

# O PROBLEMA DO PODER NA REVOLUÇÃO: DIÁLOGO COM JOHN HOLLOWAY

Marcos Del Roio\*

I  
Qualquer que seja o ponto de vista de quem intervém na realidade histórica, não há muita dúvida de que a teoria socialista e a cultura marxista, com o movimento operário e suas instituições tradicionais – o sindicato e o partido de massas –, sofreram uma rotunda derrota no último quarto do século passado. Independente da corrente político-ideológica na qual pudessem estar referenciados, o fato é que a desintegração da URSS afetou decisivamente as organizações políticas e culturais das camadas subalternas, já sob pesada pressão desarticuladora, induzida pela ofensiva do capital em crise, que provocou mudanças muito significativas na própria composição do mundo do trabalho.

Em fins do século XIX, no momento em que o capitalismo iniciava uma nova fase de vigorosa expansão, o movimento socialista viu-se diante de uma séria crise teórica, que propiciou uma diversificação cultural de certo porte nas décadas seguintes. De modo muito simplificado, poderíamos dizer que aqueles, como Kautsky, que pretenderam seguir a rota entreaberta por Engels, enfatizando o caráter “científico” e “objetivo” do marxismo, consolidaram a vertente do “marxismo científico”, como criticamente chama John Holloway. Essa vertente, em matizes variados, prevaleceu no seio de grande parte do movimento operário do século XX, vinculada que fosse a uma ou outra corrente político-ideológica do contexto internacional, incorrendo na

impotência e no reformismo ante o domínio do capital e suas formas institucionais.

A corrente revisionista reformista adaptou-se teórica e praticamente à lógica do capital, assumindo o discurso da ordem e do imperativo ético, com a pregação do aprofundamento da liberdade liberal, pois pareceu que diante das inovações do capitalismo esse seria o caminho mais plausível para a consecução da “justiça”, assim como defendia Bernstein. Mas houve, também, um revisionismo pela esquerda, que recusava *a priori* toda forma de domínio do capital, incluindo o partido político e a representação parlamentar no Estado. Capital e poder político se identificavam e a saída para o trabalho passava pela recusa da propriedade privada capitalista e do Estado, criando uma cisão, uma esfera autônoma do trabalho e antagônica ao poder do capital. Nessa visão inteiramente negativa, reproduz-se, contudo, a cisão entre o econômico e o político gerada pelo movimento do capital e não se perscruta uma estratégia de superação. Essa era a concepção de Sorel.

Mesmo levando na devida conta todas as enormes diferenças, de circunstância e tempo, pode-se dizer que o recente livro de John Holloway<sup>1</sup> tem um vínculo com essa tradição revisionista de esquerda. Certo é que o ponto de partida da elaboração crítica de Holloway é o fracasso do socialismo de Estado na URSS e do movimento operário e suas instituições, inspirados no “marxismo científico”, em promover uma luta de classes eficazmente anticapitalista e emancipadora do trabalho. Uma característica desse marxismo tem sido, segundo o argumento de Holloway, de

\* Professor de ciências políticas da FFC-Unesp (campus de Marília); presidente do Instituto Astrojildo Pereira.

privilegiar a dimensão do político, da tomada do poder político estatal, seja por meio de embates institucionais, seja pela insurreição. Com isso, por mais denodo e empenho que se coloque, acabar-se-á apenas reproduzindo o fetiche do Estado, o poder político e o próprio movimento do capital, elementos constitutivos que são do mesmo fluxo do real.

Para esse autor não se trata, acredito eu, de ignorar tudo o que se produziu de teoria socialista, os grandes embates de classes e as guerras revolucionárias que fizeram o século XX. Não se trata de jogar a criança com a água do banho, simplesmente porque não se trata de um trabalho de revisão histórica, mas de filosofia e teoria política, se é que cabe algum enquadramento a esse escrito. Para Holloway, muito particularmente no momento histórico em que nos encontramos, no qual é clara a consciência de uma grande derrota e no qual o processo de fetichização parece ser (quase) total, essencial é retornar a Marx, resgatando a sua dialética radicalmente crítica do real, na qual a ação e a vontade do sujeito cumpre um papel essencial. Esse é um meio indispensável para que se possa fazer frente ao fetichismo extremo do capitalismo hodierno.

O método dialético de Holloway retoma a perspectiva do fluxo contínuo do real, do qual o sujeito é elemento constitutivo e ativo, que se move

por contradições negativas que se interpenetram. Holloway não pretende analisar a estabilidade ou a forma, mas a instabilidade, a contradição e o movimento de negação, pois o objetivo é o de indicar a debilidade do poder político do capital, a vulnerabilidade do processo de fetichização, a possibilidade da revolução, ainda que essa pareça impossível. Mas a possibilidade da

revolução está na sua necessária radicalidade, na ênfase da negatividade em relação ao capital e ao poder político, qualquer que seja a sua forma. Uma negatividade que parte do sujeito que se rebela contra o fetichismo e o domínio do capital e projeta um mundo para além do capital e de uma forma que é sempre a cristalização de relações sociais

determinadas. Essa negação subjetiva, essa rebeldia, contudo, não é contemplativa ou isolada, pois está sempre e de qualquer maneira inserida no fluxo social do fazer do homem genérico, que pressupõe a capacidade de poder-fazer, de projeção e de superação. Esse é sempre um poder social, coletivo, comum, genérico. O poder-fazer é o fundamento material da nossa humanidade, mas também da rebeldia e da crítica radicalmente negativa do poder político do capital, sob o qual a fetichização e a fratura entre o poder-fazer (poder social) e o poder-sobre (poder político) chegam a limites incontornáveis, exigindo uma solução radicalmente negativa do poder-sobre, uma revolução comunista.

O surgimento do poder-sobre (poder político) significou uma fratura no fluxo social do fazer, o surgimento de uma contradição dialética entre explorados e exploradores, que, no capitalismo, separa o poder-fazer dos meios-de-fazer e também do feito (o produto do poder-fazer), transformados em “objetos”, em propriedade privada, em mercadoria. Sujeito e objeto ficam claramente demarcados, tendo havido uma ruptura radical no fluxo social do fazer, uma ruptura entre fazer e projeção, entre os que fazem e os que comandam o fazer. De tal maneira, o processo do fazer, o poder-fazer, se aliena do feito, mediado pelo poder-sobre, pelo poder político que se apropria do feito, criando o Estado (e o direito) como instância separada que garante a apropriação do feito pelo poder-sobre e reproduzindo a ruptura do fluxo social do fazer, a ruptura da subjetividade entre o fazer e o projetar.

O fluxo social do fazer só pode se estabelecer se negar o poder-fazer que existe sob a forma de poder-sobre, que é, por sua vez, a negação da substância mesma do poder-fazer, já que alienado. Ou seja, a superação do fetichismo e da ruptura do fluxo social do fazer só pode ocorrer se a subjetividade entre o fazer e a projeção se conectarem, rompendo a mediação do poder-sobre e do saber-sobre, que é uma dimensão do poder-sobre. A luta do poder-fazer com o poder-sobre é uma luta antagônica e a emancipação do poder-sobre se dá na medida em que se opõe à criação do valor e cria um poder-contra ou antipoder, a negação do poder-sobre, que é a chave para a emancipação da subjetividade humana coletiva.

A leitura de Marx proposta por Holloway resgata a concepção que percebe o poder político

O Estado mais que uma forma que condensa o poder político é um processo de reprodução das relações sociais que separa o “político” do “econômico”.

como entranhado no conjunto das relações sociais capitalistas, compondo um antagonismo social irreduzível. Essa idéia, que poderia parecer óbvia, foi, com freqüência, contestada pelas vertentes que Holloway chama de “marxismo científico”, as quais reproduzem a perspectiva liberal-burguesa de separação entre o “sujeito” e “objeto”, que endereça para a separação entre o “econômico” e o “político”, ou então, por correntes “pós-modernas” que sugerem uma fragmentação dos saberes e dos poderes. Na verdade, o denominado conhecimento científico, ao buscar definições e classificações dentro do mundo social alienado, que pressupõe o capitalismo, é ele mesmo um produto da ruptura do fluxo do fazer social do homem. Todo o intento de classificar e identificar formalmente algo que está em movimento contraditório só pode produzir conceitos formais abstratos, em vez de conceitos dinâmicos e historicamente determinados, constituindo assim identidades que reforçam a fragmentação do fluxo social do fazer.

O Estado é uma forma decisiva que nos confere a identidade de “cidadão” e nos confere a ilusão de que o poder-sobre nele se delimita e concentra. Em vez disso, na realidade, o Estado é apenas um elemento no interior da fragmentação das relações sociais e do fluxo do fazer, do qual o poder-sobre é produto. O gerador das relações de domínio encontra-se na ruptura do fluxo do fazer entre o poder-fazer e o poder-sobre, que, no capitalismo, separa o feito do fazer, produzindo abstração do trabalho e fetichismo. Daí que para Holloway é um equívoco teórico e prático centrar a ação revolucionária na tomada do poder do Estado.

Não é essa a chave para a recomposição do fluxo do poder-fazer e da extinção do poder-sobre (poder político), pois o Estado é apenas um fragmento particular de um processo social que tem a sua raiz na produção do valor, é uma forma alienada e cristalizada das relações sociais capitalistas. O Estado mais que uma forma que condensa o poder político é um processo de reprodução das relações sociais que separa o “político” do “econômico”. Assim que é inútil, do ponto de vista da emancipação humana, tomar o poder político estatal para a partir de então mudar a “economia”. O capital, o poder político e o Estado, produtos que são da ruptura do fluxo social do fazer – que gera alienação – devem ser vencidos pela atividade autônoma das massas, na construção de

uma alternativa de vida que não reproduza valor e mercadorias, mas que também não reproduza poder político.

## II

O intento de Holloway é o de um retorno a Marx e uma leitura radicalmente negativa do capital e do poder político. Mas não se pode ficar limitado a Marx, já que um avanço teórico houve no decorrer do século XX. Aqui, procurando elementos para reforçar o seu método e também para aprofundar a reflexão sobre o tema crucial do fetichismo, Holloway faz amplo uso do Lukács da *História e consciência de classe* e de alguns autores da chamada Escola de Frankfurt, notadamente Horkheimer, Adorno e Marcuse, além de Bloch.

Seguindo o argumento de Holloway, a derrota do movimento socialista do século XX, assim como do “marxismo científico”, esteve baseada na insuficiente apreensão da questão da dialética como método revolucionário, como negação do processo de fetichização, que tornou possível a ereção, no seio da esquerda, do fetiche do Estado e da “tomada do poder”. A vertente revisionista/reformista, que colima em uma faceta “pós-moderna”, entende que não há como negar radicalmente o mundo do capitalismo, pois há apenas como melhorá-lo, combatendo por direitos afirmativos de identidades, reforçando assim a fragmentação social (daí a valorização do americanismo no seio de uma certa “esquerda”). A vertente que mais se identifica com o “marxismo científico” procura observar no movimento afirmativo do capital o processo objetivo de recomposição da classe operária, a fim de que possa reativar a luta de classe pelo poder político contra a burguesia, caso esse em que a classe operária é positivizada. A própria vertente teórica que alimenta a reflexão de Holloway tendeu a conceber uma situação de fetichismo sem saída, uma situação que se torna cada vez mais grave. Ora, então a revolução é impossível! Não passa de uma ilusão! Não passa de um outro fetiche dentro do mundo irremediavelmente fetichizado!

Não é assim que pensa Holloway. Para ele a dialética negativa como realidade do movimento das relações sociais capitalistas, que gera fetichismo e poder-sobre, indica, ela mesma, a existência de um processo de antifetichização e de antipoder, que revela o sujeito coletivo crítico revolucionário. O

movimento revolucionário é passível de se constituir de toda ação que seja antagônica ao capital, ao poder e ao Estado. Certo que o núcleo desse movimento tem de ser a produção do trabalho abstrato, a classe trabalhadora, desde que, e isso é importante, seja entendida como um processo, como um sujeito social antagônico que não pode ser delimitado, que não pode encontrar uma identidade positiva, pois isso seria sucumbir ao fetichismo e ao poder do capital. Como, da mesma forma, não pode ser concebível uma classe fetichizada preexistente.

A classe trabalhadora como sujeito crítico revolucionário só existe dentro de uma dialética negativa

A existência material do antipoder pode ser historicamente demonstrada a partir da desintegração das relações sociais feudais.

interna ao poder-fazer, que opõe fetichismo e antifetichismo, que opõe a idéia de um poder político especular e o antipoder. Se a luta é contra o trabalho alienado e a fetichização, não pode haver uma identificação e definição positiva do que é ser classe trabalhadora, pelo contrário, a luta de classe deve estar voltada para a

negação da classe trabalhadora, pela construção de uma não-identidade. Assim, a não-classe trabalhadora é uma construção subjetiva, é a comunidade de todos aqueles que se opõem ao capital. O conflito trabalho  $\times$  capital, poder-fazer  $\times$  poder-sobre, é um conflito entre a humanização e a negação da humanidade do Homem. Desse modo, a não-classe trabalhadora, definida no antagonismo social ao domínio do capital, tende a se confundir com a humanidade emancipada na recomposição do fluxo social do fazer, na medida em que se amplia a comunidade da luta negativa contra o capitalismo. O ponto de partida é, e só pode ser, o poder-fazer, o trabalho potencialmente emancipado do homem, não o trabalho alienado.

Mas há uma realidade concreta que possa desenvolver o poder-fazer, a antifetichização e o antipoder? Não é fácil afirmá-lo! O antipoder, num mundo tão destroçado pelo fetichismo e pelo domínio do capital, é também fragmentado e quase invisível, mas pode ser vislumbrado em todo o movimento que se opõe ao poder-sobre: o capital e o Estado. O antipoder está em toda a parte onde haja resistência anticapitalista. Menos complicado

é perceber que o antipoder, a luta do poder-fazer, o antagonismo social do trabalho são a força que move o poder-sobre. Isso desde que se concorde que poder e antipoder se interpenetram negativamente e condicionam o movimento do real, assim como capital e trabalho também se interpenetram. E se interpenetram gerando a “crise”.

No entanto, ainda seguindo o raciocínio de Holloway, a crise pode ser vista como resultado inevitável das contradições objetivas do desenvolvimento capitalista, ou então, como expressão da luta de classe. A primeira acepção leva consigo a implicação de que a tomada do poder político é indispensável para que uma subjetividade, agindo de fora, redirecione a organização social e a economia; a segunda possibilita o entendimento de que a crise deriva do fortalecimento do antipoder e da subjetividade antagônica dentro da contradição capitalista.

A existência material do antipoder pode ser historicamente demonstrada a partir da desintegração das relações sociais feudais. A desintegração do feudalismo e a desarticulação de suas relações de subordinação interpessoais endereçaram o servo e o senhor à liberdade, à emancipação política. O servo escapou da subordinação pessoal vinculada à terra e o senhor escapou das suas obrigações monetarizando a sua riqueza. A partir de então o homem que trabalha é livre, tanto para se mover e vender a sua força de trabalho onde e para quem quiser, como é livre dos meios de poder-fazer, o que os endereça de volta à subordinação sob a forma de assalariamento. Os senhores dos meios do poder-fazer e do poder-sobre percebem que sem uma nova subordinação do trabalho a sua riqueza se exauriria.

O capitalismo recompõe a forma da subordinação do trabalho, despersonalizando-a, mas também se precavendo da fuga do trabalho. A contradição entre capital e trabalho é de recíproca repulsão que faz com que um procure escapar do outro. O capital procura escapar do trabalho por meio do poder-sobre que nega o poder-fazer, mas não pode prescindir do trabalho, que é a fonte do valor e do dinheiro. O capital depende do trabalho, mas a sua tentativa de fuga é autodestrutiva. Por sua vez, ao menos em princípio, o trabalho pode escapar do capital sempre que se constitua em antipoder e em trabalho não-alienado, em humanidade, pois a forma pela qual o trabalho

depende do capital passa diretamente pela subjetividade, que comporta a insubordinação e a vontade de fugir do capital, de desarticular as relações de exploração e dominação do capital.

Se então é verdade que o capital gera a abstração do trabalho e o fetichismo na massa trabalhadora, submetendo-a ao seu poder-sobre por meio do salário e da organização da produção, também é verdade que o trabalho, quando irrompe com o seu poder-fazer, impregna de "liberdade" o capital e o seu domínio. Uma liberdade que toma a forma do valor e que só pode se reproduzir sob relações sociais desarticuladas, que não se estabilizem e que não geram classes sociais estáveis, fazendo com que a "crise" seja elemento constitutivo do capitalismo e da sua forma de antagonismo social, que é centrífuga. O capital foge do trabalho e de sua rebelião como poder-fazer por meio da maquinaria e do rentismo, mas com isso tende a depreciar a sua taxa de acumulação do valor, que é a sua própria substância, vendo-se obrigado a ampliar ainda mais a exploração e o domínio sobre o trabalho. A exploração e o domínio ampliado do capital ocorrem por meio das novas tecnologias, de novas formas de gerenciamento e pela ampliação do campo da apropriação privada (saúde, educação, recursos naturais, conhecimento científico).

Mas como o trabalho foge do capital? Como o trabalho se emancipa? Como é possível a revolução? Eis aqui a parte mais delicada e polêmica da argumentação de Holloway. Diante da dinâmica capitalista, centrífuga e desarticuladora das relações sociais, trata-se antes de tudo de acentuar a desarticulação social, de acentuar a crise do capital. Trata-se de dizer não e de fugir da dominação, de gritar, de protestar, de se rebelar e mobilizar contra a barbárie do capital. Mas isso pode ser inócuo, pois poderemos seguir gritando e protestando indefinidamente contra a perversidade do capital, sem conseguir desarticular a sua dinâmica cada vez mais surda. E como fugir, se é que é possível fazê-lo, agora que quase tudo é propriedade privada e essa tende a perseguir e capturar os fugitivos, ainda que seja para mantê-los reduzidos à alienação e à miséria?

Além de recusar subjetivamente o capital, além de gritar e protestar também deve haver um empenho para se resgatar o poder-fazer, um empenho pela autonomia, pela criação de uma

comunidade de luta anticapitalista. Mais uma vez, contudo, esse movimento fica limitado pelo processo de apropriação privada dos meios-de-fazer. Então é preciso que os meios-de-fazer sejam expropriados. Insiste e recorda Holloway, no entanto, que a propriedade privada é um processo de relações sociais de apropriação privada do feito por meio do poder-sobre e às custas da fetichização do poder-fazer, não um elemento fixo oferecido pela realidade. De modo que essas relações sociais não podem ser rompidas por meio da tomada do poder político, pois isso faria com que as relações do poder-sobre como um poder-fazer fetichizado se restabeleça e assim o próprio poder político, que é um elemento da fetichização.

Que fazer então aqui e agora para agravar a crise do capital, com suas relações sociais de apropriação privada do poder-fazer pelo poder-sobre e alargar o caminho para a revolução comunista? A resposta é a multiplicação de comunidades de luta que tendam a restabelecer o poder-fazer, dando as costas ao capital e criando novas relações sociais à margem dos Estados nacionais, já que a revolução é contra todo o fetichismo e o Estado político (qualquer Estado) é também um fetichismo, expressando o antagonismo em uma prática social/cultural indicativa da emancipação social do processo de trabalho. Na prática, essa seria uma antipolítica de uma anticlasse trabalhadora, um movimento antifetichização pelo estabelecimento do fluxo social do fazer, baseada não em alguma política de organização, mas na organização de eventos. No decorrer do processo, a crise do capital ficaria sempre mais grave, desarticulando as suas relações de domínio e tornando ridícula a própria idéia de propriedade privada. Parece que aqui, sem ir além, Holloway se lembra da passagem de Marx na qual vincula a acentuação da crise do capital com a emergência da consciência coletiva de que o capital age contra a humanização.

### III

Ao dar uma solução tão pouco desenvolvida ou pouco satisfatória ao problema da luta revolucionária anticapitalista hoje, não estaria Holloway recaindo na visão de uma situação tão horrivelmente fetichizada, que não haveria saída (como em expoentes da Escola de Frankfurt), ou então, se aproximando perigosamente, na prática, de Tony

Negri, a quem tanto critica por não vislumbrar um caminho para a derrota do poder-sobre do Império? Prefiro pensar que a inspiração maior de Holloway esteja em Bloch e no princípio da esperança, na esperança de que a luta de classe potencialize a esperança emancipatória e a subjetividade antagonica, contida na “liberdade” presente já nas próprias relações sociais capitalistas. Mas ainda nesse caso estaríamos inapelavelmente entregues a um problema fundamental que permanece sem solução, apenas com alguns indícios sugestivos, qual seja o da configuração material da subjetividade antagonica. Reconheça-se, porém, que Holloway não pretendeu dar resposta a essa questão, certamente por entender ser esse um problema falso, pois a resposta só pode ser encontrada no processo mesmo de superação do fetichismo. A radicalidade da dialética negativa não permite uma antevisão.

Não há dúvida de que Holloway faz um retorno criativo a Marx, incluindo uma elaboração categorial que desconstrói qualquer possibilidade de leitura positivista da obra desse autor e resgatando toda a radicalidade da crítica do capital. Recupera, todavia sem qualquer referência explícita, uma linha de reflexão crítica fincada em Proudhon e depois em Sorel. A ênfase na questão da cisão e do antagonismo social irreduzível e, portanto, na questão da necessária autonomia do trabalho diante do capital e do poder político aproxima Holloway desses autores na sugestão da materialidade da subjetividade antagonica e do antipoder. A proposta da formação de comunidades autônomas que manifestem o antagonismo ao capital e que antecipem formas não alienadas de relações sociais vincula Holloway a essa vertente anticapitalista. No entanto, Holloway, ao enfatizar a crítica ao “marxismo científico” e a separação entre o “econômico” e o “político”, que nesse se preserva, supera também análogo equívoco presente na reflexão de Proudhon e de Sorel.

Como em Sorel, em Holloway, em não havendo o problema da tomada do poder político e a revolução começa sendo exclusivamente negativa, tampouco há o problema da transição, da previsão ou do programa. Desconfio aqui que Holloway, além de recair no “espontaneísmo”, deixou de considerar uma vertente do marxismo do século XX, que muito pode contribuir com a preocupação de todos aqueles que se ocupam com o problema

fundamental da emancipação do trabalho social do homem e para a própria reflexão que se propõe.

Certo que Rosa Luxemburgo, em 1899, se colocava ao lado da “ortodoxia” contra o “revisionismo” de Bernstein e enfatizava a “objetividade” do desenvolvimento contraditório do capital, que faria da revolução um fato inevitável. É também verdade que Lênin, em 1902, está vinculado à “ortodoxia” e que a sua argumentação sobre a consciência revolucionária como sendo originada “de fora” da classe, por iniciativa da intelectualidade revolucionária, é uma concepção kautskiana. A proposta centralista da organização partidária não era estranha à tradição da social-democracia alemã, mas foi já ao seu tempo criticada por Rosa e Trótski. Há alguns atenuantes, no entanto, pois Lênin, no próprio *Que fazer?*, sugere que a consciência de classe advém da luta de classe, é ubíqua e deve se dar em todos os quadrantes da vida social. O antagonismo não se manifesta apenas no espaço da fábrica, na dimensão do imediatamente econômico, como apregoavam seus interlocutores “mencheviques”, mas também na luta contra o Estado. Há que lembrar também que o próprio Lênin reconheceu, em mais de uma ocasião, haver “forçado a barra” na sua argumentação contra os “economistas”.

O que quero sugerir aqui é que a análise de Holloway se restringe a criticar Rosa e Lênin em um momento em que estavam vinculados à vertente “ortodoxa”, mas não situa o pensamento desses revolucionários depois de 1912, quando eles se diferenciavam cada vez mais daquele tronco teórico, processo esse acentuado com a guerra. O entendimento de que a crise emerge como faceta da luta de classe e que a sua radicalização propõe a escolha entre o socialismo e a barbárie é bastante clara. A atualidade da revolução não estaria posta pela eventual maturidade das forças produtivas, mas pela intensificação da luta de classe e pelo agravamento da crise do capital e de seu(s) Estado(s) na época imperialista. Só assim Lênin poderia supor uma revolução socialista começando na Rússia.

Toda a reflexão de Lênin sobre o Estado e sobre os soviets não poderia ser considerada como uma reflexão sobre a revolução e a extinção da exploração e da dominação? Só que esse processo exige mediações, questão que não está presente na discussão de Holloway. Lendo Lênin com as

categorias de Holloway, poderíamos dizer que o soviète é a materialidade da subjetividade antagonônica e do antipoder, é a possibilidade do estabelecimento do fluxo social do fazer, é a forma de organizar o movimento de antifetichização. Mas o fluxo social do fazer não se estabelece sem que seja rompida a cisão imposta pelo poder-sobre. Daí a necessidade de, em um primeiro momento, se fazer uso do instrumento partido antipolítico (ou partido político revolucionário) para desestruturar o poder-sobre do capital (idéia essa presente também em Marx).

Essencial é, no entanto, a forma social do soviète, que tem a condição de estabelecer o fluxo social do fazer, de dissolver o poder-sobre localizado no Estado e na produção. Não o partido, pois a esse apenas tocará dobrar a força do poder político da classe dominante e se extinguir com ele, sem que se crie um novo poder político. Mas, na verdade, essa passagem constitui um período de transição no qual o partido antipolítico e o não-Estado passam a ser expressão da subjetividade antagonônica, a menos que sejam absorvidos pelo poder-sobre, transformando-se em um novo poder-sobre, sob a forma de partido político e de Estado, que, por suposto, recomporia também a forma valor.

Derrotada a revolução e recomposto o poder político e o Estado, sob a identidade de URSS, Lênin procurou sempre um meio de reavivar o antagonismo social contra o Estado e o próprio partido da classe operária, enquanto expressões que eram do poder-sobre, mesmo sabendo que esse seria um processo contraditório, longo e difícil. A idéia do cooperativismo e da inspeção operário-camponesa estava voltada para se contrapor ao poder político no partido e no Estado, dito da classe operária, ainda que o poder-sobre os trabalhadores já se acentuasse na fábrica, em razão mesmo do esvaziamento do soviète.

Embora seja um tema bastante polêmico e particularmente difícil, não penso que em Lênin estivesse presente desde 1902 e para sempre a idéia de uma tomada do poder por parte do partido político revolucionário, que trazia o intuito de criar um novo Estado às expensas dos trabalhadores. Mais claramente, não penso que no Lênin de *O que fazer?* estivesse já contido o stalinismo e o socialismo de Estado, embora seja bastante plausível que Stálin tenha lido aquele texto de modo a reforçar os seus

aspectos de “ortodoxia” e estabelecido assim uma linha de vinculação entre o “marxismo científico” da II e da III Internacional, quando então o pensamento de Lênin e Rosa apareceria como um interregno. Esse é, no entanto, um longo discurso, que nos desviaria da questão aqui tratada.

Mesmo nos últimos escritos de Rosa, produzidos logo após a saída da prisão, em novembro de 1918, é bastante claro que percebia nos conselhos uma forma de organização da subjetividade antagonônica e que a revolução seria realizada por meio da organização da produção pelos trabalhadores e pelo cerco do poder político do capital, o qual deveria ser destruído e transformado em poder público ou poder social (ou poder-fazer). É verdade que Holloway percebe e valoriza as experiências históricas da Comuna de Paris e dos soviètes como manifestações de um movimento antifetichização e de antipoder, mas reconhece menos os esforços feitos para se concebê-los como teoria e momento da luta de classe. Reconhece Pannekoek, mas se esquece de Korsch, mas principalmente não procura entender que a positivização do Estado e do partido ocorridos no processo histórico dera-se à revelia da teoria e da vontade de Lênin ou Rosa.

Holloway lembra ainda da importante contribuição de Pachukanis, que mostrou como a forma jurídica e o Estado são expressão da forma mercadoria e das relações sociais fetichizadas do capitalismo. Pachukanis, na verdade, desenvolve a tese de Lênin exposta em *O Estado e a revolução*, que reconhece que o Estado e o direito (assim como a produção do valor) são formas sociais específicas do capitalismo, mas que certamente teriam uma sobrevida enquanto o anti-Estado e o antipoder não se sobrepusessem. Para Lênin, sem dúvida, o processo de emancipação do trabalho social e de realização do comunismo se confunde com o processo de extinção da exploração, do Estado, do direito e de todo poder político. Inútil lembrar o quanto foi severa a situação histórica, tanto a distorcer a teoria e a prática quanto a transformá-la no seu inverso.

Notadamente por sua trajetória diferenciada, que se origina em Sorel e no universo revisionista

De certo modo, convergente com as preocupações de Holloway é também o trabalho de Istvan Meszáros, *Para além do capital*.

dos fins do século XIX, um outro autor pouco considerado por Holloway é Gramsci. Tem razão Holloway quando diz que Gramsci tem sido lido como um autor que estuda a estabilidade do capitalismo, um autor da busca do “consenso”, em suma como um reformista, quando não como uma espécie de Durkheim da esquerda. Se tomarmos uma outra orientação de leitura, todavia, poderemos observar como Gramsci, pelo menos a partir da experiência dos conselhos de fábrica, enfatizou sempre a questão da cisão do mundo do trabalho emancipado do mundo do poder do capital, valorizou sempre o tema do antagonismo social, a autonomia operária e a subjetividade antagonista. Gramsci percebeu na gestão ou no controle operário da produção um elemento fundamental de materialização da subjetividade antagonista e do antipoder.

No entanto, quando ficou claro que o partido socialista e o sindicato (a exemplo da Alemanha) eram já formas sociais inseridas no Estado do capital, Gramsci sentiu a necessidade de um partido revolucionário (o partido do antipoder). A sua concepção de frente única, que foi se desenvolvendo paulatinamente após 1923, vislumbrava um acúmulo crescente de antipoder e de subjetividade antagonista que derrotasse não só o fascismo, mas o capitalismo. Gramsci entendia que a hegemonia, ou seja, o predomínio da subjetividade antagonista e do antipoder operário, só poderia se realizar depois da derrubada do poder de classe e do Estado. Contudo, nos *Cadernos do cárcere*, Gramsci sugere que a hegemonia poderia ocorrer antes da derrubada do Estado, sem tomar o poder por meio de um ataque concentrado à cidadela. Como seria isso? Por meio da democratização do Estado político? Se fosse assim Gramsci teria recaído no revisionismo (desta vez de direita), tendo-se passado para o reformismo democrático? Penso que não.

Quando (inspirado em Sorel) concebeu a categoria de bloco histórico, Gramsci tornou clara a visão de que o poder do capital é ubíquo e que assim deveria ser enfrentado. Logo, a frente única daqueles que se opõem ao capital e ao poder político, a forma assumida pelo antagonismo social e pela subjetividade antagonista, poderia empreender uma larga operação de cerco que fosse debilitando o poder-sobre do capital, evitando o fetiche do

Estado como dimensão que concentra e guarda o poder político. Assim, fortalecida a frente única (forma específica da luta de classe) e a subjetividade antagonista com suas novas práticas sociais e culturais, o poder político do capital seria paulatinamente corroído em favor do antipoder.

Nesse caso haveria um risco bem menor do partido revolucionário (o antipartido) se transformar em novo poder dominante de um novo Estado político, correlato a forma valor. Desse modo, a hegemonia do antipoder corrói o poder do capital no conjunto das relações sociais transformando o poder político em poder social. Por certo não se trata de supor uma transformação revolucionária reformista e sem acirrado confronto, antes, a questão é encontrar as melhores condições para aniquilar o poder político do capital e suas instâncias estatais.

Para concluir essa reflexão, posso dizer que a operação de resgate da crítica radical do capital e do poder político empreendida por John Holloway é não só extremamente pertinente, mas necessária e mesmo indispensável, a fim de que se possa encontrar elementos para a recomposição da luta antifetichização. Minha divergência de fundo, descontada as minúcias do texto, fica por conta do valor da herança teórica da luta, por um certo desprezo das reflexões de autores que poderiam muito bem contribuir e reforçar os argumentos do próprio Holloway, não só na argumentação política, quase sempre subjacente, mas naquela nuclear como a do fetichismo e do poder-fazer emancipado. Lembro nesse caso, além dos anteriormente citados, a obra do último Lukács sobre a *Ontologia do ser social*, que muito poderia contribuir no debate proposto. De certo modo, convergente com as preocupações de Holloway é também o trabalho de Istvan Meszáros, *Para além do capital*. Por fim, fica claro que Holloway se opõe a qualquer forma de organização partidária institucionalizada, mas admite, e talvez até pense ser necessário, um movimento-partido que livremente organize o antipoder.

## NOTA

<sup>1</sup> Cf. *Mudar o mundo sem tomar o poder: o significado da revolução hoje* (São Paulo: Boitempo/Viramundo, 2003).