

La grieta, la antipolítica y el valor: crítica del trabajo abstracto y del dinero en la obra de John Holloway

The rift, anti-politics and value: critique of abstract labor and money in the writings of John Holloway

Recibido
24 | 06 | 2020

Aceptado
04 | 11 | 2021

Publicado
20 | 12 | 2021

Jaime Ortega

jortega@correo.xoc.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco. México

RESUMEN

En los últimos años la “teoría crítica de la sociedad” recibió un impulso a partir de la obra de John Holloway. Sin embargo, esta actualización de una vertiente conocida ampliamente en el pensamiento social, ha tenido que dialogar y negociar con otras perspectivas. La obra de Holloway se torna motivo de estudio en la medida en que permite pensar conceptos y categorías que modifican el espacio teórico del cual parte, configurando con ello el paso *de una teoría de la sociedad capitalista a una teoría en contra de la sociedad*. En qué medida este propósito se logra y cuáles son las rutas que se recorren, es el tema central de este texto.

Palabras clave: Teoría crítica; Trabajo abstracto; Crítica del valor.

ABSTRACT

In recent years the "critical theory of society" received a boost from the work of John Holloway. However, this update of an aspect widely known in social thought has had to dialogue and negotiate with other perspectives. Holloway's work becomes a subject of study insofar as it allows us to think of concepts and categories that modify the theoretical space from which it starts, thereby configuring the passage from a theory of capitalist society to a theory against society. To what extent this purpose is achieved and what are the routes that are covered, is the central theme of this text.

Key words: Critical theory; Abstract work; Value criticism.

La obra de John Holloway ha sido motivo de intensos debates en las últimas dos décadas. Aunque su producción intelectual arranca desde finales de la década de 1970, fue a partir del compromiso adquirido con el movimiento zapatista cuando su obra alcanzó una mayor circulación y aumentó su capacidad de incidencia dentro de ciertos grupos militantes que lo difundieron profusamente. En México se lo reconoció como teórico marxista desde que comenzó a laborar en la Universidad de Puebla en la década de 1990, posteriormente su empalme con el movimiento zapatista lo catapultó como uno de los teóricos preferidos en el campo de la corriente teórica que gira alrededor del “autonomismo”. Su influencia es perceptible sobre todo en Argentina dentro de colectivos tanto marxistas (como el que levanta la revista *Herramienta*) como en los más eclécticos (el antiguamente llamado “colectivo situaciones”). Aunque hoy su influencia ha disminuido significativamente, el objetivo del texto es realizar un balance parcial de un conjunto de sus aportes.

Este ejercicio es necesario, en la medida en que el teórico de origen irlandés ocupa dos espacios significativos dentro de la tradición teórica de la región. Por un lado, hace parte del entramado de autores que han leído *El Capital* y han destacado de esta obra de Karl Marx un pasaje al que consideran fundamental y a partir del cual despliegan su argumentación. En este sentido, se encuentra en diálogo con autores que han recibido una mayor atención, como lo son, por ejemplo, Bolívar Echeverría o Enrique Dussel. Por el otro, Holloway representa un intento de renovación de la *teoría crítica de la sociedad*, particularmente importante resulta la figura de T.W. Adorno. De este modo, el teórico avencinado en Puebla, expresa una lectura desde América Latina de la llamada Escuela de Francfort.

Si bien todo ello lo mantiene como un teórico que produce *desde* América Latina, su obra dialoga centralmente con autores europeos. Particularmente con algunos que sostienen líneas muy específicas de trabajo, tanto con aquellos que discuten la relación entre la forma social y el Estado, como con los que hacen parte de lo que se denomina el “Open marxism”, corriente centrada en el norte de Europa, del que él mismo es un referente. Llama la atención la nula referencia a la “crítica del valor” sostenida por Robert Kurtz, Ansel Jappe y otros, a pesar de la similitud en planteamientos y conclusiones prácticas. Su diálogo con quienes piensan la realidad latinoamericana es prácticamente inexistente, como lo es también con otros teóricos marxistas de dicha región, que suelen ser omitidos en sus referencias o en el planteamiento de discusiones. Salvo en tiempos recientes en el diálogo con la mexicana Raquel Gutiérrez, sus interlocutores suelen responder a realidades distintas al espacio del impacto de su obra.

Una parte significativa del efecto de su intervención es posible de verificar a través de la revista *Bajo el Volcán*, que se edita en el Centro donde Holloway labora. En ella es posible encontrar traducciones de los trabajos de los teóricos que hacen parte del “Open marxism”, así como las intervenciones de algunos académicos mexicanos cercanos a dicha adscripción (como lo son Sergio Tischler y Fernando Matamoros). Recientemente también se encuentran algunos trabajos en torno a la obra de Holloway.

En las siguientes páginas queremos recorrer una ruta crítica en torno a la obra de irlandés avencinado en México. El camino electo no privilegia lo cronológico, sino lo temático. La enmarcaremos en las coordenadas más amplias del marxismo producido en los últimos años, en donde encontraremos una insistencia en la lectura de Marx de *El Capital*, en una relación tensa con las tradiciones europeas, en una apuesta propia por construir un lenguaje teórico y finalmente en el señalamiento de los puntos ciegos más evidentes en su obra.

La de Holloway es una obra que habilita una forma específica de entender a Marx, cultivada tanto en Alemania, Inglaterra, Irlanda y en otras partes de Europa. Hace parte de una tradición, a la cual nos referiremos abajo y permite la ampliación de ciertos horizontes. Como toda composición, posee necesariamente altibajos, es decir, produce sus propios puntos ciegos. En sus operaciones teóricas alumbra distintas dinámicas que son importantes y oscurece algunos elementos fundamentales. Pretendemos también señalar esos momentos, al menos los que nos parecen más urgentes de ser abordados críticamente.

El conjunto de textos a los que nos referiremos tiene la ventaja de haber circulado profusamente, alguno de ellos es considerado un verdadero *best seller* en el sur del continente, gracias al impacto que tuvo en Argentina tras la crisis de 2001. Tienen, sin embargo, también sus

desventajas: lugares repetidos una y otra vez con pequeñas transformaciones, de las cuales no se hace señalamiento puntual. Ello es lo que nos motiva a elegir una ruta crítica sobre una cronológica.

El trabajo tiene como objetivo central, entonces, el de contribuir al enriquecimiento de las múltiples historias en las que la teoría crítica tiene un lugar destacado. Si alguien se ha tomado en serio que no se trata de hacer una teoría de la sociedad, sino una teoría contra la sociedad, ese es Holloway. Su intervención teórica y política es sumamente relevante. De igual forma, nos muestra cómo entre quienes se encuentran articulados tras las posiciones del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, no hay consenso ni unanimidad, sino una polifonía de voces.

COORDENADAS DE UNA OBRA

El conjunto de elementos teóricos que movilizan la reflexión de Holloway pueden ubicarse a partir del rechazo del marxismo tanto “soviético” como de las principales ramas de la vertiente “occidental” (Anderson 1972). Con ello queremos señalar que el autor irlandés se distancia de las herencias del marxismo italiano, ceñido a su versión historicista y gramsciana, como de los aportes de Louis Althusser y sus numerosos seguidores, con la quizá única excepción de Nicos Poulantzas, que es incorporado críticamente en las reflexiones de nuestro autor. Es bien sabido que hasta los años ochenta, esa versión fue la que predominó en gran parte de Europa Occidental y prácticamente ningún país quedó exento de ambas influencias. Ello además de una particular obsesión de rechazo a la tradición “leninista” (es decir aquella que se desprende del discurso del poder de la URSS) tanto como del propio V.I. Lenin a quien mira como el preludio de la formación y reforzamiento de formas burocráticas o totalitarias.

Por el lado positivo es posible señalar que Holloway avanza por la senda abierta por Gyorgy Lukács, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, estos últimos asociados comúnmente a la así llamada Escuela de Francfort. Sin embargo, con ellos también se insiste en las obras de Ernest Bloch y Alfred Sohn-Rethel, este último quizá el menos conocido y el mejor utilizado en términos de producción teórica por el irlandés. Las otras reconocidas influencias teóricas son las de Toni Negri y Mario Tronti, ambos exponentes del *comunismo por fuera del partido* en Italia y teóricos del “operaismo” y del “obrerismo”. A diferencia de estudios históricos contemporáneos que diferencian entre el primer “obrerismo” y el posterior “autonomismo” en el contexto de la Italia de los años setenta (Tari 2016), en Holloway opera indistintamente la utilización crítica de ambos autores y de ambas nociones.

La irrupción zapatista de 1994 confluyó en su trabajo de una manera doble. Por un lado, se dio énfasis a ciertos temas (el proceso de autonomía, el *hacer por sobre el trabajo*) y por el otro operó un cambio radical en la forma de la escritura. Después de 1994 es notoria la intención de escribir no solo para los especialistas, ampliando el espectro de su audiencia. Se intenta una verdadera pedagogía: irrumpe un tono novedoso que acompaña sus textos y marca el ritmo de sus explicaciones. Emulando la prosa insurgente de Chiapas, pronto sus trabajos se saturan de metáforas e imágenes, se acompañan de bromas y señalamientos irónicos. Una escritura con una intención pedagógica se impone sobre el manejo conceptual. Si bien no renuncia a este, es claro que es un elemento subordinado.

Hemos señalado arriba las principales “fuentes” del marxismo de Holloway. Creemos que algunas suelen ser más perceptibles que otras. El concepto de totalidad acompaña su reflexión cuando anuncia que capital y trabajo no son elementos exteriores, sino que deben ser comprendidos como unidad, claramente en concordancia con el joven Lukács, aunque se separa de él al no otorgar a una figura, como la del proletariado, una centralidad cognoscitiva o política. El concepto de abstracción, fundamental para entender la *forma dinero* y la *forma Estado* son deudas con el alemán Sohn-Rethel. El problema de la identidad y los procesos de identificación provienen de Adorno y es la base de la lectura de *El Capital*. Un muy leve eco (muy oculto y hasta transfigurado) de Althusser proviene de Negri y de su abordaje crítico de Poulantzas, aun cuando se distancia de ellos explícitamente, comparte la comprensión de que la clase *solo existe cuando lucha* o que la escenificación de la lucha de clases no es posterior a los elementos que la conforman. Finalmente,

fetichismo, dinero, forma valor y otros, son parte del arsenal de *El Capital*, entendido no como un texto de “economía” sino como obra que se comprometía con la crítica del conjunto de la civilización burguesa.

Si tuviéramos que periodizar en grandes trazos podríamos señalar que en sus trabajos de la década de 1980 y de los primeros años de la de 1990 Holloway desarrolló conceptos como el de “forma social” o “El Estado como proceso y procesador”, así como en polémica con las escuelas que desplegaban argumentos marxistas sobre el Estado en Alemania y Gran Bretaña. Sobre este último punto Holloway aprovecha, con pretexto de la revisión de los debates sobre la derivación y la autonomía de lo político, para plantear su propia disposición teórica. Desde la década de 1970 es notable la persistencia del concepto de fetichismo y de fetichización, así como el concepto de “forma” para referirse al Estado. La contribución de esta época, sin embargo, aún busca diferenciar la “forma del Estado” (como expresión de relaciones sociales) y el “aparato de Estado”, la “doble dimensión del Estado como relación de dominación capitalista y como aparato” (Holloway 1980:225). Esta diferenciación terminará diluyéndose en su horizonte comprensión, imponiéndose otro ritmo en su reflexión.

Es preciso señalar que en el periodo inicial de su producción, aunque ya emplazados varios de los conceptos más importantes como el ya mencionado de fetichismo, resalta la intencionalidad de captar el Estado como un elemento central en la lucha de clases. Este problema perderá sentido en el último segmento de su obra, pues el Estado aparecerá subordinado a la lógica del dinero y del capital, por tanto, la distinción entre forma y aparato no tendrá ya más sentido. De la misma manera que en esta época el Estado gana presencia, es de señalarse la insistencia en la perspectiva de la lucha cotidiana. Si bien el Estado es captado en su dimensión doble, en tanto relación y aparato, ello no impide que Holloway lo identifique al mismo tiempo como una expresión del capital y como espacio del antagonismo. Lo cotidiano aparece aquí todavía como una lucha al interno de los aparatos estatales, algo que pronto desaparecerá de su argumentación, que girará hacia matices con un contenido más abstracto:

El antagonismo y conflicto que penetran toda la sociedad capitalista están igualmente presentes en el aparato estatal. La resistencia a la opresión inscrita en la forma estatal no es solo externa al aparato estatal, sino que tiene lugar también dentro de él. (Holloway 1980^a: 7)

En este periodo va transitando de la crítica a las centrales figuras de Ralph Miliband y Nicos Poulantzas a la discusión del llamado “debate alemán”, que coloca en el centro las formas de regulación del capital. En el núcleo de su producción de esta época, ya iniciados los años noventa, se encuentra el despliegue sobre la manera en que el “fordismo” en retirada y el emergente “postfordismo” modifican la *forma Estado* y el conjunto del espacio de la lucha de clases. Sus debates con Bob Jessop (Jessop 1994) y Simón Clarke, son apenas una breve muestra de ello (Holloway 1994).

Posteriormente fue avanzando hacia una crítica del dinero, lo que le permitió reformular la noción de Estado y de trabajo. Sobre este último pronto se dará un giro importante al considerar que esta categoría no se encuentra en disputa, pues posee un carácter ontológico, es decir, subsumido por la totalidad del capital. Así, dinero y *trabajo abstracto* serán, a partir de ese momento, inseparables. Holloway aportará entonces a la reivindicación del *poder hacer* sobre el *trabajo abstracto*, pues esta categoría sería plenamente identificada con la historia del capital en su despliegue. Holloway describe la efectiva forma colectiva y cooperativa de la actividad humana, eludiendo las determinaciones a las que se encuentra vinculada la categoría de trabajo que, desde su punto de vista, siempre se encuentra identificada con la totalidad del capital. Es esta la última parte de su producción, de la que hablaremos más adelante con detenimiento.

Aunque los primeros temas por los cuales podemos asediar su obra se centraban en el debate europeo, tras el ascenso del neoliberalismo y la crisis del fordismo propio del “Estado de bienestar”, Holloway anunciaba algunas de las temáticas que después ocuparían el centro de su reflexión: “Nos guste o no, la lucha es lo que constituye la realidad y nosotros somos parte de esa lucha” (Holloway 1994a:156). Recupera entonces nociones en donde lo importante es que el marxismo es no una teoría de la sociedad, sino una *teoría contra la sociedad*, una teoría de la

ruptura (Holloway 2005: 9) que posibilita la ruptura de la relación de capital. Y ello solo es posible si se elimina el dinero, el Estado y el *trabajo abstracto*.

FETICHISMO Y ANTI FETICHISMO

Holloway parte de Marx, particularmente de *El Capital*. Aunque recupera nociones dispersas de la obra previa (un uso muy libre del concepto de alienación, por ejemplo) es a partir del primer tomo y en especial de su primer capítulo donde abreva con fuerza para ejercitar su tarea. Comparte cierta obsesión por el *comienzo de la crítica*, es decir, ese punto nodal a partir del cual se desprende el resto de las categorías. Como otros autores que buscan en ese primer capítulo el secreto en el que se deposita el ejercicio de todo cuestionamiento del orden social. No se trata de una exposición sobre Marx, ni de un intento por aclarar lo que dijo “realmente”. Marx es un motivo de productividad teórica, Holloway inicia con él y sigue su propio rumbo. Comete, como otros autores, sus excesos, como por ejemplo cuando señala que los marxistas “ignoran casi por completo” (Holloway 2010:71) el concepto de fetichismo. Elude los trabajos de sus contemporáneos latinoamericanos como el alemán-costarricense Franz Hinkelammert, el chileno Osvaldo Fernández (Fernández 1982), el ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría (Echeverría 1986), el argentino mexicano Enrique Dussel (Dussel 1985) o el mexicano Carlos Aguirre Rojas (Rojas 1984), por mencionar solo a los más conocidos.

Holloway hace parte de un conjunto de autores latinoamericanos o que desde América Latina se esforzaron por renovar el marxismo y colocarlo a la altura de las nuevas condiciones que emergían tras la crisis del socialismo histórico y del movimiento obrero tradicional. Más allá de las clásicas críticas al marxismo científico o fordista, es preciso señalar lo específico de su aporte. En numerosos textos, busca centrar el principio de la crítica en la apertura de los conceptos. Por “abrir” los conceptos, entiende la captación de la conflictividad que ellos expresan. Para ello recurre al concepto de fetichismo de la mercancía que, como se sabe, corresponde a uno de los apartados que Marx reescribió en repetidas ocasiones. A partir de esta sección Holloway pretende mostrar el camino metodológico por medio del cual los conceptos se “abren”.

De tal manera, en su obra, el fetichismo no es entonces una explicación, sino un proceso que hay que explicar en su devenir, en su dimensión relacional y en su interminable repetición. El fetichismo es entonces y ante todo un constante *proceso de fetichización*. Esta dimensión procesual es clave, pues con ella se despeja cualquier anclaje historicista en donde el fetichismo mercantil o dinerario quedó enclavado en la prehistoria del capital:

Si el fetichismo es entendido como fetichización, la génesis de las formas capitalistas de las relaciones sociales no es solamente de interés histórico. La forma-valor, la forma-dinero, la forma-capital, la forma-Estado, etcétera, no están establecidas de una vez y para siempre en los orígenes del capitalismo. Están más bien constantemente en discusión, constantemente cuestionadas como formas de relaciones sociales, están constantemente siendo establecidas y reestablecidas (o no) mediante la lucha (Holloway 2005: 33)

Abrir la categoría de fetichismo entonces implica mostrar su carácter procesual y relacional: no es un atributo exclusivo de uno u otro objeto, sino una vinculación entre los seres humanos recreada permanente. Despejar con ello cualquier indicio de que el capital en tanto relación social se estableció en un momento histórico ya superado en la línea temporal del progreso, para señalar lo contrario, que su existencia requiere un restablecimiento continuo y que se renuevan las coordenadas que permitieron la emergencia de ese concepto. El otro objetivo de recurrir a esta categoría es el de movilizar las posibilidades de transformación social. Si los fetiches no están establecidos de una vez y para siempre, entonces es posible:

[...] socavar la aparentemente insuperable rigidez de las relaciones sociales bajo el capitalismo mostrando que esas rigideces (el dinero, el Estado, etc.) son meras formas históricamente específicas de relaciones sociales, que son producto del hacer social y que el hacer social puede cambiarlas. (Holloway 2010: 115)

Con todo esto podemos ir arriesgando conclusiones de este aparatado: el concepto de fetiche le es útil a Holloway porque a partir de él puede operar el mecanismo de la “apertura”. Dicha operación consiste en mostrar el flujo, la tensión y el antagonismo que constituye a las categorías. Siguiendo a Marx, capta que el fetiche no está dispuesto para que los seres humanos lo admiren sino que es un *proceso de fetichización* constante a lo largo del tiempo en el que el vínculo social se recrea permanentemente, creando en el devenir nuevas formas de dicho proceso. Ya el solo hecho de dimensionar y distinguir el fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital nos habla de ello: aunque los tres son momentos distintos, su dimensión procesual es lo que los constituye como unidad. Holloway va más allá de esto y plantea que su *apertura* implica reconocer que estos son resultados de la actividad humana y que por tanto se ubican en la historia. Los seres humanos vivimos en el capital y reproducimos ese proceso de fetichización todo el tiempo, aunque de formas diversas. Lo más importante, sin embargo, es que también vivimos en contra (o más allá) del capital y por lo tanto podemos acceder a otro proceso: el de des-fetichización. Arriba así a la conclusión de que los elementos “seguros” o “invariables” como el Estado, el dinero o el poder “se revelan ahora como campos de batalla desgarradores, sangrientos.” (Holloway 2019: 127)

Si en ellos se juegan campos de batalla, es justamente porque lo que opera en el proceso de fetichización es un doble juego entre la negación y la identificación. El origen del poder (en algunos segmentos de su obra es el *trabajo*, en los últimos el *hacer*), es negado (por el capital que lo subsume) e identificado como un elemento más de éste (el *trabajo abstracto*). En la parte inicial de su obra, Holloway no realiza una distinción tan tajante de la categoría de trabajo y las del *trabajo abstracto* y el *hacer*, esto aparecerá en el último segmento de su obra en donde el primer elemento será identificado plenamente con la determinación del capital, en tanto que el segundo será el elemento que escape a ese condicionamiento. Es posible señalar que el *trabajo abstracto* ocuparía el lugar del concepto de proceso de valorización que Marx desarrolla en el capítulo quinto de *El Capital*, en tanto que el *hacer* correspondería con el de proceso de trabajo en ese mismo lugar. La diferencia y motivo por el cual Holloway no recurre a esas figuras es que engarza con más discusiones, como las que atañen al Estado, el dinero y el fetiche. Lo importante a considerar es que el fetiche es la negación de lo humano y su transformación constante, pues es identificado con un poder que se le impone a él, así mismo su transformación constante, pues el *hacer* es identificado con un poder que se le impone. Así, el fetichismo es producto del *trabajo abstracto*, es decir, del dominio, control y gestión sobre el *hacer* por parte del poder del dinero y más tarde también del Estado. Expresado ya en lenguaje anclado en la discursividad zapatista, nos dice: “El poder de los sin poder está constituido por aquello que los (nos) hace humanos, es decir, el trabajo. El poder de los sin poder es la dependencia de los todopoderosos respecto de los sin poder”. (Holloway 2005:36)

Las formas sociales expresadas por distintas categorías están siempre constituyéndose en una lucha entre el fetichizar y des-fetichizar. La fetichización se logra a partir de un ejercicio interminable de clasificación social, es decir, cuando osifica. La comprensión del fetichismo le sirve para deslindarse del marxismo fordista, que sería aquel que da por constituidas las categorías de capital y trabajo como antagónicas. En esa forma de marxismo la clasificación social opera sin cortapisas ni contradicciones, como lugares asignados previamente por algún gendarme y no como procesos que albergan tendencias y contra tendencias. Para desbaratar dicho entramado, tan potente entre la militancia política de izquierda del siglo XX, se sirve de la categoría de clase a la que apuesta por “abrir”. Si esta tiene algún sentido, es porque en ella se juega lo más radical del proceso de fetichización: la constitución de clase en cuanto tal. Por eso escribe: “La lucha de clases no tiene lugar dentro las formas constituidas en las relaciones sociales capitalistas; por el contrario, la constitución de aquellas es en sí misma lucha de clases” (Holloway 2005:79). Así, fetichizar no es solo establecer registros de poder y contra poder, es también identificar y clasificar, segmentar, separar y nombrar. La identificación permite fijar, medir, calcular y controlar. La clasificación opera en el mismo sentido, pues de lo que se trata es de segmentar a partir del lugar que se ocupe en la reproducción del capital.

Repasemos: la operación de Holloway consiste entonces en “abrir” las categorías, es decir, encontrar en ellas los conflictos que expresan las formas sociales. Del proceso de fetichizar, puede pasar al de clase como los principales motivos del marxismo para enfrentar el proceso de clasificación y segmentación. El resultado es claro entonces, la constitución permanente del capital -su cualidad en tanto proceso- es también la posibilidad de su fragmentación y dislocación. O, en la metáfora que usa desde el año 1994, se trata de localizar “las grietas que aparecieron en la dominación capitalista”. Podemos decir que el conjunto de su obra a partir de ese momento se ubica como la realización de esa consigna surgida del impacto global de la insubordinación indígena zapatista y más tarde de la crisis argentina. Se trata de ubicar los momentos de flujo social, en donde entra en crisis el *trabajo abstracto*, habilitando una desfetichización que coloca en primer plano el *hacer*.

A diferencia de los teóricos de la “crítica del valor”, quienes ejercen una crítica equivalente del “trabajo abstracto”, para Holloway sí es posible aportar respuestas plausibles en la práctica política, aún sean estas denominadas como “anti políticas”. Es por ello que gran parte de su iniciativa política después de 2001 abrió el paso al “anti-poder”. Este era la recuperación de la centralidad de la actividad humana (con la categoría *trabajo* primero, después con el *hacer*) más allá y contra el capital. Ya veremos más adelante cómo fue afinando conceptualmente algunos elementos, hasta su crítica del trabajo abstracto.

LA CRÍTICA AL DINERO Y AL TRABAJO ABSTRACTO

Existen dos variables fundamentales para comprender la “crítica del valor” realizada por Holloway. La primera es el abordaje de la categoría de *trabajo abstracto* a partir del *poder-hacer*; la segunda es la crítica del dinero. En lo que sigue expondremos ambas posibilidades, que resultan cruciales para poder entender su relación con corrientes contemporáneas o incluso para plantearla como una visión de la “crítica del valor”.

Como hemos dicho antes, Holloway aporta una manera original de realizar un examen de la sociedad moderna. Al igual que autores marxistas muy reconocidos, como Dussel o Echeverría en su obra se lee *El Capital para teorizar una (anti) política*. Ello se realiza sobre la base de la configuración de un concepto que ordena el resto de las categorías, es decir, que es la base sobre la cual se deriva un entramado categorial. En el caso del irlandés-mexicano se trata del de *trabajo abstracto*. A diferencia de su producción de las décadas de 1970 y 1980, donde el *trabajo* era el núcleo de rebelión contra el dominio del capital, en los noventa y lo que va del siglo XXI será el *poder-hacer* el que permita la distinción con respecto al *trabajo abstracto*. Dicha distinción es clave para ejercitar el juicio a la totalidad de la civilización capitalista.

El cambio que operó en la obra de Holloway fue el de pasar del concepto de *trabajo* en general a su especificidad capitalista. La dificultad de disputar una noción tan extendida como la de trabajo le obligó a deslindar identidades y diferencias: no había nada que recoger ni reivindicar de la noción de trabajo, tan extendida y tan defendida por ciertos marxismos. Con claridad es a partir de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* que esta operación teórica comienza a ser una realidad más palpable.

Es a partir de ese momento -que coincide con el entusiasmo entre sectores politizados tras la crisis argentina de 2001- que Holloway recurre con mayor firmeza al concepto de *poder-hacer*: “El hacer humano implica proyección más allá y, por lo tanto, unidad de teoría y práctica” (Holloway 2010: 46). Poco a poco va señalando las ventajas de esta concepción: “El hacer del arquitecto o del maestro albañil no es negativo solo en su resultado, sino en la totalidad del proceso: comienza y finaliza con la negación de lo que existe” (Holloway 2010: 46). El *hacer*, antes que el ser o el hablar, escribe, porque es, ante todo, movimiento y negatividad. El *hacer* es la garantía para eludir el proceso de identificación y de fijación y por tanto, la grieta al fetichismo.

No se trata, por supuesto, de un *hacer* individual. Holloway es muy cauto con deslindar esta posición. Es, ante todo, el “flujo social del hacer”: “la condición previa de mi hacer es el hacer (o

el haber hecho) de los otros, en el que el hacer de los otros proporciona los medios de mi hacer. El hacer es inherentemente plural, colectivo, coral, comunal” (Holloway 2010: 49). El hacer es siempre un *poder-hacer* de la comunidad y cuya expresión siempre es, necesariamente, colectiva, esta versión corresponde con la narrativa marxista de *El Capital*, en donde la cooperación humana es una fuerza productiva, fetichizada en el proceso de organización del trabajo como fuerza productiva del capital. El relato tejido por Marx en la sección primera de *El Capital* no es otra cosa que esta dimensión, que parece cristalizada como trabajo concreto o valor de uso. El *poder hacer* es el flujo social que construye la riqueza.

Para Holloway *el poder hacer* se fractura, es esto lo que Marx denomina el proceso de valorización del valor. El fetichismo actúa aquí presentando un conjunto impersonal y automático. Por el contrario: “El hacer como proyección-más-allá se rompe cuando algunas personas se apropian de la proyección-más-allá del hacer (de la concepción y comandan a otras para que ejecute lo que ellas han concebido)” (Holloway 2010: 51). Holloway traduce el entramado categorial de *El Capital* de Marx a una fórmula que le sirve para articular el conjunto de la crítica: *el poder hacer* es fracturado por *el poder-sobre*.

Así: “el ejercicio del *poder-sobre* es separación. El ejercicio del poder-sobre separa la concepción de la ejecución, lo hecho del hacer el hacer de una persona del de la otra, el sujeto del objeto” (Holloway 2010: 53). El flujo social se fragmenta: unos piensan y otros actúan, algunos acaparan lo hecho por otros; surge así, el poder despótico del capital. El proceso, la totalidad de él, es fragmentada y diseccionada, aparece el orden, la disciplina, la contabilización del trabajo. El *poder sobre* se apropia de las capacidades, de lo colectivo y de la pluralidad del hacer. No es otra cosa que el proceso de subsunción formal y luego real, que Marx explica en *El Capital*, pero en un intento de configurar dichas categorías a nuestro tiempo. Podemos sugerir que, partiendo del capítulo primero de *El Capital*, Holloway elabora una noción de *poder-hacer*, en tanto que el flujo social del hacer correspondería a una lectura que desfetichiza el proceso de la cooperación subsumido por los instrumentos y técnicas dispuestos por el capital de una manera despótica.

Holloway asume el discurso crítico de Marx y lo potencializa. Sin embargo, no deja de ser deudor de esta tradición. Reconoce el eje central del problema: “El sujeto es el valor. El sujeto es el capital, el valor acumulado” (Holloway 2010: 59) dice, sabiendo que esta figura sigue siendo abstracta, poco material. Si el capitalismo ha triunfado es por su capacidad de abstracción de una dominación cada vez más desmaterializada. Cierra su argumento señalando que se trata del “valor en la forma de su equivalente universal y visible, el dinero” (Holloway 2010: 59). No es casual que sea el dinero el punto de quiebre para realizar la crítica, pues es la forma corpórea en que el *poder-sobre* se presenta sobre el *poder hacer*. El dinero rompe el flujo social, captura la subjetividad del *poder hacer* y se presenta como poder de comando sobre sus cristalizaciones pasadas y también futuras.

La crítica del dinero es uno de los principales elementos para tejer la argumentación, Holloway establece que es a partir de la separación del productor de sus medios de trabajo las relaciones sociales se monetizan:

Es a partir de este mecanismo que el dinero se establece como el medio dominante de la cohesión social [...] la siempre creciente penetración del dinero en la vida de la gente se logró mediante una conquista sangrienta y la violenta destrucción de las formas previamente establecidas de vínculos sociales. (Holloway 2015^a: 33)

En el argumento de Holloway la comprensión de este elemento es el punto crucial para entender las dimensiones políticas: existen las opciones políticas que buscan restringir la capacidad soberana del dinero y aquellas que buscan romper definitivamente con su dominio.

Así, argumenta que, si bien estos intentos son importantes, ello no deja de ser sino el preludeo para una nueva ofensiva: “el reino del dinero no se destruyó: el capital fue forzado a retirarse y reagruparse, pero no perdió su dominio” (Holloway 2015: 43). Según el autor irlandés avocinado en Puebla, tres motivos hicieron fracasar las perspectivas de control de la soberanía del dinero y la posibilidad de ofensiva. Uno es el propio dinero y su centralidad en el vínculo de la

sociedad, la otra es el Estado, finalmente la persistencia del trabajo asalariado como forma del trabajo *abstracto*.

El anudamiento de estos tres elementos sin embargo sigue teniendo en su corazón en el papel del dinero:

Aunada con el Estado y el dinero como formas de relaciones sociales capitalistas está tercera y más importantes de todas las limitaciones: el trabajo. El dinero como vínculo social moldea lo que ata, transforma la actividad humana en trabajo, en una actividad ajena, alienante, determinada no por nosotros, individual o colectivamente, sino por el impulso incesante y sin sentido del dinero para expandirse. (Holloway 2015^a: 45)

Podríamos señalar entonces que el *trabajo abstracto* es la forma que se identifica en correspondencia con la existencia del Estado y del dinero. Esta triada se acompaña en plenitud y concordancia, cada una presupone a la otra. Por eso las experiencias revolucionarias que buscaron controlar el dinero desde el poder del Estado se vieron condenadas a reproducir la forma del *trabajo abstracto*. Al no cuestionar dicha forma, terminaron por reproducirla junto con sus acompañantes. El dinero, al continuar existiendo junto a la forma ya dicha del trabajo, permitió la posibilidad de reagrupar fuerzas, aquellas que terminarían pulverizando el “estado social” soviético o socialdemócrata a partir de las privatizaciones. En el mundo capitalista esas fuerzas siguieron actuando durante el siglo XX a pesar de la existencia del “Estado de bienestar”, labrando en su interior una nueva forma, también abstracta pero cada vez más potente: la que se ancla en el crédito, motivo y motor de las reestructuraciones capitalistas que rompieron, finalmente, la forma benefactora del Estado. (Bonefeld y Holloway 1995)

Esto es lo que nos permite entender el aporte de Holloway con respecto a la crítica del *trabajo abstracto*. El momento previo es la crítica del dinero. El texto titulado “La primera frase de *El Capital* comienza con la riqueza, no con la mercancía” (Holloway 2015a) permite entender el cambio que opera en la teorización de Holloway, en donde no es ya más el *trabajo* el elemento que opera negativamente contra el capital. Siguiendo la argumentación de Marx, detecta que la negatividad se encuentra en otro lugar: en el hacer. Citando y analizando el primer párrafo de *El Capital*, escribe:

La sentencia de muerte del capitalismo -que se menciona de modo explícita después de unas setecientas páginas- ya puede oírse en esta primera frase. Desde el punto de vista del capital la expresión *aparece como* es amenazante. ¿Qué significa este aparece como?, gritan los capitalistas, afirmando que la riqueza es el dinero y la mercancía, y punto. [...] Eso que está más allá de su control, es lo que está latente; la riqueza que no *aparece como*, que no se encuentra en o que no está contenida por completo en la forma mercancía: esa es la amenaza. Está claro que en esta primera frase no hay una teoría de la crisis completamente elaborada, pero sí nos señala una determinada dirección, una tendencia de la crisis que se deriva de lo que no aparece, que nos indica el punto de partida desde donde podemos pronunciar las palabras *aparece como*. La riqueza de la creatividad humana es la crisis de su propia contención: esa riqueza que desborda de su contención, se niega a ser contenida y empuja más allá de los límites hacia otra forma de cooperación humana, hacia la libre asociación de creadores. (Holloway 2015a: 67-68)

Como puede observarse, la de Holloway es una obra que avanza por senderos muy similares a la “crítica del valor” en su versión standard, representada primero por Robert Kurz o Anselm Jappe, en nuestros días. Se distancia en la dimensión de la conclusión (anti) política, aunque comparte con ella muchos de sus presupuestos y conclusiones. En lo que sigue buscaremos desentrañar algunos de los puntos ciegos que su teorización produce, así como un cierto tono de soberbia por parte de la anti-política.

LOS PUNTOS CIEGOS Y EXCESO ANTIPOLÍTICO

Como hemos dicho arriba, toda teoría crea sus propios puntos ciegos. Aunque los emplazamientos conceptuales permiten una crítica radical del orden existente, haciendo parte con ello de la tradición de la “teoría crítica de la sociedad” y de los intentos fallidos de la revolución, existen algunos elementos que podemos anclar claramente como déficits de teorización. Señalaremos tres que consideramos principales: a) una incapacidad de tejer la importancia de la historia en clave no eurocéntrica; b) la crítica de la colonialidad del poder; c) una falencia en el momento de considerar el Estado más allá del capital (privilegio de la identificación) y todo ello con un dejo de soberbia en la escritura de la (anti) política propuesta.

Comencemos por la primera: en Holloway no actúa una consideración de las distinciones centro-periferia, ni tampoco una consideración sobre la especificidad de las historias locales. Ello pesa en sus evaluaciones específicas sobre lo que ocurrió en Rusia o en Alemania en la época de la guerra fría o en tiempos recientes lo que ocurre en Grecia o México. Curiosamente, en el ámbito de la historia, no apela a procesos de des-identificación; sino que asume la plena universalidad del capital: proceso de totalización que discurre sin contra-tiempos ni contra-tendencias. Esta concepción universalista de la historia había sido criticada tempranamente por teóricos como Galvano della Volpe y después claramente en *Para Leer El Capital* de Althusser. Ambos intentaron despejarse de la versión teleológica de la historia que se labraba en la lectura de Marx heredada por Lukács y otros “hegelianos”. Como otros autores, para estos últimos, lo importante es el resultado del proceso global el que se impone sobre los elementos particulares, los cuales carecen de autonomía. Una concepción plural del tiempo histórico permitirá ver los avatares del proceso de universalización del capital que Holloway da por completos, asumiendo la totalización plena, algo en lo que José Gandarilla (2012) ha insistido al momento de aproximarse críticamente a esta corriente.

Respecto del segundo punto ciego, hay que precisar que en tiempos recientes la académica argentina Ana Dinerstein ha marcado la ruta que permitiría al “Open marxism” -corriente en la que ha participado- entablar un diálogo con la obra de algunos pensadores del llamado giro descolonizador y que en gran medida son posibles si se considera una noción más plural del tiempo histórico. En el argumento de los teóricos de dicha corriente la clasificación étnica juega solamente con otras y no destaca ni sobre-determina al conjunto. Es decir, la dimensión del trabajo abstracto se antepone sobre otras, sin mediación ni distinción. Es como si el *trabajo abstracto* en la forma de su dominio fuera indistinto, para la propia estrategia política, pero también para la consideración de las contradicciones que suelen estallar en las coordenadas mundiales. Para Holloway la “lucha de clases” acontece con o sin dimensión colonial, ella carece de sentido ante el proceso universal de subsunción del trabajo por el capital. Es este un punto ciego sobre el que Aníbal Quijano ha llamado la atención y al que han seguido trabajos como los de Enrique Dussel. Incluso, quizá sin proponérselo ni adscribir a esta forma de crítica teórica, Bolívar Echeverría ha aportado con el concepto de *blanquitud* como una manera de referirse a esta dimensión que acarrea la imposición del valor. Podríamos señalar que el dominio del trabajo abstracto acontece sobre un crisol multi dimensional de grupos etnizados y/o racializados y que dichos procesos se vuelven necesarios para clasificar a la fuerza de trabajo.

Así, la dimensión colonial no necesariamente es complementaria o aledaña a la forma del dominio del trabajo abstracto. Dicha dimensión ha creado su propio proceso de fetichización, una modalidad específica de dominación en la que incluso la cuestión salarial adquiere un tono de blanqueamiento, como ha señalado Quijano. Ello además porque la conformación histórica del capital mantuvo una dimensión de violencia tanto constitutiva como diferenciada: para la existencia del trabajo abstracto (es decir, en su forma concreta el trabajo asalariado libre) fueron necesarias formas de subordinación en la periferia antes no conocidas.

Finalmente, el tema de la identificación entre Estado y capital, operación teórica que ganó terreno en la escritura de Holloway, quien dejó de entender la especificidad del funcionamiento de cada uno de estos elementos e incluso borró la distinción entre forma y aparato al seno del Estado, tan presente en sus primeros escritos. Lo que se impone en su “crítica del valor”, es decir, en la

conceptualización de la dominación como imposición del trabajo abstracto, es la plena identificación entre Estado y capital:

Pensar la socialización explícita del hacer en términos del Estado es un sinsentido. Surge claramente de la historia de los llamados “estados socialistas” que el resultado de identificar la socialidad con el Estado fue separar a los hacedores en esos países de la socialidad global del hacer, con consecuencias desastrosas en términos de empobrecimiento intelectual y material. (Holloway 2004: 285)

Este párrafo muestra con claridad la ya señala homogenización del tiempo histórico, sometido a juicio dado el resultado global. La existencia de intentos de transformación social no son considerados en su complejidad sino reducidos a un movimiento de identidad entre el capital y del Estado. Esto fue lo que llevó a Holloway a señalar que había “muchos Estado y un solo capital”, haciendo caso omiso de las dimensiones histórico-concretas de las sociedades, de la conquista de derechos y mecanismos de regulación que aparecieron en la geografía mundial (al menos durante el siglo XX).

Todo ello en realidad hace parte de un *exceso* en la escritura de la (anti) política propuesta por Holloway. Es cierto que, recientemente, intentó salir de la (anti) política para dar paso a un proceso de organización que denominó “comunizar” (Holloway 2015a: 95), antes que de generar aparatos de gestión del poder y ante todo de un constante preguntarse cómo escapar a la mercantilización de los mundos de la vida. Todo ello se ve empañado por una escritura que enjuicia cualquier intento que no avance por ese camino, al que no considera uno entre muchos posibles, sino el único. Esto es muy claro, por ejemplo, en la introducción que hace al libro de Richard Gunn: *Lo que ud siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar* (2015b). Un ejemplo de cómo el pensamiento crítico no escapa a la absolutización de sus conclusiones.

El prólogo exalta la figura de Hegel -en sintonía con las propuestas de su amigo Gunn- en tanto que teórico del momento revolucionario y de la libertad colectiva. No deja de escapar a la lectura la sorpresa del paragón que Holloway traza entre él mismo con el filósofo de Jena. Si Hegel escribió la *Fenomenología del espíritu* cuando “el brillo de la Revolución Francesa todavía iluminaba los cielos” (Holloway, 2015b:19) el irlandés sería el teórico que iluminaría las experiencias de los pueblos que en América Latina desafiaron la política neoliberal. Él habría dicho que el entusiasmo por Evo Morales, por ejemplo, era injustificado y años después nos recuerda con un “se los dije”:

Hegel mira y Bolivia y dice “El levantamiento de 2000-2005 fue maravilloso, maravillosa también la caída del antiguo régimen. Pero ¿qué podemos decir del gobierno de Evo Morales?” y lo que contesta no es maravilloso [...] Lo que responde es profundamente inquietante y desafiante: “Morales, como Napoleón, es lo que sucede cuando uno trata de institucionalizar el reconocimiento mutuo”. (Holloway 2015b: 10)

El reconocimiento del aporte de Holloway no impide notar esta simplificación, en donde procesos políticos que no avanzan por los senderos trazados por nadie, sino que exploran posibilidades de acuerdo a sus capacidades, rondan por veredas desconocidas. La “crítica del valor” a partir de la categoría de *trabajo abstracto* que Holloway emprende resulta muy útil. Sus puntos ciegos no eluden este hecho. Sin embargo, es en la dimensión práctica de su (anti) política en donde muestra su flaqueza.

REFERENCIAS

1. Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI. 1976.
2. Bonfeld, Werner y John Holloway. “Dinero y lucha de clases”. En *Globalización y Estados-nación: el monetarismo en la crisis actual*. Buenos Aires: Tierra de Fuego. 1975
3. Dussel, Enrique. *La producción teórica de Marx*. México: Siglo XXI. 1985.
4. Echeverría, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*. México: Era. 1986.
5. Fernández, Osvaldo. *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital*. España: Literatura Americana Reunida. 1982.
6. Gandarilla, José. *Asedios a la totalidad*. España: Antrophos. 2012
7. Holloway, John. (1980). Debates marxistas sobre el Estado en Alemania Occidental y en la Gran Bretaña. *Críticas de la economía política: edición latinoamericana* 16/17:223-250. 1980.
8. Holloway, John. “El Estado y la lucha cotidiana”. *Cuadernos Políticos* (24): 7-27.1980.
9. Holloway, John. “La rosa roja de Nissan”. En Werner B. & Holloway. J. (coord), *¿Un nuevo Estado? debate sobre la reestructuración del Estado y el Capital*. México: Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública-Fontamara. 1994.
10. Holloway, John. “El capital es lucha de clases (los osos no son cariñosos)” En W. Bonfeld, & J. H., *¿Un nuevo Estado? Debates sobre la reestructuración del Estado y el capital*. México: Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración-Fontamara.1994.
11. Holloway, John. “Revuelta o revolución o ¡Lárgate capital!”. En W. Bonfeld, & S. Tischler, *A 100 años del ¿Qué hacer?*, Buenos Aires: Herramienta. 2003.
12. Holloway, John. “Clase y clasificación”. En Holloway, J. (comp.), *Clase=lucha*. Buenos Aires: BUAP-Herramienta. 2004.
13. Holloway, John. “Del grito de rechazo al grito del poder: la centralidad del trabajo”. En *Marxismo abierto: una visión europea y latinoamericana*. Puebla: BUAP-Herramienta. 2005.
14. Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. México: Bajo Tierra. 2010.
15. Holloway, John. *Contra el dinero: acerca de perversa relación social que lo genera*. Buenos Aires: Herramienta-Buap. 2015a.
16. Holloway, John. “Hegel, filósofo de la rebelión”. En R. Gunn, *Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar*. Buenos Aires-Puebla: Herramienta. 2015b.
17. Jessop, Bob. “Osos polares y lucha de clases: mucho menos que una autocrítica”. En W. Bonfeld, & J. H., *¿Un nuevo Estado? debate sobre la reestructuración del Estado y el capital*. México: Colegio Nacional de Ciencias Políticas y Administración Pública-Fontamara. 1994.
18. Rojas, Carlos Antonio. *El problema del fetichismo en El Capital*. México: Instituto de Investigaciones Sociales. 1984.
19. Tarí, Marcello. *Un comunismo más fuerte que la metrópoli. La autonomía italiana en la década de 1970*. Madrid: Traficantes de Sueños. 2016.