

## Reseña

# *Cambiar al mundo sin tomar el poder*

José Alejandro Jiménez Jiménez\*

*Aportes*, Revista de la Facultad de Economía, BUAP, Año XI, Números 31-32, Enero - Abril y Mayo - Agosto de 2006

---

---

Holloway, John. *Cambiar al mundo sin tomar el poder*, Editorial El viejo topo, España, 2002.

---

---

Contrariamente a lo que se plantea en este argumento, esta reseña se inicia “identificando” y no identificando a su autor<sup>1</sup> John Holloway.

De principio, este escritor se reconoce coparticipe de la red sociocultural que enlaza el hacer cotidiano de los seres humanos, al señalar que su libro *Cambiar el mundo sin tomar el poder* “va superando los límites de la autoría individual (noción de por sí absurda)” (Holloway, 2002: 9). Lo cual habla de la calidad interior de un intelectual que, congruente en su propia

---

\* Profesor – Investigador de la Facultad de Economía de la BUAP en el área de Economía Política.

<sup>1</sup> Desde aquí, se ofrece una disculpa a John Holloway, puesto que aún no conozco otra forma de analizar la terrible realidad circundante. Y al mismo tiempo, agradezco el tiempo, la comprensión y paciencia que nos dedicó durante el Seminario. *Cambiar al mundo sin tomar el poder*, efectuado en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

humanidad, devuelve y comparte sus reflexiones desde una perspectiva crítica y dialéctico-marxista.

En el prólogo a la edición española pueden percibirse seis puntos (2002: 9), en torno a los cuales gira la argumentación de todo el texto:

1. “El capitalismo es terriblemente destructivo”
2. “La posibilidad de que (el capitalismo) lleve a la aniquilación total de la humanidad es una posibilidad real”
3. “Decir que hay que cambiar el mundo de forma radical no necesita justificación”, pero
4. “No sabemos cómo cambiar el mundo”, aunque
5. “Sabemos que no queremos tomar el poder estatal y que no nos queremos organizar como partido” y por tanto,
6. “Estamos buscando preguntas, estamos buscando respuestas...”

En el capítulo primero intitulado “El grito”, éste se constituye en el punto de partida de toda la argumentación teórica, pues es desde la subjetividad misma de un sujeto histórico-concreto, constituido en un *nosotros*, que se percibe a sí mismo y

que, en descontento, grita “el horror del mundo, lo que nos obliga a aprender a tener una esperanza” (2002: 21).

Para lograr la constitución de una esperanza, que apunte hacia otro tipo de sociedad más humana, primeramente, es fundamental “desarrollar una manera de pensar... una manera de comprender que niegue la *no-verdad* del mundo” (2002: 21).<sup>2</sup>

Y después, ¿qué (más) podemos hacer?

La respuesta de Holloway, en el capítulo dos, parecería muy simple y hasta utópica: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Porque si, acostumbrados a pensar como nos han enseñado, afirmamos que debemos hacerlo por medio de la toma del poder político desde el Estado, ésto no haría más que reproducir aquello contra lo cual luchamos; en este sentido, la experiencia histórica, ha sido muy ilustrativa. Aunque ésta no basta; es importante también, “la reflexión teórica sobre la naturaleza del Estado (2002: 34 y 35)”<sup>3</sup>, porque “lo que está en discusión no es *quién* ejerce el poder sino *cómo* crear un mundo basado en el mutuo reconocimiento de la dignidad humana, en la construcción de relaciones sociales que no sean relaciones de poder” (2002: 34).

En este punto, Holloway diserta de la tradición marxista, en cuanto que para ésta, la conquista del poder político ha sido central para impulsar el cambio hacia una humanidad sin antagonismos de clase. Pero, la caída de la Unión Soviética ha desilusionado a millones de personas y ha implicado, entre otras cosas, una liberación respecto del añejo pensamiento revolucionario

que identifica a la revolución con la conquista del poder.

Hoy, los partidos no cuentan con la capacidad para canalizar el descontento de las mayorías hacia la lucha para tomar el poder. Y, ahora, el descontento social tiende a expresarse de manera difusa: campañas o proyectos comunitarios autónomos, rebeliones masivas, participación en “organizaciones no gubernamentales”, como expresiones de que las personas anhelan un tipo de sociedad diferente y, porque no sabemos cómo cambiar el mundo sin tomar el poder, es imprescindible, trabajar en la respuesta (2002: 35-39).

En tal sentido, la emancipación comienza en un *grito* de descontento, del cual deviene un *hacer* humano que, como negación práctica, “cambia, niega un estado de cosas dado” (2002: 40), puesto que, en consonancia con la tradición marxista, no se trata de interpretar al mundo sino de transformarlo. Y, el hacer cotidiano de los humanos es un hacer, que va más allá del simple quehacer de las abejas, pues éste último sólo reproduce, no puede auto-transformarlas, a diferencia del *hacer humano* que lo auto-transforma a sí mismo.

Por tanto, se hace necesario, recuperar la conciencia de nuestro hacer que ha sido roto, es fragmentado por el ejercicio de un poder sobre nosotros. Un *poder-sobre* construido o derivado de un conjunto de relaciones sociales económicas y culturales, cuyos resultados (guerras, miseria de naciones enteras, enfermedades de millones de seres humanos, violencia, desempleo, etcétera) para la humanidad, no son nada satisfactorios. Estos resultados devienen de la fractura entre *lo hecho* y el *flujo del hacer*, precisamente porque esas relacio-

<sup>2</sup> Las cursivas son mías.

<sup>3</sup> Nota al pie, número 10.

nes identifican y dividen a las personas, diferenciándolas por la propiedad y el control sobre los *medios del hacer*, respecto de aquellas otras, que “al estar privadas de los medios del hacer, hacen lo que las otras les dicen que hagan” (2002: 54).

De ahí el grito, de ahí la necesidad de recuperar nuestro poder-hacer y, en consecuencia, hacer frente a lo que no estamos satisfechos. Todo lo anterior es abordado en el capítulo tercero que cuenta, además, con un amplia disertación sobre el término “poder” en diversas connotaciones: poder-sobre o *potestas*, poder hacer, anti-poder, *potentia* (poder-para) que se presenta como antagonismo entre *el hacer y lo hecho*.

Es en los capítulos 4, 5 y 6 del libro *Cambiar al mundo sin tomar el poder*, del autor John Holloway, donde se encuentra el centro de una argumentación que da respuesta a la pregunta (que el título del libro, provocativamente, sugiere como afirmación) CAMBIAR AL MUNDO SIN TOMAR EL PODER.

Para lograrlo, el argumentista, o sea el ensayista del libro, recurre al uso multivariado de información, adecuándola a un lector concreto el cual, necesariamente, *es y no es* multidisciplinario<sup>4</sup> concentrándose

<sup>4</sup> Esta apreciación es una parodia al mismo discurso de Holloway, puesto que el texto se dirige, en momentos, a economistas, en otros a filósofos, antropólogos, sociólogos, historiadores, psicólogos, lingüistas... hasta políticos y a luchadores sociales, principalmente, para lograr que el contenido del argumento, en torno a *Cambiar al mundo sin tomar el poder*, sea cabalmente comprendido, discurriendo con el mismo discurso disciplinar de su lector. Esto hace que el texto pueda presentarse, en ciertas partes, oscuro, pues su lectura exige un permanente cruce de disciplinas y conceptos, así como de un cierto conocimiento de marxismo.

en tres planteamientos centrales:

Primero: Es necesario comprender que nuestras formas mentales de concepción del mundo están fetichizadas o, mejor todavía, las hemos fetichizado.

Segundo: Esta fetichización de las cosas el dinero, el capital, las instituciones, el Estado, etcétera separa:

a) al sujeto, de su *poder-hacer* y de su *hacer*,<sup>5</sup> respecto de *lo hecho* y por tanto,

b) separa el poder-hacer de la sociedad, respecto de lo hecho (el Estado: forma fetichizada que ejerce, autónomamente, el *poder-sobre*, como una entidad separada de las relaciones sociales entre los seres humanos).

Esas dos primeras concepciones, son abordados específicamente, en el capítulo cuatro.

El concepto de *fetichismo* es fundamental en todo el texto e intenta recuperar el espíritu del pensamiento de Marx. El olvido de la teoría del fetichismo, por los propios marxistas, —incluido el propio Engels, Lenin y muchos otros más, señala Holloway— transfiguró la metodología marxista dialéctico-materialista en una metodología positivista. Hasta hacer de la obra principal de Marx *El capital*, un texto cuyas categorías de análisis permiten explicar, objetivamente, la dinámica de las leyes de funcionamiento de la sociedad

<sup>5</sup> “El hacer o el poder-hacer es el movimiento antagónico de identidad y no-identidad. Es reconocimiento de que el hacedor es y no es, como lo hecho es y no es; es objetivado velozmente y luego reintegrado en el flujo social del hacer (la actividad humana) porque los objetos son más que su concepto.” Cfr. Holloway, John. (2002: 146) en cita a: Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*. Ed. Taurus Madrid, 1986, p.13.

capitalista. Así, el estudioso se sitúa como un observador que, desde fuera de esa red de relaciones, analiza y supone que no contamina el resultado de sus observaciones desde su propia subjetividad. Lo que ha llevado hasta hacer del marxismo una teoría funcional para el sistema.<sup>6</sup>

La fetichización de las cosas —el dinero, el capital, el Estado, las relaciones sociales, conceptos o simples ideas, etcétera— es un proceso continuo de separación entre el sujeto y el resultado del hacer del sujeto. Es decir, el objeto o el producto que deviene de ese hacer humano se constituye en un poder independiente y ajeno a su hacedor, que lo domina y lo somete. Y el ser humano ya no domina a los productos, son los productos los que ahora reinan sobre sus creadores, transformándose las relaciones humanas en relaciones entre cosas, ajenas y separadas de sus creadores. De esta manera las leyes de los productos, oferta y demanda, las leyes del Estado e instituciones sociales y políticas, en la sociedad capitalista, se presentan como regulando al colectivo social y separadas de los seres humanos que las hicieron posible. Sólo la comprensión consciente e intencional de este proceso por las personas permite romper con ese fetichismo de las cosas.

Tercero: La comprensión del fetichismo de las cosas, concebido como un proce-

so, puede conducir a la conformación de una nueva conciencia antifetichista (esto es asunto del capítulo 5), que conduce, a su vez, a una CRÍTICA GENÉTICA (punto central del capítulo 6), donde el sujeto, constituido en un *nosotros*, se reconoce **inmerso** en una sociedad que es, **continuamente**, resultado de su poder-hacer y que, por tanto, **podemos cambiarla**. Porque “criticar la sociedad, es criticar nuestra propia complicidad en la reproducción de tal sociedad” (2002: 164). Vivimos en una sociedad antagónica, donde “todos estamos tanto fetichizados como en lucha contra ese fetichismo” (2002: 201). Este *nosotros* no puede definirse, simplemente porque las definiciones suponen una cosificación o un nuevo fetichismo que subordina.<sup>7</sup> Aceptar, por tanto que, el capitalismo es un mundo que *es* (como si éste fuese independiente y ajeno a nuestro hacer), es fetichizarlo y, en consecuencia, resulta claro que para una posición transformadora o revolucionaria, *no debería ser* puesto que *puede ser que no siempre sea* (2002: 195-206). Comprender, por tanto, que el anti-poder es una fuerza motora y ubicua permite hacer realidad toda posibilidad de resistencia o de cambio.<sup>8</sup>

Conforme la tradición marxista ortodoxa, la crisis es una expresión de las contradicciones objetivas del capitalismo

<sup>6</sup> En el capítulo VII, Holloway realiza fuertes críticas al llamado marxismo científico y su praxis. Y en el apartado cuarto de ese capítulo, específicamente en la página 189, se refiere a quienes tratan al marxismo como teoría funcional. Al respecto, Roland Meek señalaba, desde la década de los 50 del siglo XX, “La obra de Marx es un instrumento demasiado valioso para dejarlo en manos de los marxistas”.

<sup>7</sup> Esto está ligado a una concepción dialéctica de movimiento antagónico de identidad y no-identidad que, al concebir las cosas en su constante movimiento y cambio, reconoce que las cosas *son* y *no son* y que, por tanto, cualquier *adaequatio* o concepto siempre es menos que la cosa en sí.

<sup>8</sup> Sobre estos conceptos es conveniente revisar el capítulo IX de la obra de Holloway, que aquí se comenta. Específicamente las páginas 213-239.

manifestada en la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, la desproporcionalidad entre sectores o regiones y el subconsumo que se derivan del carácter mismo de la acumulación del capital. Pero, para una transformación revolucionaria de esta situación, “la crisis no puede entenderse como una oportunidad que se nos presenta gracias al desarrollo objetivo de las contradicciones del capitalismo, sino que debe entenderse como la expresión de nuestra propia fuerza, y... no como la toma del poder, sino como el desarrollo del anti-poder que ya existe como la sustancia de la crisis” (2002: 243).

Esto es posible, aunque está en oposición al análisis positivista marxista, que ve la crisis capitalista como “conflicto entre las fuerzas productivas y su envoltura capitalista”; pues, bajo esta concepción teórica, se presentan ambos conceptos como algo externo y ajeno a la propia actividad humana, siendo que ambos se refieren, siempre, al desarrollo cotidiano del poder-hacer humano. El problema entonces, es entender que en el capitalismo, el hacer social se halla en constante tensión con su forma capitalista. Esta es la contradicción interna que se manifiesta en la crisis y “es claramente un error pensar la crisis en términos de una contradicción entre las relaciones sociales capitalistas y algo más” (2002: 262-263).

La crisis, que intensifica el conflicto social en todos los niveles del hacer humano y “la tendencia del capital a subordinar cada aspecto de la vida con creciente intensidad es la esencia del neoliberalismo” (2002: 275) que busca imponer el dominio del dinero donde antes la subordinación era indirecta (salud, educación, tierras,

software, genes, órganos humanos, etcétera). Y “nosotros, que no explotamos y no queremos explotar, nosotros que no tenemos poder y no queremos tener poder, nosotros que todavía queremos vivir una vida humana, nosotros que somos los sin rostro y sin voz: nosotros somos la crisis del capitalismo” (2002: 277). Por consiguiente, la recuperación de los *medios del hacer* y del *poder-hacer* humano, en el sentido marxista, implica una auto-emancipación anti-fetichista en cada uno de nosotros, que disuelve el *poder-sobre* y establece el entrelazamiento de los lazos de amistad, creatividad y amor, hoy reducidos mercantilmente al intercambio y al dinero.<sup>9</sup> Pero no sabemos cómo cambiar el mundo sin tomar el poder, no tenemos certezas del mañana, nadie las puede tener, pero mantenemos viva la esperanza. Hasta aquí, la reseña.

#### *Comentario breve:*

El libro de Holloway, constituye un reto dirigido a todo ser humano que consciente o no, busca encontrar un sentido menos triste y doloroso a la cotidianidad de la

---

<sup>9</sup> Esta autoemancipación del ser humano se logra cuando éste puede ejercer todas las potencialidades que lo hacen distinto de los seres irracionales. Una de estas potencialidades es el conocimiento humano, surgido del hacer práctico que le permite transformar y autotransformarse, contemplando su propio reflejo en un mundo que él ha construido. Los animales irracionales sólo producen en función de su necesidad física y lo hacen de una única manera, según su especie; en tanto que el hombre, libre y consciente, reproduce toda la naturaleza. Cfr. Marx, C. Manuscritos económico-filosóficos de 1844, en Fromm, Erich. Marx y su concepto del hombre. Ediciones del Fondo de Cultura Económica, México, 1975, p.p. 107-112.

vida. Una vida que se antoja horrorosa al estar sometida a las tensiones del stress y la inestabilidad laboral, crímenes de toda naturaleza, desempleo, pobreza, desigualdad social, terrorismo, conflictos y guerras.

Evidentemente, la lectura del texto no es nada simple. Supone que el lector tiene, si no una vasta cultura, si un buen grado de conocimientos sobre marxismo. La crítica y referencias que se hacen son, a la vez, una invitación hacia una relectura antifetichista y antidogmática, de los textos de Marx y un reto a la creatividad de los seres humanos.

Criticar el texto de Holloway, como solemos hacerlo, nos conduce irremediablemente a señalar ciertas imprecisiones. Entre estas se hallan: 1) la casi imposibilidad de cotejar algunas referencias, específicamente, sobre obras de Marx,<sup>10</sup> porque en esta edición fueron omitidas y no aparecen en la bibliografía; 2) sustituir la categoría “relaciones económicas” por “relaciones sociales capitalistas”; este último concepto niega cualquier otro tipo de relaciones sociales, aunque sólo se encuentren subordinadas formalmente al capital. El problema no es que sea inaceptable, sino que el discurso de Holloway, en aras de comprender una totalidad mayor, pierde en momentos, concreción de aspectos específicos de los fenómenos debatidos. Y, cuando se retorna a la especificidad, al afirmar,

<sup>10</sup> A guisa de ejemplo, en las páginas 41, 42 y 49 entre otras, se cita a Marx y Engels 1984, Marx 1990 y Marx 1984, respectivamente. Si se intenta cotejar en la bibliografía para confrontar con la obra respectiva, no podría hacerse. El error, se sabe, no fue del autor sino de los editorialistas.

por ejemplo que “el trabajo se opone al capital” (2002: 200) se llega al inicio de una discusión, que la ortodoxia marxista ha superado o se cae, también, en definiciones y afirmaciones que identifican y fetichizan lo analizado.<sup>11</sup>

No obstante, lo planteado por Holloway no sólo cuestiona la forma en que se ha venido estudiando y enseñando el marxismo, sino la praxis concreta de una izquierda hoy anquilosada cuyos miembros, parece que se han olvidado de la autoemancipación propia y social, en el sentido marxista aquí presentado, cayendo en una fetichizante enajenación, que sólo es favorable o funcional al neoliberalismo y sus corifeos.

<sup>11</sup> En la sección segunda del tomo I de *El capital*, específicamente en el capítulo 4, cuando Marx principia a analizar el problema de la transformación del dinero en capital, sienta las bases para afirmar, más adelante, que “el poseedor de dinero no se enfrenta directamente, en el mercado de mercancías con el *trabajo*, sino con el *obrero*. Lo que éste vende es su *fuerza de trabajo*” [cursivas en el original]. Es decir, no son las cosas como “el capital”, “el trabajo”, las que se enfrentan sino seres humanos, unos poseedores y otros no poseedores de los medios de producción. Cfr. Marx, C. *El capital*. Ediciones Fondo de Cultura Económica, México, 1996, sección sexta, p.449