

JOHN HOLLOWAY, MUDAR O MUNDO SEM TOMAR O PODER – O SIGNIFICADO DA REVOLUÇÃO HOJE

Isabel Loureiro*

*Mudar o mundo sem tomar o poder – o significado da revolução hoje:*¹ com este título provocativo, o cientista político John Holloway escreve um ensaio polêmico e instigante cujo objetivo é formular uma “teoria da vulnerabilidade” de *O capital*² e que aparentemente acaba como começou – sem respostas. Mas é justamente nesse corajoso convite à reflexão que reside o interesse do livro em pauta, o qual chega ao Brasil num momento mais do que oportuno. A esquerda socialista, em ruptura com o governo Lula, e ainda apegada à idéia de “traição”, tem muito a aprender com as reflexões aqui desenvolvidas. Numa hora de certezas perdidas, questões radicais e incômodas que nos levem a repensar nossa prática são sempre bem-vindas. E os militantes dos movimentos de resistência à globalização neoliberal reunidos pela última vez no Fórum Social Mundial em Mumbai na Índia também podem encontrar aqui um apoio teórico para pensar de modo mais coerente as suas lutas.

Logo de início o livro surpreende pelo estilo pouco convencional, muito diferente do que se encontra habitualmente numa obra de teoria social. Com isso fala de perto aos jovens, a força propulsora dos atuais movimentos de resistência, e também a um público distante do jargão acadêmico.

O autor parte do mais imediato, do grito de repúdio contra o existente, que é ao mesmo tempo um grito de esperança de um mundo melhor; parte

daquilo que está próximo de todos nós, da indignação, da recusa a aceitar a injustiça, a desigualdade e a exploração – “uma recusa a aceitar o inaceitável” –,³ para lentamente, e sob vários ângulos, desconstruir a aparente realidade monolítica que nos cerca. Ele mostra assim, do ponto de vista teórico e prático, que o lema “um outro mundo é possível” tem fortes raízes fincadas no presente. O sonho é possível, a esperança faz sentido; estamos perdidos, mas há saída – é o que todos nós confusamente sentimos. A esses que têm o “sentimento de que a humanidade ainda não é”⁴ dirigem-se essas reflexões que nos ajudam a seguir por nossa própria conta e risco o caminho da resistência. Contra o cinismo e a amargura dos que odeiam o mundo, mas não acreditam na possibilidade de mudá-lo, esse livro tem como objetivo fortalecer o pensamento negativo, mostrando que na tensão entre o que existe e o que pode ser (o que exclui qualquer garantia de um final feliz) repousa a esperança de transformação.

Para tanto, é preciso empreender uma crítica teórica do pensamento de esquerda, tanto mais necessária já que as revoluções do século XX fracassaram em mudar o mundo. Segundo Holloway há duas razões para isso: 1) a esquerda acreditou que poderia mudar o mundo por meio da conquista do Estado; 2) abandonou o conceito de fetichismo.

Na perspectiva do autor, o equívoco básico da esquerda no século XX foi pensar que se podia mudar o mundo chegando ao poder, quer por eleições, quer por revoluções. A desilusão com a

* Professora de filosofia política da Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp. Presidente do Instituto Rosa Luxemburg.

“velha esquerda” dos partidos de massas ou dos partidos de quadros foi consequência dessa estratégia que se dividia em duas etapas: primeiro chega-se ao poder de Estado, depois transforma-se o mundo. Mas o que se viu no decorrer do século XX foram partidos de esquerda que, uma vez no poder, se limitaram pragmaticamente à primeira etapa, o que levou à idéia de “traição”.

Holloway quer escapar dessa armadilha, mostrando que é necessária uma mudança de ponto de vista: o foco deixa de ser o poder de Estado e passa a ser as lutas de resistência ao capital espalhadas pelo mundo. “Em lugar de apelar para tantas traições em busca de uma explicação, talvez necessitemos rever a idéia de que a sociedade pode ser mudada por meio da conquista do poder de Estado.”⁵

Tanto a experiência histórica, quanto a “reflexão teórica sobre a natureza do Estado”⁶ ensinam que é possível mudar o mundo sem tomar o poder. No que se refere à primeira, Holloway pensa nos zapatistas, que criaram um “espaço de antipoder”, mas também nos movimentos de resistência ao neoliberalismo, como campanhas de variados tipos, projetos comunitários autônomos, movimentos sociais, mobilizações muitas vezes de caráter anticapitalista (mas não sempre), ONGs que deram visibilidade ao que ele chama de “movimento antipoder”.

No que se refere à natureza do Estado, Holloway faz uma análise do poder nos seguintes termos. Poder significa capacidade de fazer, poder-fazer (*potentia*). Nessa perspectiva, trata-se de analisar o fazer humano em sentido amplo (que não se reduz a trabalho, porque este deixou de ter a conotação de atividade criativa e passou a estar sujeito às regras de *O capital*), entendido como processo de negação do que está dado, ou seja, como movimento, como fazer criativo e coletivo. Isso por sua vez implica reconhecer o outro como igual, visto que é um sujeito que faz assim como eu. Mas esse poder-fazer se fragmenta quando uns concebem e não executam, e quando outros executam o que lhes é ordenado fazer. O poder-fazer se transforma então em poder-sobre (*potestas*) de uns sobre outros “em que alguns poucos se apropriam do fazer da maioria”.⁷

No capitalismo, o roubo do produto do fazer (o feito) pela minoria não se dá diretamente como

nas sociedades pré-capitalistas, mas é mediado pelo Estado, encarregado de proteger a propriedade do feito. Nessa medida ocorre uma separação (aparente) entre a esfera econômica e a política que faz com que esta apareça

[...] como o reino do exercício do poder (deixando o econômico como uma esfera “natural” fora do questionamento), quando de fato o exercício do poder (a conversão do poder-fazer em poder-sobre) já é inerente à separação do feito em relação ao fazer e, portanto, à própria constituição do político e do econômico como formas distintas de relações sociais.⁸

A ruptura do fazer rompe o “nós” coletivo que passa a se dividir em dois grupos: os que são proprietários dos meios do fazer e aqueles a quem se diz o que fazer. Passa a haver controle dos capitalistas sobre o feito, uma acumulação crescente do feito (trabalho morto, capital). O feito (trabalho morto) domina cada vez mais o fazer (trabalho vivo) e o fazedor.⁹ Rompe-se o fluxo entre a atividade que faz e as coisas feitas, estas aparecem como mercadorias com vida própria, com seu próprio valor, independentemente de quem as fez. O capital, o valor acumulado adquire vida por si mesmo, torna-se sujeito. Agora o que liga os membros da sociedade não é mais o fazer, mas o valor na forma do equivalente universal, o dinheiro, só que é uma unidade falsa, porque o todo é de fato fragmentado.

O que interessa a Holloway é mostrar que a esperança de ruptura da sociedade capitalista está ancorada nas contradições do capitalismo, na velha idéia de que: “O capital depende absolutamente do trabalho alienado que o cria (e, portanto, da transformação prévia do fazer em trabalho alienado).”¹⁰

A conclusão de toda essa argumentação é a seguinte: “‘Poder’, então, é um termo confuso que oculta um antagonismo (e o faz de maneira tal que reflete o poder do poderoso). É utilizado em dois sentidos muito diferentes: como poder-fazer e como poder-sobre.”¹¹ Holloway insiste em que se trata de um antagonismo, não de uma diferença. O poder-fazer existe como poder-sobre, este nada mais é que a metamorfose do poder-fazer, e por isso é totalmente dependente dele. Ou em outras palavras, poder é capital, dependente do trabalho alienado. A idéia-chave aqui é que o feito, o imóvel, o constituído é a *forma* do fazer, do processo, do movimento, do constituinte, que há entre ambos

uma relação interna e antagonica e que por isso mesmo *a dominação é sempre vulnerável*. Contudo, o conflito capital/trabalho, que é central, existe sob uma multiplicidade de antagonismos, o que significa que as lutas para mudar o mundo não se reduzem ao conflito primário entre capital e trabalho.

As lutas para libertar o poder-fazer do poder-sobre, o fazer do trabalho alienado, a subjetividade de sua objetivação são lutas para construir um antipoder (e não para construir um contra-poder), para “criar uma sociedade livre de relações de poder”¹² ou, dito de outro modo, para criar uma sociedade livre do capital.

É assim que aos poucos, numa terminologia distante da terminologia marxista tradicional, Holloway vai expondo o conceito de fetichismo – para ele o conceito central da teoria marxista – que Marx constrói no primeiro capítulo de *O capital* e que foi relegado pelos economistas e sociólogos marxistas ao terreno da filosofia e da crítica cultural. Como o leitor já pode adivinhar, o nosso autor inscreve-se na tradição da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Holloway não pretende construir uma ciência social “objetiva”, aliás, um dos alvos constantes da sua polêmica. Repisando continuamente uma das idéias-chave dos frankfurtianos – a não separação entre teoria e prática, sujeito e objeto – ele questiona inclusive, como veremos adiante, os limites da própria Teoria Crítica como arma contra o capitalismo.

Portanto, contra o marxismo científico de linhagem engelsiana, Holloway quer explorar a “força explosiva” do conceito de fetichismo para a teoria revolucionária na medida em que ele

[...] é ao mesmo tempo uma crítica da sociedade burguesa, uma crítica da teoria burguesa e uma explicação da estabilidade da sociedade burguesa. Observa ao mesmo tempo a desumanização das pessoas, nossa própria cumplicidade na reprodução do poder e a dificuldade (ou aparente impossibilidade) da revolução.¹³

Nessa perspectiva, se não houve revolução no século XX nos termos radicais em que foi pensada por Marx não é um problema “deles” que não têm consciência de classe (e a quem seria necessário levar essa consciência), e sim problema de um “nós” fragmentado que tanto se opõe à dominação, como reproduz as relações de poder capitalistas. Assim sendo, a transformação do mundo é uma tarefa

muito mais complicada do que leva a crer a simples idéia de tomada do poder, como se o poder fosse “algo que uma pessoa ou instituição em particular possui. O poder reside mais na fragmentação das relações sociais”,¹⁴ cujo centro, como vimos, se encontra na separação entre fazer e feito. “O Estado, então, não é o lugar de poder que parece ser. É só um elemento no despedaçamento das relações sociais.”¹⁵

Se o poder não está num lugar (que bastaria conquistar), mas consiste na fragmentação das relações sociais (cuja base é a separação entre fazer e feito, trabalho vivo e trabalho morto) então o poder se encarna numa multiplicidade de forças, o que quer dizer que há múltiplas relações de poder. Por isso (e aqui o autor concorda com Foucault) é uma simplificação reduzi-lo ao antagonismo binário entre capitalistas e proletários. Mas ao mesmo tempo olhar apenas a multiplicidade e esquecer a unidade que subjaz a ela torna impossível conceber a emancipação, uma vez que as relações de poder são tantas e tão difusas que não poderiam ser eliminadas. Ou seja, embora leve em conta a microfísica do poder, Holloway não se restringe a ela.

Ficou um dilema. O fetichismo penetra todas as dimensões da vida, inclusive o sujeito que se encontra cada vez mais mutilado. Essa mutilação exige a revolução, mas ao mesmo tempo a torna cada vez mais difícil. Como os escravos se libertam? De onde viria o desejo de liberdade, se a servidão é simultaneamente repugnante e confortável?

Holloway aponta três saídas para o dilema: a primeira – reformista – consiste na resignação e na desilusão. “Os conceitos de revolução e de emancipação são abandonados e substituídos pela idéia de ‘micropolítica’, apontando para o “reordenamento, mas não para a superação das relações de poder”.¹⁶ A segunda – revolucionária tradicional – consiste em deixar de lado as sutilezas teóricas e concentrar-se no antagonismo entre proletários e capitalistas. Foi o que fez a corrente principal da tradição marxista que deixou de lado como heterodoxo o conceito de fetichismo que,

O poder-fazer existe como poder-sobre, este nada mais é que a metamorfose do poder-fazer, e por isso é totalmente dependente dele.

como dissemos, abrange todas as esferas da vida, incluindo a lei e o Estado. O marxismo ortodoxo se concentrou na tomada do poder de Estado como central para a transformação revolucionária.

E uma terceira saída consiste em depositar a esperança nas contradições da própria natureza do capitalismo e em seu poder multiforme ao qual responde uma resistência igualmente multiforme. Não há aqui qualquer garantia de final feliz, não há segurança de nadar com a corrente no sentido do progresso; há uma aposta, o sentimento de que vale a pena arriscar.

Nesse ponto Holloway dá um passo além da Teoria Crítica que segundo ele ficaria presa no “fetichismo duro”, ou seja, na idéia de que nas origens do capitalismo houve luta, mas quando o modo de produção capitalista está estabelecido, ele passa a ser estável, a-histórico. Esse enfoque implicaria uma “fetichização do fetichismo”.¹⁷ Aí surge um problema: se o fetichismo é um fato acabado que tudo domina, de onde fala a perspectiva crítica? Ela precisa ancorar-se fora do fetichismo: no partido (Lukács), nos “pequenos grupos dignos de admiração” (Horkheimer), nos que estão à margem (Marcuse).

Para Holloway é necessário desenvolver o conceito de fetichismo, indo além dos autores clássicos que nos levam a um beco sem saída. Com esse objetivo, cria o conceito de “fetichização-como-processo”, visando mostrar a natureza contraditória do fetichismo. Isto significa que o fetichismo não é uma coisa pronta, estável e sim um processo em constituição sempre posto em xeque por forças contrárias. Todas as formas que existem (forma-valor, forma-dinheiro, forma-Estado, etc.) são constantemente questionadas, são campos abertos de luta. “Existimos contra-e-no capital.”¹⁸ Ou dito de outro modo:

Cada processo implica o seu oposto. A monetarização das relações sociais tem pouco sentido, a menos que seja vista como um movimento constante contra seu oposto, a criação de relações sociais em bases não monetárias. O neoliberalismo, por exemplo, pode ser visto como uma tendência a estender e intensificar a monetarização das relações sociais, como uma reação em parte ao relaxamento dessa monetarização no período do pós-guerra e sua crise na década de 1960 e na de 1970.¹⁹

Se entendermos o fetichismo como um estado imutável, a revolução é feita em benefício dos

oprimidos por uma camada exterior à fetichização (os intelectuais, o partido, os marginalizados). A idéia de revolução como auto-emancipação é abandonada. Em contrapartida, se se entender o fetichismo

como um movimento antagônico de fetichização e antifetichização, e se a teoria crítica [for] entendida como parte do movimento de antifetichização contra a fetichização, parte da luta para defender, restaurar e criar o fluxo coletivo do fazer, então fica claro que *todos nós* somos, de diferentes maneiras, os sujeitos da teoria crítica, na medida em que participamos desse movimento.²⁰

Nessa perspectiva, não há heróis, a luta pela emancipação é coletiva, não existe apenas em momentos especiais, mas sempre. Nessas lutas contínuas contra a fragmentação, surgem formas novas de articular o indivíduo e a coletividade muito diferentes das da democracia burguesa em que os indivíduos são um aglomerado de mônadas que se relacionam por meio do mercado: relações de companheirismo, amizade, solidariedade, que mostram em germe a sociedade pela qual lutamos.

A Comuna de Paris analisada por Marx, os conselhos operários teorizados por Pannekoek, os conselhos comunais dos zapatistas, etc., etc.: todos são experimentos no movimento contra o fetichismo, na luta pelo fluxo do fazer, pela autodeterminação.²¹

Na verdade o que Holloway procura construir é a teoria de um mundo em movimento vertiginoso. Para compreendê-lo e mudá-lo é preciso uma teoria em que as categorias não sejam fixas, estáveis, mas dialéticas, que apreendam o movimento de tensão permanente entre o que “é” e o que “não é”. Em outros termos, Holloway aposta na possibilidade de que aquilo que é venha a ser o contrário de si mesmo. O exemplo crucial escolhido é o do capitalismo. Este é resultado da luta incessante entre fetichização e antifetichização, não está dado, pronto de uma vez por todas. Precisa continuamente se repor e por isso mesmo é frágil. Onde a violência com que combate os que lhe resistem. O espaço da mudança está nessa compreensão de que aquilo que é só “é” porque está *em luta* constante contra todas as forças que levam em outra direção.

Quando vemos a fetichização como um processo e a existência como inseparável da sua própria constituição, o resultado é que a realidade – as classes, o Estado, etc. – está sempre em processo

de se constituir. “A luta de classes [...] é o incessante antagonismo cotidiano (seja percebido ou não) entre a alienação e a desalienação [...], fetichização e desfetichização.”²² E essa luta existe dentro de todos nós, tanto do ponto de vista coletivo quanto individual.

Contra uma concepção elitista da política – “elitismo moralista” –,²³ em que uma vanguarda iluminada cria o sujeito revolucionário levando-lhe a consciência, Holloway insiste ao longo do livro que o *sujeito revolucionário somos todos nós os que gritamos, todos os oprimidos*. Como é possível defender uma tese tão oposta a toda a esquerda revolucionária do século XX e pretender continuar no campo do marxismo?

Eis o argumento. A análise que Marx faz do capitalismo não se funda no antagonismo entre duas classes sociais, e sim no “antagonismo em que se organiza a prática social humana”.²⁴ A existência da sociedade capitalista é sempre conflituosa, antagônica e embora esse antagonismo primário apareça como uma multiplicidade de conflitos, a chave para entendê-los se encontra no modo como se organiza o “fazer humano geral”,²⁵ o “trabalho como fazer”,²⁶ alienado, submetido às exigências do mercado.

Há um alargamento do sujeito revolucionário (necessário na medida em que a identidade de classe está em crise) baseado no conceito de fetichismo que permite compreender a fragmentação da atividade humana (criativa) com todos os seus desdobramentos. Nesse sentido, todos estamos sujeitos ao processo de fetichização, todos estamos divididos no plano individual e coletivo, e, por isso, todos temos interesse em modificar esse estado de coisas, todos resistimos à fragmentação, às vezes até de maneira consciente. Mas embora na maior parte do tempo seja uma resistência surda, oculta, às escuras, ela é a base da alternativa. A esperança se baseia no “*fato de que realmente estamos e não estamos reificados*”.²⁷

A esperança de mudar o mundo nasce dessa revolução copernicana no interior da ciência social ortodoxa (inclusive marxista) que, em vez de se voltar para uma análise do poder, busca as brechas, as possibilidades de ruptura na muralha aparentemente inabalável do edifício capitalista. Assim, Holloway faz uma teoria política não da dominação e sim da subversão. Todo o seu empreendimento é

para mostrar, dos mais variados ângulos, como a dominação é vulnerável, como ela precisa se repor continuamente contra as milhares lutas de resistência espalhadas pelo planeta, as quais incluem os pequenos combates das pessoas comuns, como nós, que se esforçam por viver com dignidade, que não são totalmente colonizadas pelo poder do capital com todas as suas ramificações. “A revolução só é concebível se começamos a partir do suposto de que ser um revolucionário é um tema muito comum, muito normal, de que todos somos revolucionários ainda que de formas muito contraditórias, fetichizadas, reprimidas [...]”²⁸

O que John Holloway quer mostrar é que a política revolucionária (que ele chama de antipolítica) consiste em superar a separação entre política e vida social, em superar a separação da política vista como esfera separada feita por profissionais. Todos nós que resistimos atuamos na esfera da antipolítica. Nessa perspectiva, não há separação (ou não deve haver) entre os que sabem e os que não sabem, os organizados e os sem-organização. Nosso autor, com razão, quer recuperar teoricamente a espontaneidade dos indivíduos comuns sem a qual uma política revolucionária é impensável.

Disse antes que se trata de uma mudança de ponto de vista, que o enfoque teórico é posto na subversão e não na dominação. Essa mudança teórica não é algo quimérico, mera produção de idéias sem vínculo com a realidade. Muito ao contrário. Holloway, sintonizado com o espírito do tempo, exprime uma mudança nas forças de oposição que vem se verificando desde 1994, com a revolta zapatista em Chiapas, e que atravessa toda a década de 1990, desembocando em 2001 no primeiro Fórum Social Mundial de Porto Alegre. Nessa perspectiva, o autor se insere numa corrente em que podemos mencionar *Império*, de Hardt e Negri (com quem tem grandes divergências), *Sem logo*, de Naomi Klein, entre outros, todos autores preocupados em entender as lutas sociais contemporâneas e sua especificidade. Nas palavras do autor:

[...] nosso movimento é negativo, desafia a classificação. O que une a sublevação zapatista de Chiapas ou o Movimento dos Sem-Terra (MST) no Brasil com a luta dos trabalhadores da internet em Seattle, por exemplo, não é uma composição de classe comum positiva, mas na realidade a comunidade de sua luta negativa contra o capitalismo.²⁹

Dito de outro modo, o que unifica essas lutas pode ser traduzido no lema “O mundo não é uma mercadoria”. São todas elas lutas pela retomada dos bens públicos, ou seja, contra a mercantilização e a privatização que atingiram nos últimos 20 anos uma escala sem precedentes: educação, saúde, moradia, cultura, natureza, terra, água, formas de vida. Nesse sentido, ainda que seus participantes não tenham consciência disso, a sua é de fato uma luta contra o capital. Como diz Wallerstein: “O socialismo deve ser um programa para a desmercantilização de tudo”; assim sendo, essas lutas apontam, a longo prazo, para uma alternativa pós-capitalista, o que antigamente se chamava socialismo, ou comunismo. O livro de John Holloway não só dá subsídios teóricos à rebeldia como vai além dela ao pôr novamente na ordem do dia a idéia de revolução.

NOTAS

¹ John Holloway, *Mudar o mundo sem tomar o poder – o significado da revolução hoje* (São Paulo: Viamundo, 2003).

² *Ibid.*, p. 259.

³ *Ibid.*, p. 16.

⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰ *Ibid.*, p. 60.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibid.*, p. 61.

¹³ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴ *Ibid.*, p. 114.

¹⁵ *Ibid.*, p. 115.

¹⁶ *Ibid.*, p. 117.

¹⁷ *Ibid.*, p. 123.

¹⁸ *Ibid.*, p. 138.

¹⁹ *Ibid.*, p. 139.

²⁰ *Ibid.*, p. 158 (grifos meus).

²¹ *Ibid.*, p. 159.

²² *Ibid.*, p. 212.

²³ *Ibid.*, p. 175.

²⁴ *Ibid.*, p. 215.

²⁵ *Ibid.*, p. 219.

²⁶ *Ibid.*, p. 225.

²⁷ *Ibid.*, p. 214 (grifos meus).

²⁸ *Ibid.*, p. 309.

²⁹ *Ibid.*, pp. 242-243.