifiesta en la existencia de *una lucha de clases instrumentalizada e instrumentalizante.*

a) La subjetividad autoalienada y autoalienante

Nuestra lucha es para liberarnos de nuestra propia autoenajenación, más que para liberar a otros. Por ello, el concepto de autoenajenación es crucial en dos sentidos.

*Este artículo consta de cinco partes. Aquí se publican las dos últimas; las otras tres aparecieron en el número anterior: *ERASMUS X*, 1 (2008).

En primer lugar, sugiere que la negación de la sociedad tiene que ser siempre también una negación de nosotros mismos. Una negación que se limita a la negación de lo criticado –de nuestro mundo exterior– sin implicar la negación del crítico –de nuestro mundo interior– refleja una postura prepotente de un sujeto que se cree libre de contradicciones. Un sujeto radicalmente autocrítico no puede reivindicar su propia emancipación sin asumir y, al mismo tiempo, rechazar su propia alienación. Reconociendo la omnipresencia de la alienación, estamos obligados a desconfiar de las separaciones dicotómicas entre la “conciencia falsa” y la “conciencia verdadera”, entre el “saber de los engañados” y el “saber de los ilustrados”, y entre la “masa manipulada e ignorante” y el “sujeto puro y sabio”. La negación, para llegar a ser una negación autocrítica, necesita negarse a sí misma. El negador, para lograr ser un negador autocrítico, debe negarse a sí mismo. Sólo el negador que se incluye en lo negado sabe hacer justicia a la complejidad de la negación. Ningún sujeto humano puede pretender estar situado fuera de la sociedad y ningún sujeto autocrítico puede fingir estar absuelto de su inmanencia societal. *No hay ni críticas ni sujetos inocentes.*

En segundo lugar, el concepto de autoalienación contiene otra dimensión, que puede parecer menos evidente, pero que es igual de significativa. Suponer que el sujeto se autoaliena tiene una implicación fundamental en cuanto a su relación con el mundo natural, con el mundo social y con su propio mundo subjetivo: la relación que el sujeto establece con el mundo no es estática, sino *procesual*. Para ser más preciso, la autoalienación es una *dinámica* social, más que un hecho dado. Distanciándose de su propia esencia, el sujeto *se va autoalienando*. Sin embargo, no es suficiente señalar que se trata de una dinámica; además, es importante hacerse consciente del rol concreto que juega el sujeto en los procesos de autoalienación. El sujeto, testigo de su propia constitución, se encuentra ante una situación paradójica: la noción de *autoalienación* indica que el sujeto es *al mismo tiempo víctima y protagonista* de su alienación. El sujeto autoalienado es víctima al ser *penetrado* por una sociedad basada en el poder de la administración y de la mercantilización; y, al mismo tiempo, el sujeto autoalienado es protagonista de su propia alienación al *participar* en la creación de

una sociedad basada en la dominación. *No hay alienación sin participación.*

Alienación y poder funcionan de manera circular tanto dentro de la sociedad como dentro de los sujetos, porque sólo las fuerzas que circulan en el espacio social saben, de manera latente pero omnipresente, adueñarse de los sujetos y confiscar sus subjetividades. Una subjetividad que se va *autoalienando* es una subjetividad que ejerce su propia división y heteronomización a través de su propia subordinación a los imperativos de una sociedad basada en el poder de la administración y de la mercantilización. Un poder social eficaz es ejercido tanto *fuera* como *dentro* del sujeto, desplegándose en su propia subjetividad y contribuyendo a la reproducción de su entorno. El poder no debería reducirse a una fuerza social que exista simplemente “allí afuera”; hay que reconocer que la complejidad y la eficacia del poder residen en su capacidad de colonizar a los sujetos de tal forma que ellos mismos se transformen en creadores y cómplices de su propia dominación.

La reproducción de la alienación implica siempre también la producción de la misma. “Nosotros los que luchamos por la reunificación de sujeto y objeto somos también los que producimos su separación.”¹ La objetivación del sujeto y la subjetivación del objeto destruyen toda ilusión de pensar la alienación del sujeto independiente de la sociedad y la alienación de la sociedad independiente del sujeto. La alienación del sujeto, por mucho que éste se autoaliene, no representa una inevitabilidad antropológica sino que es un producto ineluctable de una sociedad basada en la separación entre sujeto y objeto. Sin embargo, el hecho de que la alienación del sujeto sea una construcción social no hace que su deconstrucción sea más fácil. Ni la historia ni la sociedad ni la supuesta naturaleza humana están “a favor de nosotros”; no nos podemos fiar de un evolucionismo antropológico cuya fuerza conducirá, inevitablemente, a la emancipación de la especie humana. A favor de nosotros estamos sólo nosotros mismos; y ni siquiera esto es cierto. Para ser más preciso, a favor de nosotros *podemos* estar sólo nosotros mismos. La emancipación social constituye una potencialidad humana, pero para que las potencialidades humanas se realicen los seres humanos tienen que realizarse a sí mismos.

¹ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 201.

El poder de la alienación deriva tanto de su fuerza *totalitaria* como de su fuerza *identitaria*. Frente a esta fuerza, tenemos que plantearnos dos preguntas clave. Primero, reconociendo su fuerza *totalitaria*, ¿cómo es posible que critiquemos la alienación si todos estamos atrapados en ella? Segundo, asumiendo su fuerza *identitaria*, ¿cómo es posible que critiquemos la alienación si los sujetos se identifican con, o incluso se sienten realizados por, ella? En cuanto a la primera pregunta, la respuesta es que hasta la alienación más poderosa no puede eliminar la fuerza de la reflexividad: nuestra capacidad crítica nos da la posibilidad de poner en tela de juicio la legitimidad de la realidad. Como entes reflexivos, somos capaces de cuestionar lo que solemos dar por sentado, incluyendo la fuerza de la alienación. En cuanto a la segunda pregunta, la respuesta es menos evidente y más controvertible. El problema de la fuerza *identitaria* de la alienación no podría ser más enredado, pues, “la noción de alienación parece volverse cuestionable, si los individuos se identifican con el *Dasein* que se les impone y si en él tienen su propio desarrollo y su propia satisfacción. Esta satisfacción no es apariencia sino realidad.”² Lo que es justificado es teóricamente legítimo; lo que es deseado es prácticamente legítimo. En la medida en que los sujetos desean su alienación, refuerzan la legitimidad de la misma. En la medida en que los sujetos se vuelven conscientes de su alienación, cabe la posibilidad de que se opongan a la misma para superarla.

Una teoría crítica de la alienación debe reconocer la fuerza de la negación para deconstruir las fuerzas de la imposición *totalitaria* y de la integración *identitaria*, de las cuales se alimentan las sociedades basadas en la dominación. A fin de cuentas, son sólo las personas mismas las que pueden rebelarse contra lo que son y contra lo que han devenido en el transcurso de sus vidas. La alienación es, por definición, circunstancial e incluso en las sociedades más represivas los sujetos tienen la capacidad de cuestionar el modo coexistencial que determina su forma de relacionarse con el mundo. “El hombre es la

² Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, (traducción mía), texto original: “[...] daß der Begriff der Entfremdung fraglich zu werden scheint, wenn sich die Individuen mit dem Dasein identifizieren, das ihnen auferlegt wird, und an ihm ihre eigene Entwicklung und Befriedigung haben. Diese Identifikation ist kein Schein, sondern Wirklichkeit.”

única criatura que se niega a aceptar lo que es.”³ La autorrealización humana es una pradera ontológica del sujeto que está siendo lo que es al no saber lo que es. En cambio, la alienación es la única fuerza que hace que el hombre se conforme con lo que es, que se subordine a la realidad impuesta por la dominación y que se separe de su propia esencia humana. Una subjetividad que nunca puede ser suficientemente subjetivada es una subjetividad hambrienta de autorrealización. Por contraste, una subjetividad que ya se cree suficientemente subjetivada es una subjetividad ilusionada por su completa autorrealización. *Alienación es un devenir con el fin de ser; subjetivación es ser con el fin de devenir.*

En las sociedades del “capitalismo real” se *vende* la libertad como un paquete para la autorrealización de los sujetos; en las sociedades del “socialismo real”, se *administra* la libertad como un paquete para la autorrealización de los sujetos. Tanto los mercados como los Estados se presentan como fuerzas sistémicas que buscan determinar el destino de la condición humana. Un proyecto crítico de anti-poder debe desconfiar de ambas fuerzas sistémicas si quiere acabar con la alienación impuesta por la objetividad societal en la que estamos situados. La desalienación de los sujetos enajenados depende, ante todo, de ellos mismos, no sólo de los sistemas. La transformación del poder económico y administrativo representa una condición necesaria pero insuficiente para la emancipación de los sujetos. Mientras el mercado y el Estado tengan la fuerza de controlar las subjetividades de la gente, los “ciudadanos clientes” y los “ciudadanos votadores” continuarán siendo absorbidos por el integracionismo sistémico de la dominación.

La identificación de los sujetos con su alienación indica su autocapitulación, más que su autorrealización. En el rechazo de su alienación se manifiesta su necesidad de autorrealizarse, más que su voluntad de alienarse de sí mismos. La crítica de la alienación articulada por el sujeto enajenado refleja una necesidad existencial: la necesidad del cambio, de la rebelión y de la utopía. “La alienación ni siquiera podría ser vista ni condenada por robar a las personas su

³ Albert Camus, *The Rebel*, trad. Anthony Bower (Harmondsworth: Penguin, 1971 [1954]), p. 17 (traducción mía), texto inglés: “Man is the only creature who refuses to be what he is.” Cf. Holloway, *Change the World Without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, p. 224, nota número 9.

libertad y por privar al mundo de su alma, si no existiera medida alguna de su opuesto, de ese posible volver-a-uno-mismo, ser-uno-con-uno-mismo, contra lo cual la alienación puede ser medida”⁴. El sujeto más crítico del mundo no es inmune a la alienación, porque no hay sujeto puro e inocente. Sin embargo, el hecho de que somos capaces de articular una crítica social muestra que el sistema de dominación más eficaz no llega a ser invencible. La autocrítica, entendida como nuestra problematización reflexiva de nuestra propia subjetividad, es un paso imprescindible para salir de la realidad alienada y alienante: únicamente si nos damos cuenta de nuestra alienación podemos trascenderla.

b) La sociedad fetichizada y fetichizante

La separación entre los hacedores y sus medios de hacer es la base sobre la cual se construye la sociedad capitalista.⁵ Esta separación entre sujeto y objeto debe ser un punto central en cualquier teoría social que busque comprender la enajenación de los sujetos no en términos individuales, como si se tratase de un fenómeno reducible a la subjetividad, sino en términos sociales, reconociendo que, en una sociedad basada en la dominación, la alienación representa un empobrecimiento existencial del cual ningún sujeto, ni siquiera el sujeto más crítico, puede escapar. Pasar de la noción de *fetichismo* a la noción de *fetichización* implica destacar que ni siquiera los sistemas de dominación más perfeccionados y más consolidados son capaces de transformar la separación entre sujeto y objeto en un mero hecho, en una cosa estática, en algo que “es” sin “ir siendo”. La separación entre sujeto y objeto nace y se mantiene en base a la dominación del sujeto por el objeto: una dominación permanentemente producida y reproducida por la sociedad. La *fetichización* es un *proceso a la vez humano e inhumano*.

La fetichización es un *proceso humano* en el sentido de que no son fuerzas abstractas, anónimas y completamente autónomas las que se esconden detrás de la fetichización. Por el contrario, a fin de cuentas,

⁴ Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (2 Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964), p. 113 (Tomo II). Citado en Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, pp. 128-129 (traducción modificada).

⁵ Véase Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 55.

los sujetos mismos construyen las relaciones sociales que conducen a la fetichización. La fetichización no cae del cielo sino que se produce en el seno de la sociedad. El hecho de que las propias construcciones sociales del sujeto –como las mercancías– lo dominen más a él de lo que él las domina a ellas no impide que el sujeto sea, en su reproducción cotidiana, el creador de su propia dominación. La fetichización constituye un conjunto vertical de acciones sobre otras acciones. Todas las construcciones sociales son plantas que hay que regar regularmente y que se mueren si se deja de regarlas. Siendo una construcción social, fundada sobre la separación entre sujeto y objeto, la fetichización depende de la constante alimentación por la sociedad para poder mantenerse. En este sentido, la fetichización se debe a un “nosotros”: es una fuente de empobrecimiento humano que nosotros mismos producimos y cuya fuerza omnipresente destruye la ilusión del sujeto inocente. No obstante, la posibilidad de la reunificación entre sujeto y objeto deriva del hecho de que la fetichización sea socialmente construida y de que, por lo tanto, su aparente universalidad esté imbricada en su propia historicidad. La fetichización de los sujetos siempre contiene el potencial de la desfetichización ejercida por ellos mismos. Nuestra capacidad de alienarnos va de la mano con nuestra capacidad de emanciparnos. El sujeto alienado puede recuperarse y reconstituirse. No existe ninguna construcción social que tenga la fuerza de transformarse en un poder indeestructible. Por definición, todas las construcciones sociales son deconstructibles y reconstructibles. Una construcción social constituye una contingencia coexistencial cuya fuerza es relacionalmente determinada. Dado que no hay fetichización sin relaciones sociales, su existencia depende de nosotros mismos. No hay construcción humana que no implique la posibilidad de su deconstrucción y reconstrucción.

Sin embargo, la fetichización es un *proceso inhumano* en la medida en que crea la imagen de su irrevocabilidad e irreversibilidad. La fetichización parece convertir la separación entre sujeto y objeto en una invariante antropológica, como si el poder de las mercancías fuese inevitable y perteneciese a la vida humana, independientemente de su especificidad sociohistórica. Por contraste, una teoría crítica de la sociedad debe reconocer que la fetichización de la sociedad radica en la relación antagónica entre el capital y el trabajo. “El obrero se hace más pobre mientras mayor riqueza produce, mientras más aumenta su

producción en poderío y extensión. El obrero se convierte en mercancía más y más barata a medida que crea más mercancías. El *valor creciente* del mundo de las cosas determina la directa proporción de la *devaluación* del mundo de los hombres. El trabajo no sólo produce mercancías: se produce a sí mismo y al obrero como *mercancías*; y lo hace en la proporción en que produce las mercancías en general”.⁶

La relación entre sujeto y objeto se transforma en una relación de dominación en la cual el sujeto está siendo objetivado en la medida en que el objeto está siendo subjetivado. Siguiendo la crítica social del joven Marx, la enajenación del sujeto, basada en el trabajo alienado, tiene cuatro características principales.

En primer lugar, el trabajador puede estar alienado de su *producto*. En este sentido, la alienación se debe a la “relación del obrero con el *producto del trabajo* como objeto ajeno que ejerce poder sobre él”⁷. El producto producido por el productor parece ser una fuerza ajena, un *poder independiente* de él. Lo que produce el trabajador alienado es lo que le objetiva. El objeto de su acción se convierte en el sujeto de su propia objetivación.

En segundo lugar, el trabajador puede estar alienado del proceso de *producción*. Así, la separación entre sujeto y objeto constituye una contradicción creada por prácticas humanas. La fetichización de la sociedad es una *construcción* social. No es un hecho estático y simplemente dado, sino que es un proceso social cuya existencia depende de las acciones humanas. No hay trabajo sin acción. La labor es una práctica social. La alienación deriva de la “relación del trabajo con el *acto de la producción* dentro del proceso de *trabajo*”⁸. Una persona que se encuentra enajenada del proceso de trabajo está alienada de su capacidad creativa, que es inherente a la naturaleza humana. El trabajador alienado no es el dueño de su trabajo, sino que el trabajo es el dueño del trabajador alienado. Sin embargo, el trabajador mismo produce su separación del trabajo al ser *actor* en el proceso de su propia alienación. El secreto de la dominación social consiste en su capacidad de apropiarse de nuestras subjetividades de

⁶ Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (versión castellana de Rubén Sotoconil, Santiago de Chile: Austral, 1960 [1844]), p. 67 (itálicas en el original de la versión castellana).

⁷ Ibid., p. 72 (itálicas en el original de la versión castellana).

⁸ Ibid. (itálicas en el original de la versión castellana).

tal forma que nuestras acciones produzcan y reproduzcan las relaciones de poder. La cosificación de los sujetos resulta una forma de “*auto-enajenación*”⁹, es decir, una alienación ejercida por los sujetos mismos. La eficiencia de la dominación depende de su capacidad de aprehender nuestras acciones sociales, porque son nuestras prácticas las que determinan la constitución de la sociedad. El poder transforma al sujeto en el creador de sus propias cadenas.

En tercer lugar, el trabajador puede estar alienado de los otros *productores*. Todas las relaciones económicas son relaciones sociales, pero, bajo el dominio del capitalismo, éstas son cada vez más colonizadas por aquéllas. En una sociedad basada en las mercancías, las operaciones sociales parecen ser *reducidas a operaciones de mercado*.¹⁰ Los sujetos son objetivados y se objetivan, mientras las cosas son subjetivadas y se subjetivan.¹¹ La economización de las relaciones humanas implica su mercantilización, atomización e individualización, conduciendo tanto a la alienación intersubjetiva como a la alienación intrasubjetiva. La alienación *intersubjetiva* hace que los individuos se enfrenten como enemigos reducidos a mercancías que compiten entre sí. La alienación *intrasubjetiva* hace que los individuos se empobrezcan en su interior, reducidos a mercancías que se alejan de sí mismos. La deshumanización de la sociedad se refleja en la enajenación de los individuos.

En último lugar, el trabajador puede estar alienado de su *esencia humana*. Es decir, el trabajo alienado separa al individuo de su naturaleza humana (*Gattungswesen*), porque “[c]onvierte *la vida de la especie* en un medio de vida individual”¹². Una subjetividad dañada pertenece a un sujeto perjudicado en su *esencia*. Alienado de su trabajo, el sujeto se encuentra en una situación en la que su subjetividad está siendo aplastada, humillada e instrumentalizada por una sociedad cuya contradicción fundamental se ha convertido en la contradicción fundamental de los sujetos mismos. La “*labor forzada*

⁹ Ibid. (itálicas en el original de la versión castellana).

¹⁰ Véase Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1971]), p. 12.

¹¹ Véase Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, trad. Pedro Scaron (decimoséptima edición, México: Siglo Veintiuno, 1971/1997 [1953, 1857-1858]), p. 9.

¹² Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, p. 73 (itálicas en el original de la versión castellana).

[...] no es la satisfacción de una necesidad; es tan sólo un *medio* para satisfacer necesidades exteriores a ella”¹³. Si la vida tampoco es una satisfacción en sí misma y si la vida es sólo un medio para satisfacer necesidades fuera de ella, entonces la subjetividad humana deviene un instrumento cuya finalidad es la objetivación, antes que la subjetivación, de sí misma. Por contraste, una sociedad emancipadora es un conjunto de relaciones humanas que permite que sus participantes realicen sus potenciales creativos a través del reconocimiento mutuo de todos. Un *Gattungswesen*¹⁴ sin *Gattungsgesellschaft*¹⁵ no puede vivir un *Gattungsleben*¹⁶.

La alienación del trabajador de su producto, del proceso de producción, de los otros productores y de su esencia humana destruye todo mito de la inocencia del sujeto. “La inocencia de nuestro hacer, de nuestro poder-hacer, se convierte en una participación culpable en el ejercicio del poder-sobre.”¹⁷ En la medida en que la sociedad capitalista es al mismo tiempo fetichizada y fetichizante, nuestra subjetividad es a la vez autoalienada y autoalienante. Autoalienación es “la alienación de la actividad, la actividad de la alienación”¹⁸. La alienación del sujeto de su trabajo, de los otros sujetos, de sí mismo como sujeto y de sí mismo como especie humana está imbricada en los imperativos del sistema social en el que el sujeto está situado.

En su calidad de mercancía, un objeto “se convierte en un objeto físicamente metafísico”¹⁹. La mercancía se presenta como una apariencia real (*realer Schein*): la mercancía es una apariencia porque crea la ilusión de que el valor de cambio (*Tauschwert*), y no el valor de uso (*Gebrauchswert*), es inherente a los objetos sociales; la mercancía constituye una realidad social cuya fuerza consiste en su capacidad de colonizar la vida de los sujetos. El sistema capitalista tiene que hacer todos los esfuerzos posibles para que sus imperativos idiosincrásicos “aparezcan como atemporales, eternas categorías

¹³ Ibid., p. 71 (itálicas en el original de la versión castellana).

¹⁴ Traducción del alemán al castellano: “ente de la especie”.

¹⁵ Traducción del alemán al castellano: “sociedad de la especie”.

¹⁶ Traducción del alemán al castellano: “vida de la especie”.

¹⁷ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 103.

¹⁸ Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, p. 70.

¹⁹ Karl Marx, *El Capital. Crítica de la Economía Política* (versión del alemán por Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1959/1976 [1867]), p. 79.

comunes a todas las formas de sociedad”²⁰. La desfetichización de la sociedad empieza con la historización de la dominación.

c) La lucha de clases instrumentalizada e instrumentalizante

En las sociedades capitalistas ni los individuos ni los grupos sociales pueden pretender estar situados fuera de los procesos de fetichización. Aun las luchas sociales cuyo objetivo explícito consiste en la desfetichización de la sociedad están atrapadas en los imperativos que determinan la lógica de la dominación basada en el poder de la administración y de la mercantilización. La lucha de clases, en sus distintas formas históricas, no ha sabido liberarse de las cadenas de las luchas sociales tradicionales. Su encierro en modos de lucha que no han servido para llegar a transformar la sociedad de manera radical se debe, en gran parte, a su obsesión con la conquista del poder. Una lucha de clases orientada hacia la conquista del poder estatal es una lucha de clases que, inevitablemente, instrumentaliza a los sujetos, privándolos de su capacidad de autodeterminación. Una lucha de clases cuyo objetivo principal es la conquista del poder estatal acaba instrumentalizándose a sí misma. El proceso de instrumentalización de la lucha social se manifiesta en dos dimensiones interdependientes: (1) *la positivización del pensamiento y de las ciencias* y (2) *la positivización de la subjetividad y de la lucha*.

(1) *La positivización del pensamiento y de las ciencias* se refleja en la positivización de la realidad social. La realidad de la dominación está marcada por mecanismos de identificación, definición, esificación, clasificación y jerarquización. Las ciencias positivas sugieren que el conocimiento puede ser *wertfrei*²¹, es decir, afirman que podemos producir un conocimiento neutral sobre el mundo natural, el mundo social y nuestro mundo subjetivo, un saber libre de juicio de valor. Sin embargo, no hay conocimiento sin definición. “La definición es la descripción de una identidad distinta de otras identidades.”²² La delimitación de una realidad específica implica la delimitación de otras realidades específicas y, aunque todas las realidades formen una misma realidad, el método científico necesita clasificar distintas realidades según sus parámetros, según sus

²⁰ Lukács, “¿Qué es marxismo ortodoxo?”, p. 10.

²¹ Traducción del alemán al castellano: “sin juicio de valor”.

²² Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 94.

intereses de conocimiento y según su propia identidad. En otras palabras, cada disciplina científica es un modo identitario de organizar el pensamiento. La creación del conocimiento se basa en la formación de conceptos. La construcción de un concepto es una producción de conocimiento que determina la forma en la que el sujeto interpreta y se relaciona con el mundo.

El sujeto define el mundo definiéndose a sí mismo. Cada concepto se construye en base a una *exclusividad inclusiva* y una *inclusividad exclusiva*: la construcción de una identidad depende de la *exclusión* de otras identidades, que le permite afirmarse a sí misma y distinguirse de otras identidades; a la vez, depende de la *inclusión* de sí misma, que le permite separarse de otras identidades y unificarse a sí misma. La construcción de la identidad es posible sólo como un “movimiento totalizante [...] porque la lógica de la identidad niega o reprime la diferencia”²³. La ironía de la lógica de la identidad consiste en el hecho de que, para poder construirse y poder ser construida por individuos o colectivos, tiene que definir “lo diferente” como “lo otro”, porque no hay construcción de sentido identitario sin la construcción de unidades y oposiciones identitarias.

La esificación del mundo, ejercida por la positivización de las ciencias, es “un movimiento que se convierte en una cosa, en un movimiento antes que en un mover”²⁴. La abstracción formal del pensamiento reduce la realidad a una entidad estática. Muchas veces, el proceso de formalización sigue una lógica binaria: entre lo verdadero y lo falso, entre lo cultural y lo natural, entre lo público y lo privado, entre lo racional y lo afectivo, entre lo espiritual y lo físico, entre lo normal y lo anormal, entre lo objetivo y lo subjetivo, o entre lo idéntico y lo diferente, por nombrar sólo algunas oposiciones clásicas. “La esicidad, la identidad, la negación del devenir, es muerte.”²⁵ La paradoja de la abstracción formal de las ciencias consiste en el hecho de que el proceso de la clasificación de la realidad contradice la *naturaleza procesual* de esta misma realidad. La formalidad del mundo conceptual no da cuenta de la contingencia y de

²³ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 98-99 (traducción mía), texto original: “[...] the totalizing movement [...] because the logic of identity denies or represses difference.”

²⁴ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, pp. 89-90.

²⁵ *Ibid.*, p. 108.

la fluidez del mundo real, es decir, no hace justicia a la *vollkommene Unvollkommenheit*²⁶ de la realidad.

La sociedad fetichizada y fetichizante se aprovecha del pensamiento cientificista para mantener su propio “poder-sobre” y para pretender que la realidad tal como se nos presenta es natural y dada, insustituible e irreversible; en síntesis, la realidad parece ser in-des-esificable. En la medida en que el ejercicio del poder depende del ejercicio de la identificación, la eficacia del poder depende de la eficacia de la identificación. Los procesos de identificación de la realidad están inextricablemente enlazados con los procesos de producción y reproducción del poder. La lógica de la identidad es tan represiva como la lógica del poder; la lógica del indicativo es tan coercitiva como la lógica de la alienación; la lógica de la esificación es tan violenta como la lógica de la fetichización. El poder de la identificación se ejerce a través de la represión de la subjetividad, la represión del mundo subjuntivo, la represión de la no-identidad. Si el anti-poder no logra liberarse de la delimitación sistemática del pensamiento identitario, entonces tampoco puede ofrecer una alternativa viable a las sociedades fundadas en la dominación.

La conciencia crítica se opone a la positivización del pensamiento. Para llegar a comprender el proceso de alienación como un ejercicio de poder —es decir, como un conjunto de acciones sobre otras acciones— hay que resistir a la tentación de caer en una perspectiva de un “fetichismo duro”²⁷ según la cual existe una dicotomía entre las masas alienadas y los críticos ilustrados. Si la crítica negativa procura iluminar, debe, entonces, empezar con la autoiluminación. No hay que ilustrar a nadie; hay que ilustrarse a sí mismo. Por contraste, la distinción entre “la conciencia falsa” y “la conciencia verdadera” crea una división entre “lo equivocado”, “lo ilusorio” y “lo contra-revolucionario”, por un lado, y “lo correcto”, “lo objetivo” y “lo revolucionario”, por el otro. De esta manera, el positivismo de las ciencias se transforma en un positivismo de la lucha de clases.

(2) *La positivización de la subjetividad y de la lucha* se expresa en la positivización de la transformación social. En la tradición del

²⁶ Traducción del alemán al castellano: “conclusa inconclusividad” o “perfecto imperfeccionismo”.

²⁷ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, pp. 115-117.

*marxismo científico*²⁸, el concepto de lucha ha sido positivizado para fundamentar la idea de que la revolución es un proceso inevitable. Si se pudiese pensar la noción de un anti-poder en estos términos, este anti-poder estaría fundado en los presupuestos identitarios del pensamiento positivo. La tradición “científica” del marxismo plantea que “la dialéctica comprende el movimiento objetivo de la naturaleza y de la sociedad, un movimiento independiente del sujeto”²⁹. Por consiguiente, la dialéctica es entendida como una objetividad que existe independiente de la subjetividad de cada individuo, como una ley que se despliega más allá de la voluntad del sujeto, como una realidad que está “allí afuera” sin depender de nosotros. “Lo científico” resulta ser un sinónimo de “lo objetivo”, mientras que la subjetividad es un mero apéndice de la realidad objetiva.

La dialectización positiva de la realidad conduce a una dicotomización en varios niveles: entre la ciencia y la lucha, entre la necesidad y la libertad, entre la crisis y el progreso, entre las fuerzas objetivas y las fuerzas subjetivas, entre la base económica y la superestructura ideológica, entre el ser y el devenir. Parecería que el sujeto está, al menos en gran parte, determinado por la objetividad que impone sus imperativos a la existencia de todos los actores. La cientifización de la lucha es inconcebible sin la marginación de la subjetividad. La subjetividad es considerada como un elemento “complementario (si no subordinado) al movimiento objetivo del capitalismo”³⁰. En resumen, la subjetividad obtiene el estatus de un “subfactor” dentro de la arquitectura social. Este *inmanentismo programático*, aunque destaque la necesidad de la acción transformadora de los sujetos para llevar a cabo una revolución, se funda en *premisas positivistas y mecanicistas* de un determinismo histórico que reduce la subjetividad al apéndice de un automatismo estructural inherente a la sociedad.

La lucha de clases es reinterpretada como “un «por supuesto», un elemento tan obvio que, simplemente, se lo puede considerar dado”³¹. Siguiendo esta lógica dualista, la lucha de clases consiste no tanto en

²⁸ Véase Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (Berlín: Dietz Verlag, 1988 [fr. 1880, dt. 1882]).

²⁹ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 167.

³⁰ *Ibid.*, p. 172.

³¹ *Ibid.*, p. 183. Véase también Werner Bonefeld, “Human Practice and Perversion: Between Autonomy and Structure”, *Common Sense* 15 (1994), pp. 43-52.

la liberación y recuperación sino más bien en la instrumentalización y represión de la subjetividad. Por lo tanto, la conciencia de la lucha de clases parece ser degradada a una sustancia introducida al sujeto desde fuera, como si se tratase de un *von außen Hineingetragenes*³², no de un devenir propio (*urwüchsig*) crecido dentro de él mismo.³³ La subjetividad parece ser reducida, en el mejor de los casos, a un telescopio que tiene que descubrir la necesidad objetiva de la acción revolucionaria en las leyes irrefutables de la realidad, o, en el peor de los casos, a un instinto humano que necesita ser activado y guiado por la vanguardia de los iluminadores capaces de develar los mecanismos que determinan el curso de la historia.

“La positivización del concepto de ciencia implica una positivización del concepto de lucha.”³⁴ Esta positivización de la lucha representa una afinidad ideológica entre el marxismo científico y las ciencias sociales tradicionales. Las implicaciones teóricas de esta visión instrumentalista no deben ser subestimadas: la lucha de clases se convierte en una dinámica predeterminedada por los mecanismos subyacentes de la historia. El Estado es concebido como un instrumento que nos permite conducir los mecanismos que determinan el desarrollo de la sociedad. La lucha de clases instrumentalizada e instrumentalizante no privilegia la conquista de la vida de los sujetos por los propios sujetos sino que reivindica la conquista del Estado como garante de la transformación social. Según esta lectura, la posibilidad de la emancipación social depende de la necesidad de la evolución social. En vez de asumir una actitud de incertidumbre crítica, el determinismo histórico nos invita a presumir una actitud de certidumbre simulada.

La lucha de clases instrumentalizada e instrumentalizante implica la ciega reproducción de las relaciones de poder. La instrumentalización de la lucha social conlleva la alienación de quienes luchan por una causa que ya no parece ser la suya. Un proyecto crítico de anti-poder tiene que admitir y enfrentarse a su propia alienación, partiendo de la subjetividad, en lugar de instrumentalizarla como un mero apéndice cuyas contradicciones se pueden resolver a través de una revolución

³² Traducción del alemán al castellano: “importado desde afuera”.

³³ Véase Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 179.

³⁴ *Ibid.*, p. 171.

sistémica. En la medida en que ninguna subjetividad puede ser recuperada a través de una recuperación exclusivamente subjetiva, ningún sistema puede ser reconstruido a través de una reconstrucción exclusivamente sistémica. En la medida en que ninguna subjetividad puede ser recuperada a través de una reconstrucción exclusivamente sistémica, ningún sistema puede ser reconstruido a través de una recuperación exclusivamente subjetiva. En otras palabras, una teoría crítica del anti-poder tiene que desconfiar tanto de cualquier tipo de inmanentismo estructuralista como de cualquier tipo de idealismo subjetivista. Si el sistema y el sujeto son concebidos como elementos constitutivos de la transformación social, entonces la instrumentalización de la lucha no tiene cómo desplegarse en la lucha del y por el anti-poder.

V. Poder, anti-poder y revolución. *La fuerza del anti-poder:*

De la inmanencia a la trascendencia de la realidad

El anti-poder busca cambiar el mundo sin tomar el poder. “¡Ja, ja! Muy gracioso.”³⁵ Cambiar un mundo cuyas realidades parecen ser omnipenetradas por el poder sin querer conquistar este poder parece ser una idea infantil y ciega. Sin embargo, negarse a tratar de llevar a cabo un cambio social radical tomando el poder no quiere decir que este cambio sea posible en virtud de un subjetivismo idealista que confíe en las fuerzas del amor, del cariño y de la buena voluntad. La emocionalización subjetivista de la crueldad del mundo existente conduciría a un mero reforzamiento del poder, que se ríe de las lágrimas del anti-poder, siempre que éste se limite a una percepción moralista del poder que lo penetra. Si el anti-poder intenta construirse bañándose en la autocompasión y confiando simplemente en que el amor cotidiano cambiará el mundo en los microespacios sociales, de abajo para arriba, entonces el mundo de la dominación podrá no sólo ignorarlo sino, además, seguir consolidándose. Los sistemas de dominación buscan convertir las fuerzas contestatarias de los dominados en meros adornos, que decoran el mundo del poder con pequeños mundos de sueños descabellados. Reducir nuestra crítica a un el-poder-es-malo-y-es-vencible y nuestra reivindicación a un nosotros-somos-buenos-y-somos-invencibles no sólo sería prepotente,

³⁵ Ibid., p. 23.

sino que también significaría construir una visión simplista del con-el-amor-todo-ya-se-arreglará, sin comprender que el secreto del poder consiste justamente en su capacidad de adueñarse de los sujetos y de crear la ilusión de que los sistemas de dominación logran satisfacer las necesidades de cada uno.

Varias nociones dan fácilmente la impresión de que el poder es cariñoso con los sujetos: “el obrero creativo”, “la mujer independiente”, “los indígenas reconocidos”, “el minusválido integrado”, “el niño protegido”, “los homosexuales aceptados”, “el pluralismo necesario”, “las identidades celebradas”, “el ciudadano representado”, “la democracia establecida”, “la economía orgánica” o “la libertad garantizada”. Existe una serie de eufemismos coloquiales que parecen sugerir que aun en las sociedades basadas en la dominación la emancipación de los individuos es posible. No obstante, hay que evitar degradar el anti-poder a un mero correctivo del poder. El anti-poder, para poder consolidarse y reclamar su materialidad, reconoce que somos cómplices, pero no plantea que seamos oportunistas.

La crítica negativa, como ampliación reflexiva del grito del sujeto, representa un pilar de la noción de anti-poder. El grito no tiene por qué justificarse, no tiene por qué tener una alternativa clara y elaborada, no tiene por qué saber con seguridad ni cuáles son las causas precisas de su existencia ni cuál es el camino de la certidumbre. Por el contrario, su mera existencia —excluida del análisis “científico”— indica que la sociedad basada en la dominación lleva contradicciones fundamentales en sí, contradicciones que parecen hacer la vida invisible, minando nuestra dignidad como seres humanos. Sin embargo, si el anti-poder se basa en la negatividad, en el rechazo fundamental de las contradicciones fundamentales de la dominación, habrá que precisar en qué consiste la legitimidad del anti-poder. ¿Cuál es su realidad? ¿En qué se manifiesta? ¿Cómo nace, vive y sobrevive? ¿Cómo puede constituir una realidad real (*tatsächliche Wirklichkeit*), más que un engaño real (*realer Schein*)? Osando responder a estas preguntas, esta parte examina tres dimensiones clave del anti-poder: (a) la *esperanza* del anti-poder, (b) la *materialidad* del anti-poder, y (c) la *lucha* del anti-poder.

a) La esperanza del anti-poder

La esperanza del anti-poder no se apoya en un integracionismo reformista, en un idealismo metafísico o en un subjetivismo utopista, pero eso no quiere decir que la integración, las ideas y la subjetividad no sean importantes para el anti-poder. Por el contrario, no hay emancipación sin integración social, ideas valientes y subjetividades creativas. Llevamos la esperanza por nuestra autorrealización y el rechazo a nuestra opresión dentro de nosotros. “Puede ser que no seamos rebeldes, pero inevitablemente la rebelión existe dentro de nosotros, como un volcán silencioso, como proyección hacia un futuro posible, como la existencia presente de aquello que *todavía-no* existe, como frustración, como neurosis, como *principio de placer* reprimido, como la no identidad [...]”³⁶

La esperanza del anti-poder no es una forma de autosugestión ni un presupuesto teórico inventado por la necesidad de darle un fundamento antropológico a la emancipación social; tampoco se trata de una categoría subjetivista que invoca una esencia intocable, intangible e impenetrable inherente a todos los sujetos, como si éstos dispusiesen de algún elemento ontológico que representara la semilla de la naturaleza humana. No es que la esperanza sea un mero ingrediente de la existencia humana, sino que la esperanza *es* existencia, la esperanza *es* el ser *en* el devenir.

No obstante, la esperanza ha sido sistemáticamente excluida por las ciencias.³⁷ Su carácter efímero, impulsivo e inconcluso parece difícilmente compatible con los ideales científicos de la sistematicidad, racionalidad y objetividad. La esperanza es irreductible a la coherencia de los sistemas. Los sueños se escapan de las delimitaciones sistémicas. La esperanza no tiene por qué disponer del pasaporte de la racionalidad: el todavía-no de la esperanza no depende de la dictadura deontológica de la razón. La esperanza no es esclava de la objetividad sino que se rebela contra ella, otorgando poder al sujeto a través de la proyección de su contrafactualidad. La esperanza rompe con la lógica absoluta de la identidad. La esperanza trasciende la conceptualidad porque teme al encierro. La esperanza desconfía de la conclusividad porque lo resuelto es su muerte, mientras que lo

³⁶ Ibid., p. 216 (itálicas en el original).

³⁷ Véase Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, p. 4.

inalcanzable es su vida. La esperanza ignora toda ley de coherencia porque son las coherencias las que buscan empujarse su horizonte. La esperanza no tiene por qué dejar instrumentalizarse por la definición, porque va más allá de la delimitación. La esperanza no forma parte de un juego de causalidades, porque prefiere causar lo incausable. La esperanza no se prostituye por una meta relegada al porvenir, porque el todavía-no-devenido es su ahora.

“El «desiderium», la única calidad honesta de todos los seres humanos, es inexplorado. El todavía-no-consciente, el todavía-no-devenido, aunque llena el sentido de todos los seres humanos y el horizonte de todo el ser, ni siquiera se ha establecido como palabra, menos aún como noción.”³⁸ La discriminación de la esperanza equivale a la discriminación del anti-poder. El anti-poder es igualmente inexplorado al carecer de cualidades empíricamente observables: el anti-poder no tiene lugar en las categorías positivistas del cientificismo. Si no quiere terminar por relegar los sueños al mundo de los simulacros, el anti-poder tiene que tratar de escaparse del gran abismo histórico que existe entre la retórica y la realidad. El poder busca absorber los sueños para domesticarlos y para integrarlos en el mundo de la certidumbre e inmanencia.

Si la esperanza tiene hogar es un hogar inacabado e inacabable, *un hogar sin hogar*. No tiene realmente un hogar porque tiende a aspirar a lo inalcanzable; la posibilidad de su existencia es la imposibilidad; tiene lo que no tiene; es lo que no es; va siendo lo que el ser le niega ser. *La esperanza espera lo aparentemente inesperable.*³⁹ “Sólo con la despedida de la noción cerrado-estática del ser se levanta la dimensión verdadera de la esperanza.”⁴⁰ De esta manera, el ser se transforma en un estar, el poder-sobre en un poder-hacer, la identidad en un sin-hogar, la meta en un camino, lo hallado en una búsqueda, lo estático en un proceso, el hecho en una obra, el ya en el todavía-no, el indicativo en un subjuntivo, sintéticamente, el poder en un anti-poder.

³⁸ Ibid. (traducción mía), texto original: “Das Desiderium, die einzig ehrliche Eigenschaft aller Menschen, ist unerforscht. Das Noch-Nicht-Bewußte, Noch-Nicht-Gewordene, obwohl es den Sinn aller Menschen und den Horizont alles Seins erfüllt, ist nicht einmal als Wort, geschweige als Begriff durchgedrungen.”

³⁹ Traducción del castellano al alemán: “Die Hoffnung erhofft das scheinbar Unerhoffbare.”

⁴⁰ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, p. 17 (traducción mía), texto original: “Erst mit der Verabschiedung des geschlossen-statischen Seinsbegriff geht die wirkliche Dimension der Hoffnung auf.”

La esperanza del anti-poder es una traición a la tradición, es la “lucha dialéctico-materialista de lo Nuevo con lo Viejo”⁴¹, es infiel a la fidelidad para poder ser fiel consigo misma. La anticipación de la utopía en la esperanza del anti-poder se sitúa en la decepción con la concepción predominante de la sociedad. La no-identidad del anti-poder es un equilibrio inestable que le permite transformar el ser en un devenir. La esperanza del anti-poder es “una salvaje determinación”⁴² que nunca acaba. No pretende buscar para encontrarse sino que busca para siempre seguir encontrándose. La esperanza del anti-poder se cansa sólo del descanso, está determinada por la no-determinación, cuya única seguridad ontológica es la inseguridad de sí misma y cuya inmanencia consiste en la trascendencia.

“Existimos en-contra-de-en-y-más-allá-de el capital, y en-contra-de-en-y-más-allá-de nosotros mismos.”⁴³ El futuro nunca puede ser futuro sin implicar el presente y el presente nunca puede ser presente sin implicar el futuro. La existencia contradictoria del sujeto del ahora puede anticipar una existencia menos contradictoria de un más-allá. Sólo puede anticipar una existencia liberadora porque no hay ninguna seguridad ontológica ni ningún automatismo sistémico que garantice nuestra emancipación en el porvenir. El sujeto puede superar las contradicciones de su entorno y de sí mismo, pero cada paso hacia la emancipación depende de él mismo; es decir, depende de su “querer poder”, de su esperar desesperadamente que “pueda poder”, que “pueda anti-poder”.

La no-identidad del grito articula nuestra sospecha hacia la identidad. El sujeto crítico, en el sentido del anti-poder, es un ente escéptico que busca desarticular sus varias identidades, de las cuales siempre desconfía. Asumir la fragilidad de su identidad no es su debilidad o pretensión sino que es su fuerza y convicción. Un sujeto crítico nunca está convencido de sí mismo; cree en lo que va siendo, y no en lo que es. “La no-identidad es el núcleo de nuestro grito, pero decir «no somos» no es sólo un oscuro vacío. Negar la esividad es afirmar el devenir, el movimiento, la creación, la emancipación del

⁴¹ Ibid., p. 8 (traducción mía), texto original: “[im] dialektisch-materialistischen Kampf des Neuen mit dem Alten”.

⁴² Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, trad. Gerardo de Pablo (México D.F.: Anthropos, UAM, 1993 [1981]), p. 366.

⁴³ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 199.

poder-para. Nosotros no *somos*, devenimos.”⁴⁴ El no-ser es un no-ser-todavía.

El grito del sujeto es una expresión de su *desesperación*, no de su “*anti*”-esperación. El sujeto, por muy dañado y desubjetivado que sea, no es un sujeto destruido, acabado o vencido. Su *desesperación* no podría existir sin su esperanza. No hay *desesperación* sin “*esperación*”; sin nuestra capacidad de llenar la realidad con nuestra esperanza. El mundo dominado por el poder hace que, muchas veces, la “*desesperación*” prepondere. La esperanza ilusoria –como Ser más que como devenir– se reduce a un estar-contento-con-lo-que-hay y a un conforme-con-lo-existente, en vez de dar lugar a un estar-insatisfecho-con-lo-que-hay y a un todavía-no.

Para que el *anti-poder* sea no sólo un *anti-poder* sino también un *anti-poder*, el fetichismo debe ser comprendido como una fetichización, el Estado como una estatización, la jerarquía como una jerarquización, la objetividad como una objetivación, la subjetividad como una subjetivación y la esperanza como una “*esperación*”. El *anti-poder*, concebido como “*anti-poderización*” de los sujetos y de la sociedad, se despliega a través de varios procesos subversivos: la desfetichización, la desestatización, la desjerarquización, la desobjetivación, la resubjetivación y la “*reesperación*”. Tomar en serio la compleja realidad del *anti-poder* significa dar cuenta de la omnipresencia de la esperanza.

b) La materialidad del anti-poder

Si la teoría del *anti-poder* estuviese basada en presupuestos especulativos, metafísicos o subjetivistas, entonces su materialidad se reduciría a la imaginación, a la sugestión y al libre albedrío de los sujetos. Apelar a la materialidad del *anti-poder*, sin embargo, no significa poder recurrir a tendencias inherentes al sistema de dominación capitalista, como si se pudiese “*inmanentizar*” e “*inevitabilizar*” el colapso del poder por sus propias contradicciones. Tal materialidad quizás sería muy sólida y muy fiable, pero una teoría crítica del *anti-poder* es a la vez más modesta y más exigente: más modesta en el sentido de que defiende la verdad simplemente como la

⁴⁴ Ibid., p. 210 (itálicas en el original).

negación de la no-verdad, y más exigente en el sentido de que busca cambiar el mundo radicalmente sin tomar el poder.

La materialidad del anti-poder se halla en la subjetividad, en su reivindicación y en su recuperación. La subjetividad es la base existencial de cada sujeto humano. Intentar cambiar el mundo sin tener en cuenta la subjetividad sería cambiar el mundo sin considerar a la humanidad. Lejos de ser inocentes, estamos todos imbricados en las relaciones de poder. Tenemos que asumir que existimos al mismo tiempo *dentro y más allá* del mundo del poder, en lugar de pretender que existimos *fuera y más allá* del mundo del poder. Nadie es amo exclusivo de su propia subjetividad. Reconocer nuestra dependencia de la sociedad nos permite aceptar nuestro rol como sujeto contradictorio pero crítico, absurdo pero realista, inconcluso pero digno, cómplice pero no oportunista, dañado pero no destruido.

Cambiar el mundo tomando el poder significaría conquistar el poder sin conquistar el mundo. Cambiar la subjetividad tomando el poder implicaría conquistar el poder sin conquistar la subjetividad. Cambiar el mundo sin tomar el poder quiere decir conquistar el mundo sin conquistar el poder. Cambiar la subjetividad sin tomar el poder nos abre la posibilidad de conquistar la subjetividad sin conquistar el poder. En realidad, no conquistar ni el mundo ni la subjetividad es conquistar ambos. El sujeto seducido por el poder se prostituye, o tal vez tenga que prostituirse, para instrumentalizarse, limitarse y objetivarse a sí mismo. El sujeto inspirado por el anti-poder se autoafirma, seguro de que tiene que autoafirmarse, para autonomizarse, esperanzarse y resubjetivarse.

La emancipación de la no-identidad es la emancipación del anti-poder, de la esperanza, de la revolución del día a día. Aspirar a emancipar una supuesta identidad suprimida implicaría jugar el juego del poder, jugar según las reglas que el poder le impone al sujeto y, de esta manera, ser esclavo de los parámetros del poder usando sus propias herramientas. Insistir en la identidad o –siguiendo la lógica de las nuevas políticas de la diferencia⁴⁵ y del relativismo postmoderno– incluso celebrarla no nos permite trascender la lógica represiva de las prácticas identitarias. Afirmar la identidad significa subordinarse a la misma. Construir códigos identitarios alternativos en contra de los códigos identitarios hegemónicos equivale no a la construcción del

⁴⁵ Véase Young, *Justice and the Politics of Difference*.

anti-poder sino a la consolidación de un *neo-poder*, es decir, de un *neo-poder-sobre*.

La materialidad del anti-poder radica en la libertad, en la resistencia y en la negación. La fuerza del anti-poder deriva de su relativa autonomía y de su difícil independencia, no de su ciega heteronomía o de su inevitable dependencia. La teoría marxista clásica concibe el poder subrayando la dependencia de los dominados de los dominantes. Sin embargo, una teoría crítica del anti-poder tiene que deconstruir el mito del carácter unilateral del poder y tiene que poner en tela de juicio el presupuesto según el cual el poder-hacer depende del poder-sobre. Una teoría crítica del anti-poder tiene que mostrar que, para organizar la coexistencia humana, no tenemos por qué subordinarnos a la subordinación. No son los dominados sino que son los dominantes los que dependen de la dominación. No son los dominados los que dependen de los dominantes sino que son los dominantes los que dependen de los dominados. “Paradójicamente, la fuga del capital respecto del trabajo intensifica su dependencia del trabajo”⁴⁶. El capital necesita alejarse del trabajo, quiere eliminarlo totalmente para escaparse de su antítesis, de su anti-poder que es potencialmente más poderoso, pero no puede porque depende de él, depende del sujeto, depende de nosotros. La dominación nunca podrá confiscar la esperanza cuya contrafactualidad va más allá de la negociación crónica entre el trabajo y el capital, éste dependiendo de aquél, éste habiendo sido creado por aquél y éste pudiendo ser eliminado por aquél.

No habría relaciones de poder si no hubiese resistencia. La libertad está tan profundamente incrustada en la dominación que el poder tiene que hacer todos los esfuerzos posibles para esconder su dependencia del anti-poder, para adueñarse del potencial transformador inherente a todas las acciones sociales, para que hasta los proyectos más revolucionarios no logren liberarse del poder, para que el poder-hacer siempre quede encerrado en el poder-sobre y para que la revolución se limite a la reconquista del poder en vez de disolverlo.

El anti-poder, para emanciparse del poder-sobre, necesita reconocer no tanto su dependencia sino más bien su relativa independencia del poder. Eso no quiere decir que no haya una relación de interpenetración y reciprocidad entre el poder y el anti-poder, entre el

⁴⁶ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 261.

poder-sobre y el poder-hacer, y entre la dominación y la resistencia; eso quiere decir, sin embargo, que la fuerza transformadora del anti-poder depende de su capacidad de afirmarse a sí misma. Un anti-poder que busque definirse únicamente en relación al poder habrá consolidado su esclavitud antes de haber siquiera empezado a rebelarse contra la dominación.

La clase explotada depende de la clase explotadora para *reproducir* la explotación, mientras que la clase explotadora depende del trabajo de la clase explotada para *garantizar* la explotación. El poder social es una fuerza relacional. La identidad del amo como amo depende de la subordinación del esclavo como esclavo. Así, las relaciones de poder se manifiestan tanto en la autonomía como en la heteronomía. La historia de los conflictos sociales es abierta, porque la lucha entre los dominantes y los dominados lo es también. Las relaciones de poder son juegos de poder, acciones sobre acciones, estrategias de lucha contra estrategias de lucha, una negociación permanente entre los dominantes y los dominados.⁴⁷ No obstante, por muy consolidadas que sean las relaciones de poder de una formación social determinada, éstas siempre serán *relativamente* perdurables.⁴⁸ Las relaciones de poder se establecen a través de prácticas humanas. Dado que todas las prácticas humanas dependen de nuestra capacidad de poder actuar en el mundo, hasta los sistemas sociales cimentados en el poder-sobre no pueden deshacerse del poder-hacer. En última instancia, no es el poder-hacer que depende del poder-sobre, sino que es el poder-sobre que depende del poder-hacer. No hay dominación sin el potencial de la libertad. La preponderancia circunstancial de la dominación no puede eliminar la preponderancia existencial de la libertad.

El poder, para mantenerse, tiene que luchar permanentemente contra la emancipación del anti-poder, porque conoce –tal vez mejor que el anti-poder mismo– su dependencia estructural e insuperable con respecto al anti-poder. Que lo “conozca” no significa necesariamente que haya sujetos conscientes detrás del poder calculando su eficacia y midiendo las dosis apropiadas de control para defender el poder en el poder. Que lo “conozca” quiere decir, más bien, que la relación entre el poder y la resistencia está caracterizada por la ineludible necesidad

⁴⁷ Véase Foucault, “El sujeto y el poder”, especialmente p. 244.

⁴⁸ Véase Isaac, *Power and Marxist Theory: A Realist View*, pp. 72-95.

del poder-sobre de escaparse del poder-hacer, ya que aquél depende de éste.

Continuamente, el poder trata de escaparse del anti-poder; si quiere sobrevivir como poder-sobre, no le queda otra opción. El poder *puede* respirar sólo con los pulmones de su antítesis, el anti-poder. En cambio, el anti-poder sí tiene opción: puede jugar el juego que le impone el poder, prostituyéndose, o puede buscar transgredir la lógica del poder, emancipándose. De esta manera, el anti-poder *podría* respirar –exclusiva y autónomamente– con sus propios pulmones.

“Los trabajadores, los sustentadores verdaderos, son, así lo quiere la apariencia ideológica, sustentados por los líderes de la economía, los sustentados.”⁴⁹ La perversión de la dominación consiste en su capacidad de producir saberes que ocultan su propia dependencia del anti-poder, literalmente vendiendo su propia dependencia del anti-poder como la dependencia del anti-poder de la dominación. “Los-que-dan-trabajo”, los *Arbeitgeber*, son, en el fondo, “los-que-toman-el-trabajo”, los *Arbeitnehmer*, y no al revés, como lo sugiere el discurso dominante. Desfetichizarse debe significar desideologizarse.

“La separación entre acumulación real y monetaria es crucial para la comprensión de la inestabilidad, la volatilidad, la fragilidad y la impredecibilidad del capitalismo de hoy.”⁵⁰ La fuga del capital de su cuna, del trabajo, depende de formas cada vez más sofisticadas para pasar por alto el antagonismo de clases y, de esta manera, evitar su propio colapso. Las deudas son instrumentalizadas como el látigo del capitalismo tardío, que busca disciplinar a la *sociedad disciplinaria*, la cual, frente a la interpenetración entre dominación y resistencia, nunca podrá ser transformada en una *sociedad disciplinada*. La disciplina social es el brazo largo del capital, que necesita subordinar todas las esferas de la vida humana a su lógica para poder seguir reproduciéndose. El capitalismo neoliberal tiene varias estrategias mediante las cuales busca asegurar la continua acumulación del capital: la privatización, la desnacionalización, la desregulación, la descentralización, la desburocratización y la flexibilización. El poder tiene que dictar los parámetros de su normatividad para imponer las

⁴⁹ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Frankfurt am Main: Fischer, 1994 [1944/1969]), p. 159 (traducción mía), texto original: “Die Arbeiter, die eigentlichen Ernährten, werden, so will es der ideologische Schein, von den Wirtschaftsführern, den Ernährten, ernährt.”

⁵⁰ Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, p. 272.

pautas disciplinarias necesarias para su reproducción. Ante la materialidad del anti-poder, la fuga del poder de su contestación por el anti-poder constituye un escape desesperado de una lucha contra la lucha.

La materialidad del anti-poder reside en la lucha.

c) La lucha del anti-poder

¿En qué consiste la lucha del anti-poder? *La lucha del anti-poder es una lucha de la incertidumbre.* La dialéctica negativa del anti-poder no pretende ser dueña ni de la verdad ni del porvenir.

Si dialéctica se refiere a un simple juego antagónico entre una tesis y una antítesis que resultará en una feliz y conclusiva creación de la síntesis, entonces la lucha dialéctica está perdida antes de haber podido perderla, pues la realidad social es demasiado compleja como para ser soñada en virtud de esquemas y certidumbres. El proyecto de anti-poder, “como teoría de la lucha, es de manera inevitable una teoría de la incertidumbre”⁵¹. Como una teoría de la incertidumbre, sin embargo, el proyecto de anti-poder tampoco aspira a ser un juego relativista cuya única certeza consiste en el presupuesto de que todo vale. Ser y no ser a la vez quiere decir que el sujeto autocrítico ni siquiera puede tener certeza de la validez de su autocrítica. Como todos los sujetos están penetrados por el poder, la idea de una crítica pura y consistente es difícilmente defendible. Dada su inmersión en un mundo basado en la dominación social, un sujeto crítico tiene que asumir la difícil tarea de situarse en una realidad dividida por las relaciones de poder. Cabe aludir que, aunque no estuviese penetrado por el poder, el sujeto nunca podría llegar a ser dueño de la verdad. Aun en una sociedad sin relaciones de poder, cuya posibilidad es legítimamente cuestionable, la esperanza de los sujetos seguiría consistiendo en una serie de incertidumbres existenciales: en la inconclusividad del todavía-no, en la inquietud del más-allá y en la multitud de nuestras preocupaciones cotidianas.

Considerar la esperanza como una expresión de la negación y la negación como una expresión de la esperanza nos permite concebir nuestras propias preocupaciones como puntos de partida del anti-

⁵¹ Ibid., p. 141.

poder. “La teoría de la crisis no sólo es una teoría del miedo sino también una teoría de la esperanza.”⁵² Cada crisis implica tanto la amenaza de la continuación de la dominación como la posibilidad de su disolución. La complejidad del poder y del anti-poder se debe a su omnipresencia: el poder penetra a la clase trabajadora y el anti-poder penetra al capital. La relación íntima entre la dominación y la resistencia conduce a una situación paradójica en la que la fetichización abarca toda la sociedad, es decir, no sólo el trabajo sino también el capital, pero en la que también el potencial de la desfetichización existe en toda la sociedad, es decir, no sólo en el trabajo sino también en el capital.

En todas las realidades sociales, la dominación y la libertad están inextricablemente ligadas. El *trabajo* necesita comprenderse como parte dentro-y-más-allá de la sociedad para ser capaz de criticarse a sí mismo; en cambio, el *capital* necesita negar su penetración por el dentro-y-más-allá del trabajo para poder engañarse a sí mismo. No obstante, mientras que el trabajo es reducido a una mercancía productiva, la propia existencia del capital depende de la productividad mercantilizada. En otras palabras, el trabajo es *convertible* en mercancía; por contraste, el capital *es* mercancía. Aquél puede buscar superar su estado de dominación, mientras éste depende de ella.

La lucha del anti-poder es una lucha por la lucha. “Cualquier teoría no determinista de la crisis debe ubicar la tendencia hacia la crisis en la dinámica de la lucha.”⁵³ Eso no quiere decir que haya que importar la crisis a la lucha; más bien, nos obliga a reconocer que la crisis es la lucha y la lucha es la crisis. Son los sujetos mismos los que constituyen la crisis. Contrario a los planteamientos deterministas que intentan localizar la posibilidad de la revolución social en la necesidad de la crisis sistémica, la lucha del anti-poder se considera a sí misma como una crisis cuya orientación hacia la transformación se refleja en la revolución realizada por los sujetos, por los que luchan, por nosotros. No es que el sujeto dependa de la crisis, sino que la crisis depende del sujeto. No es que la revolución elija a los sujetos, sino que son los sujetos los que eligen la revolución.

⁵² Ibid., p. 277.

⁵³ Ibid., p. 256.

La lucha del anti-poder se niega a subordinar la subjetividad a un factor periférico que sirve sólo para acelerar las dinámicas e intensificar las contradicciones inherentes a la objetividad social. El sujeto es producto de la sociedad, pero también es creador de la misma. La objetividad social es subjetiva en al menos dos sentidos. Primero, la objetividad social es subjetiva porque lo que el sujeto supone que es objetivo lo es a partir de su propia concepción del mundo. La objetividad social, tal como ella es percibida por los sujetos, es constantemente resignificada por los sujetos y por su relación con su entorno. Dicho de otra manera, aunque haya una realidad objetiva “allí afuera”, la concepción de objetividad que el sujeto tiene de ella es una expresión de su subjetividad articulada en relación a lo que lo rodea. Segundo, la objetividad social es subjetiva porque la realidad humana es un conjunto de subjetividades externalizadas. Es decir, aparte de ser percibida e interpretada por los sujetos, la realidad social ha sido construida por ellos. No hay realidad sociohistórica que no haya sido construida por seres humanos. En la medida en que la objetividad social, entendida como el entorno humano de los sujetos, es producida por el sujeto, el sujeto es producido por la objetividad social.

La instrumentalización de la lucha implica necesariamente la degradación de la subjetividad. La priorización de las supuestas tendencias objetivas de la realidad conduce a la subordinación de la subjetividad. Siguiendo una visión instrumentalista de la transformación social, la subjetividad puede y debe ser instrumentalizada para llegar a una determinada meta. Revolución, en este sentido, implica una ruptura clara entre un “antes” y un “después”. La rigidización esquemática de la transformación social nos lleva a la aniquilación de la misma. El precio de la objetivación de la revolución es la instrumentalización de la subjetividad. No se puede subordinar la subjetividad a un inmanentismo sistémico sin violar la dignidad de la humanidad. Por contraste, la teoría crítica del anti-poder, insistiendo en la cotidianeidad e imprevisibilidad de la lucha de clases, señala que el sujeto no debe ser degradado a un mero apéndice de la lucha social, sino que debe ser considerado como su punto de partida.

La incertidumbre aceptada es preferible a la certidumbre pretendida. Asumir nuestra imperfección es afrontar el reto de la realización. En el

fondo, la noción de perfección no tiene lugar en el proyecto de anti-poder; perfección significa absolutización, totalización, objetivación y universalización. No obstante, el anti-poder vive de la imperfección, es decir, de nuestra necesidad por la constante realización: nosotros nos realizamos a través de nuestra creación de la realidad. El poder nos enseña cómo hay que jerarquizar la realidad para fomentar la dominación. El anti-poder nos invita a desjerarquizar la realidad para minar la dominación. Luchar por y a través de la lucha es luchar centrándose no en los sistemas, sino en los seres humanos: no en el Estado, sino en la sociedad; no en la inevitabilidad, sino en la posibilidad; no en la revolución reducida a un antes-y-después, sino en la revolución comprendida como un ahora-y-siempre; no en la convicción absoluta, sino en la confianza escéptica; en síntesis, no en la instrumentalización, sino en la emancipación. La lucha por y dentro de la lucha no es un medio, sino un fin en sí mismo.

La lucha del anti-poder es una lucha por la anti-identidad. “La lucha de clases, entonces, es la lucha por clasificar y en contra de ser clasificado, al mismo tiempo que es, indistinguiblemente, la lucha entre las clases constituidas.”⁵⁴ El concepto de identidad es muy atractivo y tentador porque parece que le da un lugar fijo al sujeto, un lugar que le permite situarse y, de acuerdo con su identidad, disponer de una *Weltanschauung*. En la lucha de clases, la identidad parece ser más útil y seductora aún al construir líneas antagónicas entre el capital y el trabajo, entre la crisis sistémica y el factor subjetivo, y entre la conciencia falsa y la conciencia verdadera. No hay antagonismo de clases sin antagonismo de identidades. En una lucha hay que posicionarse y la mejor posición parece ser la de aquél que sabe quién es, dónde se ubica, contra quién lucha, cuál es su estrategia y a dónde quiere ir.

La tradición del “socialismo científico” se nutre del pensamiento identitario. La “programación revolucionaria” del socialismo científico da la imagen de una coherencia rigurosa y de una claridad decisiva necesarias para llevar a cabo una transformación societal radical. La trilogía metodológica del pensamiento revolucionario clásico se parece a una brújula en virtud de la cual el sujeto revolucionario no tiene forma de perderse: primero, el *análisis* de la situación objetiva y de las fuerzas subjetivas; después, la elaboración

⁵⁴ Ibid., p. 197.

de una *estrategia* para la transformación; al final, la formulación de una *meta* precisa. Es decir, pasamos del antagonismo de clases, a través de la lucha de clases, a la sociedad sin clases.

Sin embargo, la realidad social es mucho más compleja y no permite una simplificación según los parámetros utilitaristas de una lucha que imagina poseer las fuerzas objetivas de la historia a su lado. Luchar por luchar y contra la identidad es luchar a favor de la incertidumbre: en lugar de creer en una subjetividad pura, inocente y libre de contradicciones, un sujeto revolucionario crítico tiene que ser autorreflexivo, desconfiando de los análisis “objetivos”, de las estrategias “pragmáticas” y de las metas “claras”. El camino del anti-poder está no tanto en las respuestas sino más bien en las preguntas. Desidentificarse quiere decir relativizarse. En vez de cuestionar su propia identidad, el proyecto del “socialismo científico” tiende a reducir su crítica de la sociedad a una crítica del adversario, de la “falsa” identidad. Un anti-poder identitarista no necesita ninguna revolución, porque su orientación hacia la identidad se desenmascarará pronto como su aspiración hacia el poder, develándose como su propio callejón sin salida.

La lucha por la anti-identidad no busca simplificar y subestimar sino que intenta revelar y problematizar la *complejidad* de las relaciones de poder, de las cuales la lucha forma parte, sin caer en la tentación de convertir el “reconocimiento de la identidad” en la “celebración de la identidad”. La celebración de la identidad, defendida y reivindicada por el pensamiento postmoderno⁵⁵, no conduce a la disolución del poder sino que implica su reproducción. La teoría crítica del anti-poder se niega a participar en este juego, porque no podemos disolver la dominación sin cuestionar, más que celebrar, las identidades en las cuales se basa la estratificación de la realidad. La identidad del sujeto se ha convertido en una jaula ontológica del individuo que ya no sabe lo que es. No saber lo que somos no es necesariamente la causa de una derrota existencial; por el contrario, también puede ser la fuente de un enriquecimiento vital: la identidad más emancipadora es la identidad

⁵⁵ Véase, por ejemplo, Madan Sarup, *Identity, Culture and the Postmodern World* (edited by Tasneem Raja, with a foreword by Peter Brooker, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1996). Véase también Heiner Keupp, Thomas Ahbe, Wolfgang Gmür, Renate Höfer, Beate Mitzscherlich, Wolfgang Kraus y Florian Straus, *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne* (Reinbek: Rowohlt, 1999).

que nunca es segura de sí misma, una identidad autocrítica, inconclusa y abierta, resumiendo, una identidad anti-identitaria.

Un sujeto crítico se alimenta del cuestionamiento y distanciamiento de su identidad, más que de la ostentación y celebración de la misma. No hay articulación del anti-poder sin la desarticulación del poder. No es tanto la creación de un Yo unificado, sino que es más bien la constante rearticulación y reinención de un yo nunca-encontrado lo que le permite crecer al sujeto. Para que crezca una sociedad, tienen que crecer sus individuos. Su carácter contradictorio no es su destino sino su desafío; su crisis no es su derrocamiento sino su oportunidad.

La asimilación del pensamiento identitario implicaría la reproducción de las relaciones de poder. El anti-poder se transformaría en un con-y-para-el-poder. La reproducción del poder identitario se expresa de varias maneras. Hablar de luchas “raciales”, en lugar de “racistas”, implica reproducir la categoría de las “razas humanas”. Suponer que la “clase obrera” es buena en sí misma significa caer en el mito de su “misión histórica”, como si la emancipación de toda la sociedad dependiera de ella. Afirmar que “los gays también son buena onda y gente inteligente” no rompe con la división y discriminación heterosexualistas basadas en la esencialización de las diferencias de género o de las orientaciones sexuales de las personas. El pensamiento identitario no conoce límites para imponer sus límites.

De este modo, las nuevas políticas de la diferencia⁵⁶ son un producto de la *redefinición* del sentido de igualdad y de justicia. Sin embargo, para construir y defender un proyecto emancipador del anti-poder, no es viable reivindicar estas políticas de la diferencia, porque no superan sino que reafirman y refuerzan las nociones esencialistas en las luchas sociales contemporáneas. Así, convierten el sentido de la *diferencia* en un *campo de batalla político*, es decir, en una lucha *por y para la clasificación, una lucha orientada hacia el poder*, no hacia el anti-poder. En cambio, el *anti-poder radical* del sujeto revolucionario *crítico* reside en una *identidad anti-identitaria*: de la anti-clase-trabajadora-clase-trabajadora, de la anti-mujer-mujer, del anti-hombre-hombre, del anti-negro-negro, del anti-blanco-blanco, del anti-indígena-indígena, en resumen, de una identidad que es siempre crítica de sí misma. Un proyecto radical del anti-poder tiene que evitar quedarse encadenado en los lazos que los sistemas de dominación

⁵⁶ Véase Young, *Justice and the Politics of Difference*.

logran imponer a sus disidentes para que éstos se transformen no sólo en meros correctivos y cómplices, sino además en *aliados serviles y dóciles* programados para reproducir las relaciones de poder. Un anti-poder escéptico frente a la lógica de la identidad no se presenta ni como una nueva forma de nihilismo ni como una nueva forma de derrotismo; antes bien, busca permitir que los sujetos se emancipen en base a su autocrítica. El anti-poder no confía en el poder y, dada su penetración por el poder, ni siquiera puede confiar en sí mismo.

Las luchas del anti-poder son complejas y tienen que desconfiar de cualquier forma de reduccionismo. Distintas formas de dominación producen distintas formas de lucha: el capitalismo, el patriarcalismo, el sexismo, el racismo, el nacionalismo, el etnocentrismo, el culturalismo, el edadismo⁵⁷, el minusvalidismo⁵⁸, el productivismo, el estatismo, el militarismo, por nombrar sólo algunas fuentes principales de conflicto social. Todas estas fuentes de dominación y explotación tienen dinámicas propias cuyo funcionamiento no puede ser comprendido en base a modelos simplistas de “contradicciones claves de la base material” y “sub-contradicciones superestructurales”.

Desde una visión radical del anti-poder, los distintos campos de lucha constituyen *campos de lucha a la vez autónomos e interdependientes*: son autónomos porque ninguno es reducible a un apéndice, una sub-contradicción o un juguete del otro; son interdependientes porque se entrecruzan superponiéndose uno al otro. Cualquier proyecto crítico del anti-poder tiene que ser consciente de esta complejidad; es decir, la lucha de clases no debe ser reducida a una lucha contra la clasificación e identificación económicas en particular, sino que debe entenderse como una lucha contra la clasificación e identificación sociales en general. Si el anti-poder no logra hacer justicia a la complejidad de las relaciones de poder, entonces no podrá dar cuenta de la *complejidad de su propio proyecto*. El anti-poder crítico no aspira ni a la *participación* en el poder ni a la *conquista* del poder, sino que busca realizar lo irrealizable: la *disolución* del poder a través de la *creación* del anti-poder.

⁵⁷ En inglés: *ageism* (discriminación basada en la diferencia de edad).

⁵⁸ En inglés: *ableism* (discriminación basada en la diferencia de capacidad).

Conclusión

Parece ser contradictorio formular una conclusión de una discusión que se plantea explícitamente inconclusa. Las conclusiones de este análisis son conclusiones inconclusas en el sentido de que el proyecto de anti-poder no busca formular imperativos categóricos o proponer metanarrativas revolucionarias.

I. Anti-poder es negatividad, negación del poder

(a) El anti-poder se refleja en el *grito*. Al negar la realidad del poder, el anti-poder forma una parte a la vez constitutiva y transgresiva de esta realidad. La teoría del anti-poder es una teoría anti-teórica. Como tal, no excluye sino que deliberadamente incluye el grito en su discurso, en sus prácticas, en su realidad. Más aún, toma el grito del sujeto dañado como *punto de partida*, sobre el cual se erige su lucha contra el poder. La teorización negativa del grito no pretende derivarse de la objetividad o neutralidad; por el contrario, se construye desde la normatividad y subjetividad, que no se pueden escapar de la omnipenetración del poder. Mientras la teoría marxista clásica tiende a recurrir a una positivización binaria de la realidad entre lo objetivo y lo subjetivo, la teoría crítica del anti-poder intenta romper con este dicotomismo. Así el grito, aparentemente extra-científico, se devela como una expresión legítima del sujeto, que se opone a la irracionalidad de la sociedad.

(b) La *crítica* es la *amplificación* del grito. La subjetividad contradictoria es constitutiva para el pensamiento negativo. La crítica debe ser siempre una *autocrítica* también. El reconocimiento de la propia ambivalencia y fractura es imprescindible para constituirse como sujeto, para la recuperación permanente de la subjetividad. El anti-poder se rebela no sólo contra la cruda objetividad exterior del poder, sino también contra sí mismo, contra su propia subjetividad, contra sus propias contradicciones. Objetividad es subjetividad y subjetividad es objetividad. El anti-poder no es menos cotidiano y contradictorio que la realidad misma.

(c) La crítica, comprendida como autocrítica, reconoce su *complicidad*. Es al mismo tiempo alienada y desalienante, siempre que sepa entenderse como una *crítica-dentro-y-más-allá* de la sociedad, más que una crítica-de-y-fuera de ella. Su autonomía radica no en la construcción y unificación de su identidad, sino en la deconstrucción y desestabilización de la misma, es decir, en la anti-identidad. El saber es conceptual, discursivo e histórico. Las ciencias y el pensamiento identitario suelen absolutizar el ser mediante la esencialización de los fenómenos. El anti-poder se niega a aceptar la absolutización, objetivación y esificación de la realidad, al reconocer la conceptualidad, discursividad e historicidad de la misma. Nadie, ni siquiera el sujeto más autónomo, puede escapar de la presencia del poder. La *anti-identidad anti-identitaria* es el equilibrio inestable del anti-poder. Su no-identidad forma la base de su anti-epistemología, no de su relativismo sino de su incertidumbre.

II. *Poder es conquista de la estructura, conquista del poder por el poder*

Los conceptos clásicos de la lucha de clases son revolucionarios al intentar transformar la sociedad radicalmente y son tradicionalistas al pretender lograr esta transformación a través de la conquista del poder estatal. La *orientación hacia el Estado* nos obliga a reproducir y reforzar el poder, en vez de permitirnos superar y descomponerlo. La orientación hacia el Estado implica abstraer al poder artificialmente de la sociedad y privilegiarlo ante la subjetividad. El estatismo revolucionario implica una *automatización teórica* del poder, al reducirlo a la esfera del Estado, y una *totalización ontológica* del poder, al querer conquistarlo a través de la conquista del Estado.

La concepción marxista clásica del poder supone que éste puede ser *apropiado* por una clase social, *localizado* en el Estado, *subordinado* a un modo de producción e *ideologizado* por su producción inmanente de conciencias necesariamente falsas. Siguiendo esta lógica, la lucha de clases puede ser concebida como una lucha por la conquista del poder, por el Estado, por el modo de producción y por las conciencias ideológicas. Cualquier interpretación funcionalista de la *lucha de clases*, sin embargo, conduce a la *instrumentalización y positivización* de la sociedad y de sus miembros.

III. Poder es producción y represión de subjetividad; anti-poder es su recuperación

Dada la importancia de la subjetividad para la constitución de las relaciones de poder, las teorías clásicas del poder tienen que ser revisadas. Para hacer justicia a la complejidad del poder, hay que examinar tres dimensiones cruciales: (a) la interpenetración de la subjetividad y del poder, (b) la circularidad y ubicuidad del poder en las microrrelaciones cotidianas de la gente, y (c) la interdependencia y reciprocidad entre dominador y dominado.

(a) En la medida en que el poder penetra a la subjetividad, la subjetividad penetra al poder. La *subjetividad* hace que la revolución sea un desafío necesario y urgente, porque está profundamente dañada por la penetración del poder, y que resulte difícil o quizás imposible, porque el poder se resiste contra la emancipación de la misma. La paradoja de la subjetividad reside en que ella, en las sociedades basadas en la dominación, puede ser al mismo tiempo *desplegada y reprimida* por el poder. Los sujetos autónomos y obedientes, productivos y reprimidos, creativos y dóciles llevan la esquizofrenia de la sociedad en sí mismos. La subjetividad es el aliado más odiado y el enemigo más querido del poder. El anti-poder está en la subjetividad, en la recuperación de la misma, buscando salir de su complicidad e intentando rebelarse contra el poder.

(b) La circularidad, ubicuidad y cotidianeidad del poder reflejan la *complejidad* de las macrorrelaciones y microrrelaciones del poder. Sin embargo, la omnipresencia del poder no implica necesariamente su omnipotencia. Su omnipresencia deriva de su carácter relacional. Al estar en todas partes y al tratar de apropiarse de la subjetividad de los sujetos, el poder es simultáneamente totalizante e individualizante. En la medida en que el poder circula y produce cómplices, los cómplices circulan y producen poder.

(c) No hay relaciones de poder sin *resistencia*. El anti-poder tiene que ser consciente de la relación íntima entre el poder y la resistencia y, además, dar cuenta de la fuente principal de la inestabilidad inherente al sistema capitalista: la libertad.

IV. Poder es alienación, autoalienación; anti-poder es anti-alienación

(a) La alienación es autoalienación, una *Selbstentfremdung*. En primer lugar, destruye todo mito de la inocencia del sujeto, porque la alienación abarca la *sociedad entera*. En segundo lugar, al ser creada y ejercida por los sujetos y al negarles la autonomía de su subjetividad, la alienación es un producto de un *proceso* a la vez humano e inhumano.

(b) La alienación, bajo el dominio del capitalismo, es la expresión de la *fetichización* de la sociedad, impregnando todas las relaciones y actividades humanas. La sociedad fetichizada y fetichizante se caracteriza por los procesos de alienación: la alienación del productor respecto de su producto, el acto de la producción como acto de autoenajenación, la mercantilización de las relaciones humanas y la desobjetivación de la vida de la especie humana a través de la individualización de su carácter social.

(c) La alienación societal se manifiesta en la *positivización del pensamiento y de las ciencias*, por un lado, y en la *positivización de la subjetividad y de la lucha*, por el otro. Si el poder reside en la identificación, entonces la eficacia del poder depende de la eficacia de la identificación. El anti-poder, en cambio, consiste en la desidentificación y desesificación de la sociedad y del sujeto. La tradición del marxismo supuestamente científico está fundada en premisas positivistas, objetivistas y mecanicistas. Su inmanentismo conduce inevitablemente a la *instrumentalización* de la lucha y de los sujetos. Superar esta instrumentalización significa trascender el dualismo artificial entre la lucha y la crisis, entre la subjetividad y la objetividad. Los sujetos mismos son –es decir, nosotros somos– la crisis. La realidad del anti-poder no empieza con el sistema, se inicia con la subjetividad, con nosotros, porque es ahí donde comienza la negatividad, el grito.

V. Anti-poder es esperanza, materialidad, lucha; anti-poder es revolución

(a) La *esperanza* del anti-poder osa esperar lo aparentemente inesperable, el todavía-no. No se conforma con la rigidización del tiempo entre el presente y el porvenir, con una revolución del mañana.

La realidad del anti-poder no se halla en una meta abstracta del futuro, sino que se encuentra en la cotidianeidad concreta del momento. Los sujetos son y no son, devienen; nosotros devenimos.

(b) La *materialidad* del anti-poder está en la subjetividad, en los sujetos, en nosotros. No es que el trabajo dependa del capital, sino que es el capital que depende del trabajo. Puede haber sociedad sin capital, pero no puede haber ni capital ni sociedad sin trabajo. Nosotros podemos ser sin el capital, pero el capital no puede ser sin nosotros. La fuga del capital del trabajo es en vano porque, por muy “postindustrial” que la sociedad sea, nunca podrá eliminar el trabajo. Por contraste, el trabajo puede eliminar el capital. La materialidad está en la resistencia, en la libertad, en la autonomía de los sujetos: ontológicamente, porque no hay relaciones de poder sin resistencia y, sistémicamente, porque el capitalismo es una forma de dominación que se fundamenta en la libertad de los dominados, por muy represiva que esta libertad sea.

(c) La *lucha* del anti-poder es una lucha de la incertidumbre. La inseguridad negativa, inconclusa e imperfecta es preferible a la certidumbre positiva, conclusa y aparentemente perfecta. La verdad del anti-poder no es más que la negación de la no-verdad, de la apariencia real, de la mercancía. La lucha del anti-poder es una lucha por y a través de la lucha, no de la lucha instrumentalizada e instrumentalizante.

Al ser una lucha negativa, de la incertidumbre, la lucha del anti-poder es una lucha de y por la no-identidad, de la *anti-identidad*. Reconocer la complejidad de las dinámicas de distintas luchas, a la vez independientes e interdependientes, significa comprender la lucha de clases como una lucha *por* la clasificación, producida por los dominantes y reproducida por los dominados, y *contra* la clasificación, promovida por los dominados y temida por los dominantes. Insistir en la identidad de los dominados es insistir en la dominación, en la clasificación, en la esificación. Insistir en su no-identidad esquizofrénica es insistir en la resistencia, en la desclasificación, en el anti-poder. El proyecto de anti-poder es sólo viable como una lucha contra la clasificación, contra la propia clasificación. La emancipación de la no-identidad es lo único que, finalmente, puede disolver el poder. El anti-poder no tiene hogar.

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 *Diwan*, 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*.