

REVOLUCIÓN SOCIAL Y PARADIGMA SUBJETIVISTA EN LA OBRA DE JOHN HOLLOWAY

*SOCIAL REVOLUTION AND SUBJECTIVIST PARADIGM
IN JOHN HOLLOWAY*

Lisandro Braga

Departamento de Sociologia e Programa de Pós-graduação em
Sociologia, UFPR
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3143-5694>
lisandrobraga@ufpr.br

RESUMEN

Este trabajo tiene como propósito teórico debatir la producción intelectual de John Holloway, específicamente cuatro de sus obras sobre la revolución social en la época contemporánea (2010; 2011; 2012; 2022), comprender sus vínculos con la episteme dominante y su paradigma contemporáneo y, por tanto, comprender los límites concretos del significado de la revolución social en sus análisis. Para ello, recurriremos a la teoría marxista de las clases sociales y sus luchas, así como a la teoría de los regímenes de acumulación y sus renovaciones culturales hegemónicas, con el objetivo de realizar un análisis teórico enfocado en estas obras, dando cuenta de la influencia de esta fuerza hegemónica (subjetivismo) en el modo subyacente de pensar de su autor.

Palabras clave: organización política, episteme, régimen de acumulación, contrarrevolución cultural preventiva, posestructuralismo.

ABSTRACT

This work has as a theoretical purpose to debate the intellectual production of John Holloway, specifically four of his works on the social revolution in contemporary times (2010; 2011; 2012), understanding its links with the dominant episteme and its contemporary paradigm and, therefore, understand the concrete limits of the meaning of the social revolution in its analysis. For this, we will resort to the Marxist theory of social classes and their struggles, as well as the theory of accumulation regimes and their hegemonic cultural renovations, with the objective of carrying out a theoretical analysis focused on these works, giving an account of their influence of this hegemonic force (subjectivism) in its author's underlying way of thinking.

Keywords: political organization, episteme, accumulation regime, preventive cultural counterrevolution, poststructuralism.

INTRODUCCIÓN

El período de transición del feudalismo al capitalismo abarcó varios siglos y estuvo marcado por el progresivo debilitamiento del modo de producción feudal y sus formas de regularización de las relaciones sociales, pero también por el progresivo fortalecimiento de las actividades comerciales que permitirían acumulación de la forma primitiva del capital así como las formas de regularización de las relaciones sociales (políticas, económicas, culturales, religiosas, ideológicas) más adecuadas a ella, etc. La huella de este período, por tanto, fue el acontecimiento progresivo de varios cambios sociales.

Antes de convertirse en clase dominante, la burguesía fue, entre los siglos XVII y XIX, una clase revolucionaria que, para hacer valer sus intereses fundamentales, necesitaba destruir el modo de producción y las formas de regularización de las relaciones sociales feudales. Con este fin, inauguró una era de intensa violencia política contra la nobleza y todo lo que aún representaba: la de-

cadencia feudal. La lucha de clases tendió a radicalizarse paulatinamente con el avance del enriquecimiento burgués (poder de la burguesía) y la formación de su forma de pensar sobre el mundo, visto como culto y superior al feudal. Se impuso la necesidad de que la burguesía doblegara a la nobleza a través de un proceso revolucionario violento, representado como símbolo de progreso social (Fontana, 2004).

Inevitablemente este proceso revolucionario burgués estuvo acompañado de una experiencia de lucha del proletariado, inicialmente luchando bajo la influencia de la hegemonía cultural burguesa (libertad, igualdad, fraternidad) contra la nobleza reaccionaria, mas aprendiendo desde temprana edad a utilizar las mismas armas que ofrecía la burguesía, en favor de sus propios intereses, los cuales comenzaron a chocar con los de la burguesía. A partir de entonces la nueva clase dominante supo que los vientos revolucionarios soplarían, cada vez más amenazadores, desde otro horizonte y perspectiva. Por ello, la burguesía comenzó a actuar para garantizar una política cultural que hiciera de la producción intelectual otra forma de regularización capitalista (Marx y Engels, 1988).

CLASE SOCIAL Y EPISTEME DOMINANTE

Una determinada forma de pensar (episteme) equivale a una determinada manera de constituir ideas, conocimientos complejos (ideologías, teorías, representaciones etc.) en una sociedad determinada. Podemos decir que en la sociedad feudal también existía un modo de pensar feudal, o sea, un determinado modo de producción constituye un determinado modo de pensar que le es equivalente y, por tanto, contribuye a regularizarlo. La percepción de la realidad concreta en la sociedad capitalista se da a través de una episteme propia y dominante. Lo que importa saber es ¿qué forma de pensar dominante caracteriza a la sociedad capitalista, especialmente en los tiempos contemporáneos?

La episteme hegemónica en el capitalismo se constituye a partir de un conjunto de campos: lo axiomático, lo lingüístico, lo analítico y lo perceptible. El campo axiomático es donde se ubica el mecanismo epistémico más poderoso de la clase dominante, pues en él se expresan sus valores y desvalores, es decir, los intereses de esta clase social. Sus intereses fundamentales, ya que es a partir de ellos que se produce y se reproduce como clase dominante, son ocultar la relación de explotación laboral capitalista, así como el papel del Estado como forma social burguesa, el carácter clasista del aparato represivo del Estado, la picardía de los discursos periodísticos, etc. Tal ocultamiento revela su falta de interés por la verdad en su conjunto y su interés sólo por la producción de conocimiento ideológico, es decir, verdades parciales y utilitarias para la producción y regularización de la sociabilidad y la mentalidad capitalista (Viana, 2018; Maia y Viana, 2020; Maia, 2021, Braga, 2023).

Para que esto ocurra, su campo axiomático debe legitimar a sus propios valores simultáneamente con la deslegitimación de sus devaluaciones o su estado secundario. Y lo hace recurriendo a discursos universalizantes, relativistas, jerárquicos, absolutizantes, metafísicos, abstractos, etc., que limitan el conocimiento de la realidad social concreta. Para volverse legítimo, el campo axiomático necesita un campo lingüístico que lo racionalice, lo haga comprensible y aceptado, sin embargo, este campo suele estar cerrado. Realizar el proceso de inclusión y exclusión de ciertos signos y significados, dentro de un determinado campo semántico, termina por delimitar la conciencia a un determinado campo perceptible, excluyendo otros posibles campos de percepción (Bakhtin, 2010).

El campo analítico de la episteme dominante conforma su corpus de análisis y también está marcado por la inclusión y exclusión de ciertos aspectos de la realidad social, y lo hace a través de algunos mecanismos: definición, delimitación y asimilación. La definición, como parte de un proceso ideológico, promueve la exclusión absoluta, mientras que la delimitación lo hace de manera relativa. El mecanismo de asimilación de una realidad en su conjunto se produce a través de la universalización, la jerarquización y la focalización.

Esta manera de pensar, constituida por un cierto campo axiomático, lingüístico y analítico, constituye un cierto campo perceptible, que incluye/excluye también ciertos elementos de la realidad, lo que revela la limitación de tal episteme. Básicamente,

las epistemes de las clases dominantes tienen un límite insuperable, su anistorismo, que puede manifestarse como rechazo de la utopía, de lo nuevo, de lo radicalmente distinto. En el caso de la episteme burguesa, proliferan ejemplos en manifestaciones concretas de la episteme burguesa en determinadas ideologías. (Viana, 2018a: 37-38).

Lo que en realidad es revelador del interés fundamental de la dominación: evitar la revolución social, el cambio histórico de un modo de producción material que puede ser reemplazado por otro. Sin embargo, el desarrollo histórico capitalista también genera, especialmente en ciertos períodos históricos, el avance del proceso de toma de conciencia de la clase proletaria y otras clases bajas (campesina, sirviente, lumpemproletaria) que también inaugura una nueva forma de relacionarse con la sociedad, marcada por la negación de las relaciones de producción, su equivalente sociabilidad, su formas de regularización, así como la afirmación de sus intereses de clase y la posibilidad de desarrollar una episteme que les corresponda (Marx, 1986, 1997, 2008; Marx y Engels, 1984, 1988).

REVOLUCIÓN SOCIAL Y EPISTEME MARXISTA

La sociedad capitalista se fundamenta en la producción y extracción de valor, es decir, en la explotación del trabajo del proletariado urbano y rural, por tanto, no hay sociedad capitalista sin este fundamento. Pero ¿quién es el proletariado en la sociedad capitalista? ¿Qué tiene de especial esta explotación? ¿Qué potencialidades y posibilidades tiene concretamente esta clase social?

La relación social de la producción mercantil moderna, establecida entre la burguesía y el proletariado (clases fundamentales) en la producción social de bienes materiales, deriva del modo capitalista de producir bienes y esto no es más que un mero pretexto para la producción de valor, porque “el capitalista tiene más que hacer que fabricar mercancías” (Marx, 1985; 1985a).

El capital innova con la conversión de todo en mercancía, incluso la fuerza de trabajo se convierte en mercancía, pero es una mercancía peculiar. La única mercancía que, al consumirse, es capaz de producir valor. He aquí el gran secreto de la acumulación, oculto desde entonces por la episteme burguesa: se basa en la explotación de la fuerza de trabajo. Es una relación de explotación de una clase social sobre otra. Como toda mercancía en la sociedad capitalista, el valor de la fuerza de trabajo está determinado por el tiempo de trabajo social necesario para su producción, pero también para su reproducción y mantenimiento, que se refiere al acceso a los medios necesarios para su supervivencia en determinadas condiciones históricas, variando según su formación, calificaciones, cuestiones culturales, cambios sociales y el avance de la lucha de clases (Marx, 1985).

Comprender la explotación capitalista del trabajo requiere una comprensión de la naturaleza humana del trabajo. El trabajo humano se ha manifestado históricamente de dos formas; uno como la consecución de los objetivos propios del trabajador(a) en el acto de trabajar y manifestarse a través del trabajo teleológico consciente, con objetivos conscientemente definidos, como una necesidad humana colectiva, que se realiza de forma libre y asociada.

Sin embargo, la historia de las sociedades clasistas, especialmente las capitalistas, no se basa en el progreso de la realización humana del trabajador(a), por el contrario, ha representado el desarrollo de su negación a través del trabajo alienado. Esto no permite al trabajador(a) ejercer su multiplicidad de potencial, no le permite utilizar el trabajo para satisfacer sus necesidades, ya que el trabajo alienado está marcado por la heterogestión del trabajo, es decir, el trabajo es controlado y definido no por el trabajador(a), y si por el propietario de los medios de producción.

De esta manera, el trabajador(a) no controla su trabajo ni los productos de su trabajo, éstos no se producen para satisfacer las necesidades del productor, sino con miras a producir valor, riqueza ajena. Por primera vez en la historia de la humanidad, un modo de producción promovió la separación total del productor (proletariado) del producto de su trabajo (las mercancías), porque lo que esta clase recibe como parte de la venta de su fuerza de trabajo, destinada a la reproducción como mercancía (*sui generis*), no representa el valor total de toda la fuerza laboral puesta en movimiento, en un período de tiempo determinado.

El trabajo alienado es una expresión de la heterogestión del trabajo, caracterizada por el control del trabajo y del trabajador por otra clase social, por tanto, una relación social entre clases, marcada por la colisión de los intereses sociales de las clases sociales fundamentales y antagónicas de la sociedad capitalista. Del trabajo alienado surge la propiedad burguesa que sólo puede afirmarse en la regularización de la acumulación capitalista a través de la explotación del trabajo (alienado). Así, tenemos que la producción capitalista de bienes sólo es posible mediante la institución de determinada forma de trabajo social. Como nos advierte Postone, ahí está el lugar fundamental de la dominación capitalista:

decir que los individuos están subsumidos en la producción es decir que están dominados por el trabajo social. Esto sugiere que la dominación social en el capitalismo no puede ser suficientemente aprehendida en tanto dominación y control de la mayoría de las personas y de su trabajo por unos pocos. En el capitalismo, el trabajo social no es sólo objeto de dominación y explotación sino que es, en sí mismo, el territorio esencial de la dominación. El modo impersonal, abstracto y “objetivo” de dominación característico del capitalismo está en relación, aparentemente de manera intrínseca, con la dominación de los individuos por su trabajo social (2006: 110).

Por estar sujeto a la alienación del trabajo capitalista, el producto del trabajo proletario sufre enajenación, es decir, el productor se encuentra completamente separado del producto de su trabajo, que se vuelve ajeno a él, perteneciente al no productor. De esta manera, porque no se realiza a través del trabajo, porque se degrada trabajando, surge la lucha del proletariado. El capitalismo marca el comienzo de la era de la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado. Sin embargo, el proletariado conlleva una singularidad única para las sociedades de clases: la posibilidad de su abolición y la abolición de la sociedad de clases mediante la revolución proletaria.

Karl Jensen, en su obra *Que fazer? A resposta proletária* (2020), nos ofrece una interesante síntesis de las etapas históricamente recorridas por las luchas proletarias. El proletariado siempre ha luchado, porque estaba sometido a un trabajo alienado, porque hacía maravillas para la burguesía y vivía en la pobreza. Inicialmente, esta lucha surge de manera espontánea y cotidiana, buscando reducir el nivel de explotación capitalista, sabotando la producción, exigiendo jornadas de trabajo más cortas, descanso semanal remunerado, protección en el trabajo, sufragio universal, libertad de prensa, derechos políticos y sindicales.

El avance de la lucha obrera y de la conciencia proletaria no se produjo de manera inmediata, ya que, más que la burguesía, el proletariado era una nueva clase social en el siglo XIX; su aprendizaje incluyó avances y retrocesos y ambos proporcionaron material educativo para esta clase social. Todas estas acciones espontáneas revelan un rechazo a la explotación capitalista, pero aún sin una conciencia avanzada de la dinámica de la explotación laboral en la sociedad capitalista, por lo que ésta es todavía limitada. Aquí encontramos al proletariado determinado por el capital, pero presentando ya un rechazo de la relación-capital.

Se desarrollaron herramientas, estrategias e incluso ilusiones políticas, pero varias de estas herramientas y estrategias quedaron obsoletas e ineficaces para garantizar los intereses del proletariado en la sociedad capitalista avanzada, especialmente

con el avance de sus formas de regularización de las relaciones sociales (políticas estatales y culturales, régimen democrático, sistema electoral, partidos políticos, sindicatos), acompañado del avance de olas de burocratización y mercantilización.

Sin embargo, incluso en esta etapa de luchas espontáneas, la conciencia del proletariado avanza y comienza a visualizar nuevos horizontes para sus luchas, se comienzan a buscar temas más amplios y complejos en la lucha, surgen nuevas formas de lucha, viejas formas son abandonadas o perfeccionadas, la organización política de esta clase social avanza en el siglo XIX y sus asociaciones crecen (Marx y Engels, 1988; Bottomore, 1981).

A partir de ese momento surge el proletariado “organizado como clase autónoma”, con sus propias organizaciones, luchando por sus intereses de clase. Así, la lucha obrera llega a una nueva etapa, la de las luchas autónomas que también comienzan a enfrentar a la clase burocrática y sus instituciones (Estado, partidos, sindicatos), ganando mayor radicalidad. En esta etapa de la lucha, el proletariado se convierte en una clase auto-determinada; a través de su auto-organización y asociación, esta clase declara una guerra política contra la burguesía, abriendo el camino para una revolución proletaria (Jensen, 2020).

En varias de estas experiencias históricas esta clase social tendió a apuntar, en la lucha por la transformación social de su condición de existencia, a la destrucción de la propiedad burguesa y la abolición del Estado. En este sentido, la negación de las relaciones de producción capitalistas y de su regularización fue acompañada por la afirmación de la asociación proletaria (Marx, 1996, 1988; Viana, 2017; Jensen, 2020).

La Comuna de París (1871) representó la primera experiencia de radicalización política de la lucha proletaria, permitiendo a esta clase avanzar a la última etapa de las luchas obreras: las luchas autogestionarias. Al tomar la ciudad de París, el proletariado se vio obligado a auto-organizarse para poner fin a las relaciones de producción y de regularización de la sociedad capitalista y, por tanto, se vio obligado a poner en su lugar nuevas relaciones sociales

de producción y de regularización, equivalente a la nueva sociedad humana, representada por el “autogobierno de los productores” que se extiende a toda la sociedad, promoviendo la transformación social. Éste es el significado de la revolución social: la sustitución completa de una sociedad por otra.

La Comuna de París serviría de modelo para todos los grandes centros industriales de Francia. Una vez establecido el régimen comunal en París y en los centros secundarios, el antiguo gobierno centralizado también tendría que dar paso en las provincias al autogobierno de los productores [...] no se trata de destruir la unidad de la nación, sino, por el contrario, de organizarlo a través de un régimen comunal, convertirlo en realidad destruyendo el poder estatal, que pretendía ser la encarnación de esa unidad, independiente y situada por encima de la propia nación, en cuyo cuerpo ya no era una excrecencia parasitaria [...] nada podría ser más ajeno al espíritu de la Comuna que sustituir el sufragio universal por una investidura jerárquica [...] el régimen comunal habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces habían sido absorbidas por el Estado parásito, que se nutre a costa de la sociedad y frena su desarrollo (Marx, 1986: 73-75).

Ésta es una tendencia de la lucha de clases en el capitalismo que se repitió una y otra vez en las experiencias de las revoluciones proletarias inconclusas a lo largo del siglo XX (revolución rusa/1905 y 1917, revolución alemana/1918, la experiencia francesa en mayo de 1968, la experiencia portuguesa revolución/1974 etc.) y continúa siendo una tendencia notable en algunos bocetos contemporáneos, como Argentinazo (2001) y Comuna de Oaxaca en México (2006).

Así como la episteme burguesa fue concebida y desarrollada con el avance del capitalismo, la teoría marxista nació y se desarrolló con el surgimiento del proletariado y la lucha de clases en el capitalismo, ya que ambos constituyen la misma totalidad, como

el surgimiento de la teoría marxista es simplemente el ‘otro momento’ del surgimiento del verdadero movimiento proletario; los dos momentos tomados en conjunto constituyen la totalidad concreta del proceso histórico [...] constituye la expresión general del movimiento revolucionario autónomo del proletariado (Korsch, 2008: 32).

La episteme marxista se constituyó a lo largo de un proceso histórico cuya determinación fundamental se expresó en la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, en la que este último buscó su autonomía y radicalizó sus acciones hacia la posibilidad concreta de un nuevo y emergente proceso de transformación social.

La discusión llevada a cabo por Lukács en la obra *História e consciência de classe* (2003), titulada *O ponto de vista do proletariado*, ofrece una expresiva contribución teórica al proceso de constitución histórica de la perspectiva proletaria, mediada por la relación social con la forma mercancía en el capitalismo. Y, por ello, contribuye a pensar el proceso de constitución social del pensamiento antagónico en el capitalismo:

la tesis de la que partimos, de que en la sociedad capitalista el ser social es –inmediatamente– el mismo para la burguesía y el proletariado, permanece inalterada. Sin embargo, se puede agregar que, a través del motor de los intereses de clase, este mismo ser mantiene atrapada a la burguesía en esta inmediatez, mientras empuja al proletariado más allá de ella. Porque, en el ser social del proletariado, el carácter dialéctico del proceso histórico se revela imperiosamente [...]. Para el proletariado, tomar conciencia de la esencia dialéctica de su existencia es una cuestión de vida o muerte (Lukács, 2003: 334).

El marxismo fusionó las necesidades del proletariado con la formación de una perspectiva teórica correspondiente. El enfoque marxista hacia el movimiento obrero permitió que su humanismo, inicialmente generalista y metafísico, se volviera radical y concreto. Su preocupación esencial siempre ha sido la cuestión de la eman-

cipación humana y el papel de la lucha de clases dentro de esta preocupación, lo que implica la percepción histórica del proceso de deshumanización y la percepción de su singularidad en la sociedad capitalista. De esta manera surge un humanismo radical, que se afirma en la emancipación humana a través de la revolución proletaria, constituyendo el campo axiomático de la episteme marxista.

El concepto marxista de campo busca expresar teóricamente la constitución mental (campos constitutivos de pensamiento) de una manera coherente de pensar, estructurada y constituida por sus elementos básicos y determinantes, así como por sus elementos determinados, componiendo una totalidad (abierta o cerrada) con singularidades propias.

Siendo los intereses la determinación fundamental de un campo axiomático, en el campo marxista la verdad, por ejemplo, tiene un valor esencial, ya que al proletariado revolucionario le interesa conocer la verdad sobre el fundamento de toda riqueza y, en consecuencia, de toda explotación, degradación y miseria humana derivada de ella en el capitalismo; del mismo modo que a esta clase social y a otras clases sociales (lumpemproletariado) les interesa saber la verdad sobre la deuda pública latinoamericana, sobre la financiación pública de las empresas privadas, sobre el perdón de las deudas privadas a través de su estatización, sobre el porqué del precio del transporte colectivo urbano, sobre los propósitos de las privatizaciones estatales, las reformas neoliberales, la destrucción de bosques, la contaminación de mares y ríos, la escalada de la represión estatal, sobre los discursos transmitidos por las empresas capitalistas de comunicación, etc.

El campo axiomático marxista es crítico y no necesita ocultar sus valores (la verdad, la lucha por la revolución social), por el contrario, no evita los valores en general, sino sólo los valores dominantes y no auténticos, porque éstos constituyen un obstáculo para el avance del desarrollo teórico. El campo analítico marxista está compuesto por el método dialéctico como herramienta intelectual capaz de coadyuvar al análisis y explicación teórica de la realidad social. Basado en la historicidad, la totalidad y la radicalidad.

Es la categoría de historicidad la que permite la comprensión histórica de los modos de producción y los regímenes de acumulación, su conservación, desarrollo y transformación, es decir, sus finitudes. La totalidad es otra categoría fundamental en este campo analítico, pues se refiere al todo social (sociedad) que se compone de diferentes partes (modo de producción y distribución, formas de regularización políticas, culturales, financieras). La tercera categoría en este campo es la radicalidad, es decir, la raíz de lo social: el ser humano.

Sin la percepción de la esencia humana, su negación en las sociedades de clases y la lucha de clases que de ella se deriva, sería imposible partiendo de una perspectiva humanista radical. Sin embargo, comprender el carácter radical de la dialéctica marxista requiere comprender también un conjunto de otras categorías, como determinación fundamental, antagonismo, contradicción/negación/afirmación, unidad, correspondencia, etc.

La episteme marxista también desarrolla su campo lingüístico. Como la realidad social es infinita, este campo también es infinito una vez que busca reconstituir la realidad (infinita) en el pensamiento vía la teoría; se expresa como una totalidad abierta y coherente, pero que excluye el uso de constructos (conceptos falsos), evita nociones erróneas, afina las nociones que pueden ayudar a avanzar en la comprensión y, así, paulatinamente, esta episteme amplía su capacidad explicativa de la realidad. Finalmente, desarrolla su campo perceptivo, ya que es un conocimiento totalizador de la realidad que equivale a una totalidad igualmente infinita y abierta.

La burguesía siempre ha llevado a cabo una lucha cultural a favor de la reproducción de sus intereses de clase y éstos apuntan a la reproducción, de la mejor manera posible, de las relaciones de producción y de las relaciones sociales que de ellas se derivan. Por tanto, esta clase social busca garantizar su hegemonía cultural mediante la implementación de una política cultural adecuada a las necesidades de reproducción del capitalismo en los diferentes regímenes de acumulación históricos, lo que apunta a la necesidad de re-

novar su paradigma. Por tanto, el paradigma también equivale a una forma de pensar subyacente específica (Viana, 2019, Maia, 2021).

Para comprender mejor la concepción de revolución social en las obras de John Holloway (2010; 2011; 2012) es necesario analizarlas dentro de una totalidad, es decir, en el régimen contemporáneo de acumulación, que le da forma y manifiesta la episteme burguesa, a través de su paradigma hegemónico: el paradigma subjetivista.

LA CONCEPCIÓN METAFÍSICA DE LA REVOLUCIÓN

Un régimen de acumulación es expresión de una fase específica del desarrollo capitalista, es decir, de la lucha de clases que se manifiesta en cambios en las formas de valorización (taylorismo, fordismo, toyotismo y similares), en las formas de Estado (absolutismo, liberalismo, integracionismo y neoliberalismo) y la explotación internacional (colonialismo, imperialismo e neoimperialismo); los cuales también terminan manifestándose en diversos cambios culturales, como los expresados en el surgimiento de distintos paradigmas de la episteme burguesa (Orio, 2020).

El cambio de un régimen de acumulación a otro va acompañado de un conjunto de cambios culturales que parecen más propios de la regularización, naturalización y legitimación de las nuevas relaciones sociales constituidas a partir de este nuevo régimen. El régimen de acumulación integral nació de la necesidad capitalista de presentar contratendencias a escala global para combatir el curso descendente de la acumulación capitalista de 1970. Frente a esta realidad, la burguesía construyó varias tareas políticas, con un fuerte apoyo de la burocracia estatal. En resumen, el neoliberalismo se presentó como la forma (estatal) fundamental de regularización capitalista capaz de promover la reanudación de la acumulación ampliada de capital en la época contemporánea.

Presentándose como un Estado máximo para los intereses capitalistas, que se implementa con un conjunto de acciones de varias

otras clases sociales auxiliares (burocracia estatal, partidaria, sindical, la intelectualidad etc.), el Estado neoliberal se presenta, por otro lado, como un Estado mínimo para los intereses de las clases bajas, como el proletariado, el lumpemproletariado, el sirviente. El impacto social de esta regularización social para estas clases ya es conocido: superexplotación del trabajo, precarización de la vida, pérdida de derechos, aumento del desempleo y de la miseria social, crecimiento de los barrios marginales, escalada de la violencia social, crimen organizado (empresas, corporaciones, el Estado capitalista), narcotráfico, explosión de la protesta social, avance de la violenta represión estatal contra los movimientos sociales y clasistas, ejecución policial de jóvenes pobres en la periferia (gatillo fácil), así como de diversos activistas sociales etc. (Wacquant, 2008; Harvey, 2008a; 2011; Davis, 2006; Verdú, 2009; Woodiwiss, 2007).

Como parte de la regularización neoliberal y del toyotismo como forma fundamental de valorización del trabajo social, ¿qué políticas culturales desarrolla el capitalismo neoliberal con miras a legitimar esta regularización social? ¿Qué paradigmas desarrolla la episteme burguesa y cómo establece una forma de pensar dominante y convergente a esa regularización social en la época contemporánea? Y, finalmente, ¿qué relación tienen las obras de Holloway con esta forma de pensar?

La política cultural contemporánea surge como la reacción del bloque dominante a la crisis del régimen de acumulación conjugado y a la amenaza que representaban las luchas sociales en este contexto, especialmente la experiencia del mayo francés de 1968, que colocó a una importante nación capitalista, con el potencial de inspirar a varias otras, a las puertas de una protesta social estudiantil que fomentó una prerrevolución proletaria.

La constitución de un nuevo régimen de acumulación fue acompañada de una política cultural cuyo propósito es promover una contrarrevolución cultural preventiva a través de un conjunto de ideologías que constituyen el nuevo paradigma burgués hegemónico: el paradigma subjetivista. Esto se vuelve dominante al expresar las demandas de la nueva ofensiva cultural, demostrando

que es más apropiado para la regularización capitalista contemporánea, ya que el hasta entonces paradigma reproductivo hegemónico (funcionalismo, estructuralismo, teoría de los sistemas) había sido puesto en duda. Esta política cultural declaró la guerra al marxismo en la época contemporánea, ya que fue él la gran influencia teórica de los sectores estudiantiles más radicalizados y activos en la protesta estudiantil y la expresión teórica del movimiento operario revolucionario (Braga, 2019).

En este trabajo nos contentaremos con presentar algunas características centrales de esa cultura intelectual posestructuralista, su fuerza hegemónica en la época contemporánea e, incluso, su singular manifestación en un intelectual como John Holloway, profesor de la Universidad Autónoma de Puebla, México, a quien comúnmente se le presenta como el “máximo referente del movimiento anticapitalista global” y/o un intelectual “marxista autónomo”.

Una de las nociones centrales presentes en la mayoría de las ideologías subjetivistas (posestructuralistas) es la negación de que sea posible que la teoría exprese la realidad concreta, un rechazo de la posibilidad de la existencia de una verdad sobre las relaciones sociales, un rechazo incluso del conocimiento racional, de la ciencia, una completa relativización de la verdad (Eagleton, 2005). Terminando por generar “anti-intelectualismo en los círculos intelectuales. La refutación de la posibilidad de la verdad, la crítica de la razón, va de la mano con la sospecha y el rechazo de la teoría. En diversas formas, hay una manifestación anti-intelectualista, que, en algunos casos, es simultáneamente filosófica y política” (Viana, 2019: 254).

Otro rechazo que es el fundamento de este paradigma, y está presente en innumerables intelectuales posestructuralistas, es el de la totalidad. El ejemplo más claro de este rechazo lo proporciona el trabajo de Lyotard (2009) y su guerra contra la totalidad: en esta guerra, el posestructuralismo supo componer una verdadera tropa de ideólogos, como Foucault, Deleuze, Derrida, Guattari y Lacan, para quedarnos con los más conocidos. Básicamente, para tales ideólogos el rechazo de la totalidad “representa sólo un código para no considerar el capitalismo” (Eagleton, 1998: 20).

La historicidad, es decir, la ocurrencia de cambios sociales, es el tercer elemento a rechazar por el paradigma subjetivista, especialmente el cambio total y radical de la sociedad, es decir, la posibilidad de una revolución social. Éste es el gran propósito de este paradigma contemporáneo.

A partir del establecimiento de estas características centrales que constituyen el nuevo paradigma hegemónico en la época contemporánea, creemos posible analizar las obras de Holloway (2003; 2011; 2012; 2022), con miras a percibir la manifestación subyacente de elementos, muchas veces presentes en sus obras de una manera ecléctica, propia de este paradigma y sus ideologías.

Holloway se hizo más conocido, especialmente en algunos países latinoamericanos (México, Argentina y Brasil), tras la publicación y difusión de su principal obra contemporánea, titulada *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, publicada en 2002. Este título ya presenta la tesis central defendida a lo largo de la obra, es decir, la fuerza de la revolución social reside en la negación del capitalismo y la negación de la conquista del Estado como camino hacia éste.

Para mantener la tesis según la cual la transformación social en la época contemporánea ya no implica la toma del poder estatal, Holloway recurre a algunas experiencias del siglo XX, que comúnmente se presentan como experiencias revolucionarias del proletariado, señalándolas como experiencias que, a pesar de revolucionarias, fracasaron. Y una de las razones de su fracaso sería la toma del poder estatal por parte de los comunistas (leninistas, maoístas, estalinistas):

los movimientos revolucionarios inspirados por el marxismo han considerado, generalmente, que ganar el poder estatal es sólo un componente de un proceso más amplio de transformación social. Más aún, Lenin no habla sólo de conquistar el poder del Estado sino de destruir el viejo Estado y remplazarlo con un Estado de los trabajadores [...] generalmente se ha considerado la toma del poder del Estado como un elemento particularmente importante, un punto central en el proceso

de cambio social, un elemento que exige también una concentración de las energías dedicadas a la transformación social. Concentrarse en esto privilegia, inevitablemente, al Estado como un lugar de poder (Holloway, 2010: 32-33).

Holloway nos lleva a comprender que las diversas experiencias acaecidas en el siglo xx, teniendo la experiencia bolchevique rusa como su gran y primer momento, estuvieron generalmente inspiradas en el marxismo y su supuesta tesis, según la cual, la revolución social pasa por la toma del poder estatal y su posterior abolición. Sin embargo, tal comprensión proviene de una confusión común y grotesca que ve correspondencia entre el marxismo y la socialdemocracia y el leninismo. Nuestra tesis, sin embargo, contradice cualquier existencia de correspondencia entre ambos; por el contrario, ve la socialdemocracia y el leninismo como una simplificación y deformación del marxismo.

La afirmación central de Kautsky sobre la “transformación social” impregna la defensa de la llegada al poder del Estado a través de elecciones parlamentarias y la realización de reformas sociales que conduzcan al socialismo; nada tan diferente a las promesas burguesas, ya que para él el socialismo equivale a un tipo de capitalismo de Estado. La base de la socialdemocracia es la sustitución del proletariado como agente revolucionario por la burocracia dirigente del partido (socialdemócrata) organizado para ganar elecciones. Éste es el origen de la política reemplazante del proletariado como clase revolucionaria por parte del partido político, teniendo que consolidarse la socialdemocracia como un partido político conservador y reformista.

El avance del movimiento democrático hacia la legalización de los partidos políticos “operarios” dio origen a la fracción partidaria de la burocracia como clase social. Sin embargo, lo que el Estado capitalista “concede con su mano izquierda, lo retira sutilmente con su mano derecha”, ya que el surgimiento del sistema electoral y de los partidos políticos, incluidos aquellos con vínculos operarios, significó que a partir de entonces todas y cada una

de las luchas y protestas de esta clase social deben canalizarse hacia instituciones burguesas, es decir, instituciones organizadas de manera burocrática (dirigentes y dirigidos), como exigen las relaciones sociales capitalistas para imponer un límite insuperable a dichas instituciones, así como garantizar su mejor regularización.

El leninismo nació de la radicalización de la socialdemocracia en Rusia, a principios del siglo XX, revelando que Lenin no era más que un discípulo radical de Kautsky (Barrot, 2014), combinando ideológicamente la socialdemocracia, que ya contenía influencias positivistas, con algunas particularidades rusas, como el extremismo derivado de la necesidad de superar el zarismo, sin necesariamente poder superar elementos de la cultura zarista de la que se encontraba bajo su hegemonía, como se pudo comprobar en la dictadura del partido bajo el proletariado.

Esta ideología se basa, contrariamente a la tesis fundamental del materialismo histórico dialéctico y de la teoría marxista que sostiene que “la conciencia (de clase) nunca puede ser otra cosa que el ser (de clase) consciente” (Marx y Engels, 1984: 22), en la afirmación de que el proletariado “aún no podía tener conciencia socialdemócrata. Esto sólo podía llegarle desde fuera [...] como resultado natural del desarrollo del pensamiento entre los intelectuales socialistas revolucionarios” (Lenin, 1978: 24-25). De esta manera desarrolló su particular tesis reemplazacionista del proletariado como clase revolucionaria (ideología de la vanguardia revolucionaria), que fue resumida por Trotsky en 1904: “En el esquema de Lenin, el Partido reemplaza a la clase, el Comité Central reemplaza al Partido y el Secretario General (el primero fue Lenin) reemplaza al Comité Central” (*apud* Tragtenberg, 2007: 116).

Un estudio detallado de la ideología leninista y el régimen de acumulación estatal instalado en Rusia revela su carácter burocrático de clase, ya que lo que ocurrió fue la sustitución del “zarismo por el capitalismo de Estado” (Tragtenberg, 2007). Como todo régimen de acumulación, el régimen de acumulación estatal tenía su forma de valorización (explotación del proletariado) expresada por el neotaylorismo (taylorismo rusificado), así como el Estado

corporativo como su forma de Estado, capaz de hacer regular el capitalismo de Estado ruso a través de un régimen totalitario y también tenía su forma de explotación internacional basada en el imperialismo integracionista.

Esta totalidad social fue legitimada por la ideología leninista y su paradigma vanguardista. Dicho esto, fue una experiencia burocrática contrarrevolucionaria que, al bloquear el avance de la lucha proletaria, tomó por asalto el poder del Estado, instaurando el capitalismo de Estado y convirtiéndose en una especie de burguesía burocrática (Viana, 2019).

En la obra *Acerca de la revolución* (2012), Holloway sostiene:

durante la mayor parte del siglo pasado, los esfuerzos para crear un mundo digno de la humanidad se enfocaron en el Estado y en la idea de conquistar el poder estatal. La polémica principal entre reformistas y revolucionarios se centraba en cómo conquistar el poder estatal: para los primeros la vía debía ser parlamentaria; para los segundos, extraparlamentaria. La historia del siglo XX sugiere que la cuestión de cómo ganar el poder estatal no era tan importante, ya que si en algún caso se cumplió el objetivo, no llegaron a realizarse los cambios soñados por los militantes. Ni los gobiernos reformistas ni los gobiernos revolucionarios lograron cambiar el mundo de forma radical (Holloway, 2012: 58).

Por éstas y otras cuestiones que aquí no podemos abordar, Holloway acepta la deformación pseudomarxista, acepta el capitalismo de Estado como gobiernos revolucionarios (algo sin sentido), no sin antes presentarlos como si fueran experiencias inspiradas en el marxismo, parte de una supuesta tradición marxista. Por tanto, se trata de una pseudocrítica al marxismo y a las experiencias “inspiradas en él”, ya que se apropia de su deformación, consciente o no, pero sin demostrar el proceso de deformación y sus desviaciones, presentándola como una tradición marxista, para luego presentar una supuesta crítica a esta tradición de defender la toma del poder estatal, como condición para tal transición al socialismo.

Como señalan algunos estudios contemporáneos, una de las razones de esta confusión entre marxismo y leninismo, por ejemplo, se origina en una interpretación errónea de la defensa que hace Marx de un partido político (Silva, 2021). Semejante interpretación da forma y limita la crítica de Holloway y de algunos de sus intérpretes (Tischler y Vela, 2017).

El origen de los partidos políticos se remonta a la historia de la organización (asociación) del proletariado en la lucha contra la burguesía en el capitalismo, en una época en la que todavía no existían partidos políticos establecidos por ley. Los partidos políticos en el contexto de Marx, no eran más que colectivos políticos autárquicos que luchaban por una causa determinada, en resumen, una postura política a partir de la perspectiva del proletariado revolucionario. Y no tuvo nada que ver con una organización burocrática, como son los partidos políticos, incluso los socialdemócratas y leninistas. Marx, por el contrario, se dio cuenta muy pronto del carácter contrarrevolucionario de las nacientes organizaciones burocráticas, incluidos los partidos socialdemócratas:

Cuando fundamos la Internacional y formulamos en términos claros su grito de batalla: “la liberación de la clase trabajadora será obra de la clase trabajadora misma”. Obviamente no podemos caminar con personas que declaran desde todos los rincones que los trabajadores tienen muy poca educación para poder emanciparse, y que sólo desde arriba pueden ser liberados, por los altos mandos, por los filántropos burgueses y pequenoburgueses. Si el nuevo órgano del partido adopta una actitud que corresponde a las ideas de estos señores, si esa orientación es burguesa y no proletaria, no nos quedará más remedio, por muy lamentable que sea, que declarar abiertamente nuestra oposición y romper la solidaridad del partido, que hasta ahora hemos demostrado como representantes del partido alemán en el extranjero (Marx, 2014: 229).

Y lo más intrigante es que Holloway y sus comentaristas (Tischler y Vela, 2017) demuestran que conocen a los teóricos marxistas

que expresaron las experiencias revolucionarias del movimiento operario europeo en el siglo XX, como Anton Pannekoek (citado por ellos) que, como Marx en 1871, supo extraer aprendizaje fundamental sobre la revolución proletaria:

sólo puede ser realizado por obreros aunque sean propietarios de la producción. El dominio de los obreros sobre los medios de producción significa, ante todo, la organización del trabajo en cada fábrica y empresa por su personal. En lugar del mando del gerente y sus subordinados, toda regulación se elabora mediante la decisión de todo el cuerpo de obreros [...] decide en asamblea todo lo relacionado con el trabajo común (Pannekoek, 2021: 274).

Nuestro análisis indica que la definición de lo que son para Holloway la revolución proletaria, el comunismo y el marxismo depende del carácter selectivo de las obras, incluido el propio Marx, y los autores que menciona, ya que hace una lectura fragmentada de la obra de Marx en su conjunto, en la que aparecen algunas obras y tesis, pero sin conexión con su teoría general y método dialéctico, mientras que otras curiosamente desaparecen, como la que afirma que la emancipación de la clase obrera es obra de la clase obrera misma, que expropia a los expropiadores y destruye el poder estatal (Marx, 1986).

Esta práctica se da en varios otros momentos de la obra de Holloway, quien critica la caricatura como si fuera una crítica de lo auténtico, similar a la supuesta crítica del cientificismo marxista, cuando en realidad su objetivo, en todo momento, es el análisis de Engels:

el clásico alegato del carácter científico del marxismo en la tradición de su corriente principal está en *El socialismo utópico y el socialismo científico de Engels*, que probablemente hizo más que cualquier otro trabajo por definir el “marxismo”. En la tradición marxista la crítica al cientificismo a menudo toma la forma de una crítica a Engels pero, de hecho, la tradición “científica” está mucho más arraigada de lo que esa crítica sugeriría. *Ciertamente*, ésta se encuentra

expresada en algunos escritos del propio Marx (de manera más destacada en el Prefacio de 1859 a su Contribución a la crítica de la economía política) y se desarrolla en la era “clásica” del marxismo con escritores tan diversos como Kautsky, Lenin, Luxemburg y Pannekoek. Aunque es probable que los escritos de Engels tengan relativamente pocos defensores explícitos en la actualidad, la tradición que éste representa continúa proveyendo los supuestos implícitos e incuestionables sobre los que se basa gran parte de la discusión marxista (Holloway, 2003: 178).

El discurso crítico de Holloway sobre el cientificismo de Marx resulta incierto en su propio término (ciertamente) y en la elección de no presentar cómo se desarrolla su supuesto cientificismo en la propia obra de Marx, contentándose con referirse a las críticas de otros autores (Gunn, 1992) sin presentarlas tampoco. ¿Por qué Holloway no los presenta? “*Hic Rhodus, hic salta*”. Esta es una práctica común entre varios “críticos” del marxismo, quienes, para criticarlo, primero necesitan simplificarlo, deformarlo, tomarlo por otros intelectuales y, supuestamente, renovarlo, enriqueciéndolo con “nuevas perspectivas”. La falta de una definición clara de qué es el marxismo facilita su noción generalizadora, pero, al mismo tiempo, confunde a los *espantapájaros con el verdadero campesino* (Braga, 2023).

El análisis de Holloway también está marcado por un conjunto de elementos característicos del paradigma subjetivista e su ideología posestructuralista. Comenzaremos con la presencia de algunos elementos centrales de la contrarrevolución cultural preventiva: el rechazo del conocimiento, el rechazo de la verdad y la totalidad. Para Holloway,

no hay manera de que podamos conocer la realidad, no hay manera de que podamos conocer la totalidad. No podemos adoptar el punto de vista de la totalidad, como Lukács nos pedía que hiciéramos: a lo sumo podemos aspirar a la totalidad. La totalidad no puede ser un punto de vista por la simple razón de que no hay nadie que pueda pararse allí; la

totalidad sólo puede ser una categoría crítica: el flujo social del hacer [...] La única verdad que podemos proclamar es la negación de lo falso. No existe nada fijo a lo que podamos asirnos buscando seguridad: ni la clase, ni Marx, ni la revolución, nada, salvo el movimiento de negación de lo falso (Holloway, 2010: 150-151).

Este pasaje demuestra claramente los impactos del paradigma subjetivista en la forma de pensar de Holloway, que está subyacentemente en sintonía con varias tesis posestructuralistas, como la que “cree que alguien inventó sin ningún propósito la proposición de que es posible explicar algo” (Aróstegui, 2006), que la posibilidad de conocer y explicar la realidad histórico-social no es más que una invención imaginaria, que la convicción sobre una determinada realidad y la forma en que ocurrió suena arrogante, “por otro lado ser difuso, escéptico y ambiguo es, de algún modo, democrático” (Eagleton, 2005: 147).

El mismo malentendido posestructuralista también aparece acerca de la comprensión totalizadora del marxismo, es decir, de una determinada realidad como parte correspondiente de un todo social formado por el modo de producción y sus formas sociales y no una “Filosofía de la vida o Secreto del Universo” que lo explica todo o un lugar donde situarse y comprender mejor la realidad. La totalidad es una categoría del método dialéctico que sirve como recurso heurístico para ayudar a comprender la realidad social en su conjunto, compuesta por varias particularidades que se relacionan con ella de manera específica.

El conjunto de elementos extraídos del mismo pasaje nos lleva a la identificación de otra característica del paradigma subjetivista, también presente en varios otros momentos de la obra de Holloway: su postura anti-intelectualista. Esto deriva de uno de los principales fundamentos de la ideología posestructuralista, que es el rechazo de la verdad, la crítica de toda razón y una sospecha generalizada de la teoría.

Para Holloway sólo existe una verdad, la “negación de lo falso”, sin embargo, en una sociedad clasista concreta, como la ca-

pitalista, ¿qué recursos intelectuales se deben utilizar para saber conscientemente qué es falso? De la misma manera, ¿no sería necesario estar seguro de lo verdadero para impulsar el movimiento de negación de lo falso? ¿Y esto no requiere una forma de pensar alternativa a la forma hegemónica de pensar burguesa?

Es cierto que su análisis es consciente de la negación espontánea de la explotación y opresión diaria de miles de personas en la sociedad moderna, pero pierde de vista la especificidad de la negación y afirmación revolucionaria del proletariado a lo largo de la historia capitalista. Para él, lo más posible en la lucha contra el capitalismo es el movimiento de la negación, es decir, “cambiar el mundo negando lo que existe”. Su límite analítico (el movimiento de la negación) surge en gran medida de su pluralismo metodológico, de este “sincretismo sin espíritu”, que se manifiesta subyacentemente en su forma de pensar, y contribuye a ofuscar la percepción de las dinámicas sociales y de sus productores concretos: las clases sociales.

El marxismo como expresión teórica y política del movimiento revolucionario del proletariado se basa en el principio teórico según el cual la historia del capitalismo expresa una determinada forma de manifestación de la historia de la lucha de clases. Ésta se basa en la lucha social entre la burguesía y el proletariado (clases fundamentales). Otro principio fundamental de la teoría marxista señala que el proletariado, por ser quien es (productor de valor), lleva consigo un potencial revolucionario, es decir, la posibilidad de rechazar esta producción, la posibilidad de la abolición de la sociedad de clases (capitalista) a través de la revolución proletaria, afirmando la autogestión social (Guillerm y Bourdet, 1976).

No hay sociedad capitalista sin la producción de mercancías –pretexto para producir valor– mediante la explotación del proletariado (fabril, agrario, de la construcción civil, etc.) por la burguesía. Esta relación social única del capitalismo existirá mientras estemos en el capitalismo, ya que éste es su fundamento histórico. El gran problema es la dinámica conflictiva que conlleva esa relación social.

Al estar sometido al trabajo alienado (dominación capitalista), el proletariado lo rechaza, niega la relación capitalista, pero no lo

hace inmediatamente de manera revolucionaria. El movimiento negacionista del proletariado sigue una trayectoria difícil y pasa por varias etapas. Nace espontáneamente, resistiendo la explotación y buscando reducirla. Por lo tanto, el proletariado es la clase que lleva consigo un carácter negativo de las relaciones de producción capitalistas, sin embargo, al negar la relación capital (alienación, pobreza, sufrimiento, etc.) se ve espontáneamente coaccionado a afirmar otra relación social en su lugar; al hacerlo, refuerza el movimiento negativo y avanza “afirmando su aspiración de autogestión en el escenario de la historia” (Guillerm y Bourdet, 1976).

En este sentido, no es posible entender las experiencias de revolución social en el capitalismo sin las acciones de su clase revolucionaria, el proletariado. De la misma manera, no ayuda a tener esta percepción abandonando la perspectiva marxista, ya que aquí no se trata de que haya metafísicamente “nada fijo a lo que podamos aferrarnos para tener seguridad” (Holloway, 2003), sino de una tendencia histórica de la lucha de clases entre burguesía y proletariado, que involucra a varias otras clases sociales en su dinámica conflictiva, que fue y puede expresarse teóricamente:

el carácter radical de la teoría de Marx consiste en identificar, de manera concreta, el proceso de constitución, desarrollo y tendencia a la superación del modo de producción capitalista. Lo hace identificando en el proletariado la clase social que, debido a su posición en la división social del trabajo, a sus condiciones materiales de existencia, termina desarrollando intereses opuestos a los de la clase dominante. Esto lleva a una lucha entre estas dos clases. En el proceso de lucha, el proletariado se desarrolla, en una lucha larga y prolongada, con avances y retrocesos. En este desarrollo del proletariado como clase determinada por el capital hacia clase auto-determinada, es decir, de clase en sí a clase para sí misma, ésta es la clave para comprender las luchas políticas llevadas a cabo por esta clase a lo largo de toda la historia de la sociedad capitalista [...] por lo tanto es correcto decir que

el marxismo es una teoría de la revolución, como expresión de los intereses de clase del movimiento operario como clase auto-determinada (Maia, 2021: 120-121).

No obstante, la fluidez de la episteme de Holloway, su falta de convicción teórica y su adhesión a elementos del posestructuralismo le hacen rechazar la perspectiva revolucionaria del proletariado y el marxismo como su expresión teórica: “ni clase, ni Marx, ni revolución, nada”. Al igual que los intelectuales posestructuralistas (subjetivistas), Holloway renunció a la pretensión de explicar cualquier cosa, permitiéndose ser deliciosamente oscuro, cómodamente abstracto y evasivo en sus escritos. Nos atreveríamos a decir que ésta es una fuerte señal de su forma de pensar subyacente.

En el libro *Agrietar el capitalismo* (2011) él afirma que:

la única manera posible de concebir la revolución sea como un proceso intersticial [...] La única manera de pensar en transformar radicalmente el mundo es como una multiplicidad de movimientos intersticiales, partiendo desde lo particular. Es en los intersticios donde encontraremos a la gente común, que son los héroes de este libro [...], en otras palabras, la transformación social no es producido por los activistas, por más importante que pueda ser –o no– el activismo en este proceso. La transformación social es más bien el resultado de la transformación apenas visible de las actividades cotidianas de millones de personas. Debemos buscar más allá del activismo, entonces, para descubrir los millones y millones de rechazos y de otros-haceres, millones y millones de grietas que constituyen la base material del cambio radical posible (Holloway, 2011: 13).

Su análisis percibe la existencia de la lucha de clases, pero desdibuja el horizonte de su posibilidad revolucionaria al reproducir la ideología reemplazante del proletariado de manera posestructuralista y neopopulista, es decir, reemplazando al proletariado revolucionario con “nuevas subjetividades colectivas” (Negri y Guattari, 2017), por las “masas” (Foucault, 1979), por la “multitud” (Hardt y Negri, 2005)

que en Holloway aparece como “nosotros”, la “gente común”, los “verdaderos héroes”, “el grito de negación”, pero no el proletariado.

Al ocultar en sus obras la historia del propio movimiento obrero, los intereses de clase que sus acciones y asociaciones revelaron en diferentes experiencias históricas, su potencial revolucionario expresado en la auto-organización de la lucha y, en consecuencia, en la autogestión de la sociedad. En su conjunto, también se ocultan los distintos intelectuales marxistas, entre ellos Anton Pannekoek, quien expresó en sus obras algunas de estas experiencias revolucionarias y sus lecciones aprendidas. Por ésta y otras razones ya expuestas, las obras de Holloway no presentan una concepción marxista de la revolución social, sino más bien una concepción metafísica.

Otro elemento en particular llama nuestra atención en el paradigma subjetivista y en la obra de Holloway. Se trata del rechazo de la radicalidad que, en la corriente posestructuralista crítica, se presenta como la sustitución del proletariado por un sujeto colectivo metafísico (nuevas subjetividades colectivas, las masas, multitud, etc.). Holloway está significativamente influenciado por esta tendencia cuando piensa en la revolución social, ya que rechaza el proletariado, la revolución proletaria, la teoría marxista, así como una de sus categorías fundamentales (la totalidad).

Publicado en Buenos Aires, Argentina, dos décadas después de la publicación de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002), el trabajo más reciente de Holloway, titulado *Hacia una teoría de la esperanza* (2022), retoma los análisis de la revolución social contemporánea, pero sin presentar cambios importantes en relación con los trabajos ya analizados aquí, como en la política reemplazante del proletariado como clase revolucionaria por una subjetividad colectiva metafísica: el nosotros. Pues, al reemplazar al proletariado con un “nosotros abstracto”, Holloway también reemplaza una concepción marxista de la revolución proletaria por una concepción subjetivista y metafísica de la “revolución”:

el consejo o comuna es un movimiento de autodeterminación: preguntando-escuchando-pensando, así podremos de-

cidir cómo queremos que sea el mundo, no siguiendo los dictados ciegos del dinero y las ganancias. Y, quizás cada vez más importante, es una asunción de nuestra responsabilidad de dar forma al futuro de la vida humana. Si llegamos al punto de la extinción, de nada servirá decir el último día “todo es culpa de los capitalistas y sus estados”. No: será culpa nuestra si no quebrantamos el poder del dinero y quitamos al Estado nuestra responsabilidad por el futuro de la vida humana (Holloway, 2020: 138).

Finalmente, la forma en que Holloway expresa su concepción, mezclando selectivamente algunos elementos aislados del marxismo, con elementos de tendencias posestructuralistas críticas y eclécticas en su análisis de la revolución social, da lugar a otra ideología: el pseudomarxismo subjetivista. Fue con él que Holloway adquirió un lugar de reconocimiento intelectual, proporcionando “otro ladrillo en la pared” de la contrarrevolución cultural preventiva contemporánea.

CONCLUSIONES

El análisis de la producción intelectual de John Holloway (2010, 2011, 2012 y 2022), tratando de comprender y analizar su concepción de revolución social, se realiza dentro de un análisis totalizador de la producción cultural contemporánea, producción que está marcada por la hegemonía del paradigma subjetivista, especialmente, a través de las ideologías posestructuralistas. Y nuestro análisis partió de ciertos supuestos de la teoría marxista contemporánea, expresados a través del marco teórico-metodológico desarrollado por el marxismo autogestionario (Marx, Pannekoek, Tragtenberg, Maia, Viana, Maia y Viana, Braga, etc.).

El proceso de regularización social del régimen de acumulación contemporáneo está marcado por una dura ofensiva del Estado neoliberal en contra de las clases bajas, que va acompañada de

una política cultural, marcada por una contrarrevolución cultural preventiva (Viana, 2019) que compone la ofensiva como un todo interconectado.

En este proceso, un rasgo central, manifiesta en los análisis de Holloway, llamó nuestra atención, es decir, la fuerte influencia del paradigma hegemónico en la contemporaneidad: el paradigma subjetivista. Y la forma en que Holloway busca expresarse hace uso de una forma típica de ese paradigma, o sea, el eclecticismo intelectual. El paradigma subjetivista es el arma más poderosa en esta ofensiva cultural. Su razón intelectual es fundamentalmente combatir el marxismo y su expresión política: la perspectiva del proletariado revolucionario (Braga, 2023).

La década de 1980 estuvo marcada por un fuerte retroceso del marxismo y de supuestas interpretaciones marxistas (socialdemocracia y bolchevismo), especialmente después del colapso del capitalismo de Estado ruso. En este contexto de transición al régimen de acumulación integral, emerge un proceso de renovación cultural:

la renovación hegemónica comienza con la contrarrevolución cultural preventiva llevada a cabo por el posestructuralismo. El posestructuralismo y otras ideologías que surgieron en los años 1970 se fortalecieron y con el establecimiento del régimen de acumulación integral se convirtieron en ideologías hegemónicas, así como en manifestaciones del nuevo paradigma hegemónico, el subjetivismo. Básicamente, la fuerza del posestructuralismo y discursos similares que surgieron a partir de los años 1980 apuntan a la continuación, ahora con mayor fuerza, de la contrarrevolución cultural preventiva. Es a partir de este momento que nombres como Foucault, Derrida, Lyotard, Guattari, Deleuze, Baudrillard, etc., ganan espacio y pronto emergen otras figuras, otras ideologías, que tienen en común el subjetivismo (Viana, 2019: 247).

El posestructuralismo declara una verdadera guerra cultural (Hicks, 2021); guerra a la razón, a la teoría, a la totalidad, a la historicidad, a la radicalidad, etc. En esa guerra identificó y combatió

al verdadero enemigo: el marxismo. A su manera, hizo desaparecer del horizonte perceptible las clases sociales y sus antagonismos, reemplazando al proletariado como clase social revolucionaria por “nuevos sujetos políticos múltiples”. Sus principales consecuencias políticas fueron la despolitización, disfrazada de politización subjetivista.

Innegablemente, la fuerza hegemónica del subjetivismo y sus ideologías posestructuralistas fue y es enorme, salvando a muy pocos intelectuales, especialmente en el ámbito académico, pero no sólo, también ejerció y ejerce su hegemonía en otras instituciones y organizaciones sociales, como partidos, sindicatos, movimientos sociales, etc. Ni siquiera los intelectuales auto-declarados marxistas escaparon de esta gran red ideológica subjetivista, al contrario, a partir de entonces, varios de estos intelectuales o migraron definitivamente al posestructuralismo o comenzaron a mezclar elementos fragmentados del marxismo, con la socialdemocracia, el bolchevismo, el neoliberalismo, etc. (Wright, 2019; Braga, 2023).

John Holloway no fue inmune al subjetivismo, por el contrario, su forma subyacente de pensar sobre la realidad estuvo profundamente moldeada por este paradigma, pues también decretó, a su manera y lenguaje, la muerte del proletariado, de su potencial revolucionario y de la revolución proletaria, que se afirma en la autogestión social como un medio capaz de promover transformaciones sociales concretas.

Su pensamiento no va más allá de la percepción de la negación, no capta la manera en que el proletariado afirma una nueva sociabilidad: la autogestión social. Por tanto, no ofrece un análisis marxista de la revolución en la época contemporánea, sino una concepción metafísica de la revolución social, porque si hay algo que Holloway insiste en defender es que la fuerza del cambio reside en una entidad abstracta, que se contenta con llamarlo “el grito de negación de lo existente”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aróstegui, J. (2006). *A pesquisa histórica*. Bauru, SP: EDUSC.
- Bakhtin, M. (2010). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec.
- Barrot, J. (1977). *O movimento comunista*. Lisboa: & etc.
- Barrot, J. (2014). O “renegado” Kautsky e seu discípulo Lênin. *Revista Marxismo e Autogestão*, 1 (1), jan.-jul.
- Bottomore, T. (1981). *Sociologia política*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Braga, L. (2020). “Experiencias de lucha y lucha cultural en Francia (1968)”. *Revista Conflicto social*, 13(24).
- Braga, L. (2023). “Anticapitalismo ou luta cultural progressista? Uma crítica a Eric Olin Wright”. *Revista Despierta*, 10(14).
- Davis, M. (2006). *Planeta favela*. São Paulo: Boitempo.
- Eagleton, T. (1998). *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Eagleton, T. (2005). *Depois da teoria – um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Fontana, J. (2004). *A história dos homens*. Bauru, SP: EDUSC.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madri: La Piqueta.
- Guillerm, A. y Bourdet, Y. (1976). *Autogestão – uma mudança radical*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Hardt, M. y Negri, A. (2005). *Multidão – guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record.
- Hicks, S. R. C. (2021). *Guerra cultural*. São Paulo: Faro Editorial.
- Holloway, J. (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Herramienta.
- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo – el hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Holloway, J. (2012). *Acerca de la revolución*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Holloway, J. (2022). *Hacia una teoría de la esperanza*. Buenos Aires: Comunizar.
- Jensen, K. (2020). *Que fazer? A resposta proletária*. Goiânia: Edições REDELP.

- Korsch, K. (2008). *Marxismo e filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Lukács, G. (2003). *História e consciência de classe – estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes.
- Liotard, J. F. (2009). *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympo.
- Maia, L. (2020). *As classes sociais em O capital*. Goiânia: Edições Redelp.
- Maia, L. (2021). *Leitura epistêmica de O capital*. Goiânia: Edições Enfrentamento.
- Maia, L. y Viana, N. (2020). “Marxismo e teoria do capitalismo – um universo conceitual em expansão”. *Revista Espaço livre*, 15(10), jul.-dic.
- Marx, K. (1974). *Crítica ao programa de Gotha*. Lisboa: Nunes.
- Marx, K. (1985). *O capital*. Volume 01. São Paulo: Nova Cultural.
- Marx, K. (1985a). *O capital*. Volume 02. São Paulo: Nova Cultural.
- Marx, K. (1986). *A guerra civil na França*. São Paulo: Global.
- Marx, K. (1997). *O 18 Brumário*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Marx, K. (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo.
- Marx, K. (2008). *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*. São Paulo: Expressão Popular.
- Marx, Karl. “O manifesto dos três de Zurique”. *Revista Marxismo e Autogestão*, 01(02).
- Marx, K. y Engels, F. (1984). *A ideologia alemã*. São Paulo: Centauro.
- Marx, K. y Engels F. (1988). *Manifesto do partido comunista*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Negri, A. y Guattari, F. (2017). *As verdades nômade – por novos espaços de liberdade*. São Paulo: Autonomia Literária e Politeia.
- Orio, M. (2020). *O capitalismo no decorrer da história: a sucessão dos regimes de acumulação*. En Almeida, F. M., *O regime de acumulação integral – retratos do capitalismo contemporâneo*. Goiânia: Edições Redelp.
- Pannekoek, A. (2021). *Partidos, sindicatos e conselhos operários*. Goiânia: Edições Enfrentamento.
- Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Editorial Marcial Pons.
- Silva, R. V. (2021). *Marx e os partidos políticos*. En Almeida, M. y Silva, R. V., *Marx – Estado, partidos e sindicatos*. Goiânia: Edições Redelp.
- Tragtenberg, M. (2007). *A revolução russa*. São Paulo: UNESP.

- Verdú, M. del C. (2009). *Represión en democracia – de la “primavera alfonsinista” al “gobierno de los derechos humanos”*. Buenos Aires: Herramienta.
- Viana, N. (2018). *A teoria das classes sociais em Karl Marx*. São Paulo: Chiado.
- Viana, N. (2018a). *O modo de pensar burguês – episteme burguesa e episteme marxista*. Curitiba: Editora CRV.
- Viana, N. (2019). *Hegemonia burguesa e renovações hegemônicas*. Curitiba: Editora CRV.
- Tischler Visquerra, S. & García Vela, A. (2017). “Teoría crítica y nuevas interpretaciones sobre la emancipación”. *Tla-Melaua, Revista de Ciencias Sociales*, 11(42), 186-207. <http://dx.doi.org/10.32399/rtla.11.42.287>
- Wacquant, L. (2008). *As duas faces do gueto*. São Paulo: Boitempo.
- Woodiwiss, M. (2007). *Capitalismo gângster – quem são os verdadeiros agentes do crime organizado*. Rio de Janeiro: Ediouro.
- Wright, E. O. (2019). *Como ser anticapitalista no século XXI?* São Paulo: Boitempo.