

NOTAS DE LECTURA PARA
MARXISMO Y LIBERTAD
DE RAYA DUNAYEVSKAYA

Eugene Gogol / Héctor Sánchez

Índice

Nota introductoria.....	3
Nota editorial.....	4
Forma y estructura del libro.....	5
Capítulo 1. La época de las revoluciones: la industrial, la socio-política y la intelectual	8
Capítulo 2. La economía política clásica, las sublevaciones obreras y los socialistas utópicos.....	11
Capítulo 3. Un nuevo humanismo: los primeros manuscritos económico-filosóficos de Marx	14
Capítulo 4. El obrero, el intelectual y el Estado.....	17
Capítulo 5. El impacto de la Guerra Civil de los Estados Unidos en la estructura de <i>El capital</i>	19
Capítulo 6. La Comuna de París ilumina y profundiza el contenido de <i>El capital</i>	22
Capítulo 7. El humanismo y la dialéctica de <i>El capital</i> , tomo 1: de 1867 a 1883.....	24
Capítulo 8. La lógica y los alcances de <i>El capital</i> , tomos II y III.....	31
Capítulo 9. La Segunda Internacional, de 1889 a 1914.....	36
Capítulo 10. El colapso de la Segunda Internacional y la ruptura en el pensamiento de Lenin.....	38
Capítulo 11. Las formas de organización: la relación de la auto-organización espontánea del proletariado con «el partido de vanguardia».....	40
Capítulo 12. ¿Qué sucede después?.....	43
Capítulo 13. El capitalismo de Estado ruso vs. las sublevaciones obreras.....	45
Capítulo 14. Stalin.....	48
Capítulo 15. El principio del fin del totalitarismo ruso.....	50
Capítulo 16. El escenario norteamericano: la automatización y el nuevo humanismo.....	51

Capítulo 17. El reto de Mao Tse-tung.....	54
Capítulo 18. La Revolución Cultural o la reacción maoísta.....	56

Nota introductoria

Damos por hecho que los lectores de este pequeño cuaderno, *Notas de lectura para Marxismo y libertad*, de Raya Dunayevskaya, tienen ante sí un ejemplar de *Una trilogía de revolución*, cuyo primer libro es justamente *Marxismo y libertad*. Esto es de gran importancia, puesto que nuestras notas no pretenden constituirse como un sustituto de este trabajo fundamental del humanismo marxista. De hecho, ellas son más bien el producto, primero, de haber leído a Dunayevskaya de manera individual y, luego, de haber compartido nuestras experiencias de lectura en círculos de estudio acerca de *Marxismo y libertad*, *Filosofía y revolución* y *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, los tres libros que integran *Una trilogía de revolución*. Esto ha ocurrido principalmente en México, pero también en Colombia, Argentina y Bolivia.

Para Eugene Gogol, estos círculos de estudio han significado un intenso y fructífero «diálogo con Dunayevskaya». *Diálogo*, porque los compañeros y compañeras que han participado en ellos han llevado a cabo una lectura bidireccional entre el libro y sus propias experiencias. Es decir: han explorado el humanismo marxista de Raya Dunayevskaya, tal como aparece en su *Trilogía*, y al mismo tiempo han hecho una conexión con la realidad latinoamericana y sus posibilidades de emancipación. Desde esta perspectiva, bien podemos decir que no sólo nos encontramos *estudiando un libro*, sino tratando de recrear el marxismo de Marx y el humanismo marxista de Raya Dunayevskaya en otro tiempo y en otra latitud.

Para Héctor, la lectura de Dunayevskaya le ha venido a dar algo así como «la pieza que hacía falta en su rompecabezas»: si bien ya había sido parte de algunas organizaciones y proyectos de lucha social, en realidad carecía de una auténtica *filosofía de la revolución*. Sólo el descubrimiento de Dunayevskaya le ha permitido dar pasos adelante para resolver sus más profundas contradicciones teóricas y prácticas, en las cuales había permanecido empantanado durante algún tiempo. A partir de allí, ha puesto en marcha o se ha reincorporado a algunos proyectos de liberación —mas, ahora, con una perspectiva renovada.

Para ambos, ya individual o colectivamente, la lectura de Dunayevskaya ha sido *una transformadora experiencia de vida*. Por ello mismo, queremos seguir compartiendo este tipo de experiencias con otras personas —por ejemplo, a través de los círculos de estudio. Al mismo tiempo, sabemos de la existencia de cientos y cientos de colectivos, grupos de activistas y de pensadores, o de activistas-pensadores (marxistas independientes, anarquistas, adherentes al zapatismo, feministas, obreros militantes, y tantos otros que carecen de nombre o de etiqueta) que están buscando caminos, no sólo prácticos sino teóricos, que les permitan alcanzar una visión emancipadora: una filosofía de la liberación, si queremos llamarla así.

Entonces: ¿cómo compartir nuestras ideas y cómo aprender de las ideas y las acciones de los otros? ¿Cómo abrir un diálogo sobre la emancipación, a pesar de

encontrarnos en distintos tiempos y espacios? Es así que hemos llegado a redactar y publicar nuestras notas sobre Raya Dunayevskaya y el humanismo marxista. Éstas, como hemos dicho más arriba, no buscan constituirse como substitutos para la lectura del original; tampoco pretenden ser meros resúmenes o «popularizaciones» del humanismo marxista. En cambio, su intención radica en ser un apoyo para los compañeros y compañeras latinoamericanos que quieran iniciar su propio «diálogo con Dunayevskaya» —un paso necesario con vistas a abrir caminos de transformación social revolucionaria en nuestro continente latinoamericano.

A aquellos que inicien sus propios círculos de lectura y sus «viajes de descubrimiento» de Dunayevskaya, queremos decirles que nos gustaría estar en contacto con ustedes para saber cómo van —y, a su vez, para decirles cómo vamos nosotros.

Eugene Gogol y Héctor Sánchez

egogol@hotmail.com, hec-san2@hotmail.com

Nota editorial

Las notas de lectura de los capítulos 1 a 7 y 9 a 12, así como el texto referente a la forma y estructura de *Marxismo y libertad*, fueron hechos por Eugene Gogol y traducidos por Héctor Sánchez. Las de los capítulos 8 y 13 a 18 fueron redactadas por Héctor Sánchez.

Forma y estructura del libro

En 1955, Raya Dunayevskaya (RD) fundó, junto con un grupo de marxistas revolucionarios norteamericanos, los Comités News & Letters. En 1956, año de su primera convención, adoptaron un programa de lucha, el cual hacía referencia al marxismo en los siguientes términos: «Sostenemos que el método marxista es la guía para nuestro crecimiento y desarrollo. Tal como las luchas por la reducción de la jornada de trabajo y la Guerra Civil Norteamericana le dieron forma a *El capital*, la obra teórica más importante de Marx, así hoy el marxismo está presente en la vida y en las aspiraciones de la clase obrera. Por ello sostenemos que a cada generación le corresponde interpretar por sí misma el marxismo —pues el problema no consiste en estudiar lo que Marx escribió en 1843 o en 1883, sino lo que el marxismo *es ahora*».

A Dunayevskaya, en tanto presidenta nacional de los Comités, se le asignó la tarea de sistematizar una interpretación del marxismo que fungiera como fundamento teórico de la organización: el resultado sería *Marxismo y libertad*. Así, dicho libro no fue sólo el trabajo de una estudiosa del humanismo marxista, sino el *manifiesto* colectivo de un pequeño grupo de revolucionarios que buscaban darle un nuevo sentido al marxismo en el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial.

En realidad, los orígenes de *Marxismo y libertad* pueden ser rastreados hasta 1941-43, cuando Dunayevskaya llevó a cabo una serie de estudios sobre la naturaleza de la economía rusa —en los cuales concluyó que la Rusia de Stalin no era ya un Estado de obreros, sino que había devenido en una *forma de capitalismo* en la que el papel del Estado en la economía se había vuelto decisivo: *el capitalismo de Estado*. De hecho, el primer borrador de ochenta páginas, escrito en 1947, de lo que luego sería *Marxismo y libertad*, se titulaba *Capitalismo de Estado y marxismo*.

Ciertamente, la teoría del capitalismo de Estado es un hilo muy importante en el desarrollo de *Marxismo y libertad*. Sin embargo, los temas proyectados y la estructura del trabajo se verían sustancialmente alterados luego de 1947. Fueron varias las razones de este cambio: a) el capitalismo estadounidense estaba entrando en una nueva fase debido a los inicios de la automatización; b) al mismo tiempo, nuevas formas de resistencia obrera estaban surgiendo —en particular, una huelga general de mineros en Virginia del Oeste en 1949-50: Dunayevskaya y unos cuantos colegas estaban en contacto directo con la huelga, y c) comenzaron a proyectarse nuevos estudios sobre la dialéctica, lo que incluyó la traducción que hizo Dunayevskaya en 1949 de los *Cuadernos filosóficos de Lenin sobre la Ciencia de la lógica de Hegel*.

Es decir: la actividad del proletariado norteamericano y los *Cuadernos filosóficos de Lenin* trajeron consigo un nuevo punto de partida para discutir y elaborar el libro que estaba en proceso. En 1950, Dunayevskaya les mostró, tanto a sus colegas como a un trabajador que estaba presente, los nuevos avances de su investigación.

A la vez, esto condujo a Dunayevskaya a explorar por sí misma la dialéctica hegeliana, de lo cual surgieron sus cartas del 12 y 20 de mayo de 1953 sobre los *absolutos* de Hegel. Más tarde, la propia Dunayevskaya haría referencia a estas cartas como *el*

momento filosófico del humanismo marxista. Sus colegas en aquel tiempo, C. L. R. James y Grace Lee Boggs, decidieron caminar por un rumbo distinto al de la dialéctica hegeliana, y tampoco se interesarían por investigar el humanismo de Marx que Dunayevskaya descubrió en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Los Comités News & Letters fueron fundados y, entre 1955 y 1957, la forma y el contenido de lo que sería *Marxismo y libertad* quedaron completamente desarrollados.

Dunayevskaya se había movido desde la contradicción de los opuestos entre el capitalismo de Estado y el marxismo (el marxismo de Marx, queremos decir) —que aún son presentados como opuestos en buena parte del libro—, hasta la cuestión del marxismo revolucionario como forma de alcanzar la libertad humana plena.

El nuevo comienzo de Dunayevskaya en *Marxismo y libertad* tuvo varios orígenes: a) el análisis de la nueva forma de producción del capitalismo —la automatización, inseparable de la cuestión de la resistencia obrera; b) la aparición del Movimiento por los Derechos Civiles con el boicot a los autobuses en Montgomery; c) las revueltas en Europa del Este: en Alemania Oriental, en 1953, y en Hungría, en 1956, así como en Rusia misma (la revuelta en la prisión de Vorkuta), y d) la dialéctica de Hegel, tal como Marx y Lenin la entendieron, así como los propios aportes de Dunayevskaya a la comprensión de los *absolutos* de Hegel, junto con su retorno y descubrimiento de los inicios humanistas de Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

De hecho, la primera edición de *Marxismo y libertad* (1957) incluía como apéndices la traducción de dos de los escritos de Marx de 1844: «Propiedad privada y comunismo» y «Crítica a la dialéctica hegeliana», así como de los Cuadernos sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, de Lenin (1914).

Una rápida mirada al índice del libro nos da una idea de su estructura general. En cierto sentido, el título de la primera parte, «De la práctica a la teoría: de 1776 a 1848», es aplicable al libro entero, que va hasta el análisis de la década de 1950 (un hecho curioso: la fecha 1776 en el subtítulo del libro: *Desde 1776 hasta nuestros días*, tiene un doble significado: es la fecha tanto de la publicación de *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith, como del inicio de la Revolución norteamericana con su Declaración de Independencia).

La primera parte del libro pone de relieve esta cuestión de la relación entre teoría y práctica ya desde su primer capítulo, que trata sobre la Revolución francesa y su impacto en la creación de la dialéctica hegeliana. Sin embargo, esta cuestión sigue siendo el foco principal en el capítulo 2, en el cual se habla sobre las revueltas de las masas y la actividad intelectual de hombres como Pierre Proudhon. En el capítulo 3, el movimiento de la práctica a la teoría cobra forma en la atención que Marx le puso a los nacientes movimientos obreros. Esto no quiere decir, por supuesto, que no haya habido un movimiento *desde* la teoría: los *Manuscritos* de Marx son prueba de ello. Lo que queremos resaltar, sin embargo, es que la teoría revolucionaria no parte del vacío, sino que es la respuesta a los movimientos revolucionarios que vienen *desde abajo*.

La segunda parte, «El obrero y el intelectual en un momento decisivo de la historia: de 1848 a 1861», sigue indagando en la relación entre teoría y práctica mediante el examen de la actividad de las masas en 1848, así como del papel desempeñado por los intelectuales radicales.

En la tercera parte, «El marxismo: la unidad de la teoría y la práctica», Dunayevskaya estudia la relación entre teoría y práctica en su máximo nivel: la gestación de *El capital*. Por ello, no es ninguna casualidad que circunstancias históricas como el abolicionismo, la Guerra Civil Norteamericana y la Comuna de París sean presentadas aquí como inseparables de la estructura y contenido del trabajo de Marx.

El marxismo en el siglo XX, tal como se vio en la Revolución rusa y en su transformación en su contrario, así como en la aparición de las dos superpotencias mundiales (Rusia y Estados Unidos) hacia la mitad del siglo, es tratado en la cuarta parte del libro dentro de la misma perspectiva del movimiento *desde* la práctica y de los retos que implica para el desarrollo de la teoría revolucionaria.

Luego de la primera edición de *Marxismo y libertad*, nuevos capítulos sobre la China de Mao fueron agregados en dos ocasiones: 1961 y 1967.

Capítulo 1. La época de las revoluciones: la industrial, la socio-política y la intelectual

La introducción al capítulo 1 cierra con una frase bastante sugerente: «No hay nada en el pensamiento —ni siquiera en el pensamiento de un genio— que no haya estado previamente antes en la actividad del hombre común» (p. 67).¹ ¿Acaso no significa esto que las revoluciones, en tanto actividad de las masas, como la gran Revolución francesa, generan las condiciones para la revolución en el pensamiento? El movimiento hacia la libertad abre la mente de los grandes pensadores, incluso en aquellos campos no directamente conectados con las luchas libertarias —como la ciencia o las artes. Ésta es la tesis planteada por Dunayevskaya —y, el resto del libro, es quizá una demostración de la misma.

[*Las luchas de clase en la Primera República Francesa*, de Daniel Guérin, fue traducido al inglés en una versión bastante abreviada y publicado en 1977 por Pluto Press, pero se encuentra ahora fuera de catálogo. Desconozco si existe una edición en español]. EG.

«La verdad es que precisamente la espontaneidad de 1789 y 1793, y *especialmente* la de 1793, lleva tanto la marca como el sello de las demandas del movimiento de masas y el *método* por el cual las masas pensaron construir una nueva sociedad en lugar de la anterior» (p. 68). El gran poder y creatividad de la espontaneidad —y la Revolución francesa no fue sólo un acto aislado, sino *un proceso revolucionario*.

El contraste entre las Revoluciones francesa y norteamericana: la francesa fue más profunda porque no se llevó a cabo contra un enemigo externo, sino contra los grupos de poder nacionales (pp. 69-70).

«*La democracia no fue inventada por la teoría filosófica ni por el liderazgo burgués, sino que fue descubierta por las masas en su método de acción*. Hay un doble ritmo en la destrucción de lo viejo y la creación de lo nuevo que lleva la inconfundible huella de la *actividad propia que es el verdadero modo de conocer de la clase obrera*. De hecho, éste fue el mayor logro de la gran Revolución francesa: el descubrimiento, por parte de los trabajadores, de su propio modo de conocimiento» (p. 70).

Esto nos lleva de vuelta a la cuestión que citamos al principio sobre la relación entre actividad y pensamiento. Así, el «doble ritmo en la destrucción de lo viejo y la creación de lo nuevo» se da en la vida, en la realidad. Sólo entonces pudo Hegel, que tenía la experiencia de la Revolución francesa frente a sí, «descubrir» la dialéctica, su gran aporte revolucionario a la filosofía.

¹ Todos los números de página pertenecen a la edición de *Marxismo y libertad* incluida en *Una trilogía de revolución*, México, Prometeo Liberado, 2012

[Me encantan las citas de los *enragés* [los furibundos] sobre las condiciones y la creatividad de los *sans-culottes*, las capas más bajas de la Revolución francesa, pp. 70-71]. EG.

«Lo que permaneció íntegro en el joven y en el viejo Hegel fue la Revolución francesa» (p.75). Un elemento esencial de la revolución filosófica de Hegel fue que, bajo el impacto de la Revolución francesa, Hegel introdujo a la *historia* en la filosofía. «[La Revolución francesa] había revelado que la superación de los contrarios no es un acto único sino un proceso en constante desarrollo, un desarrollo a través de la contradicción, y [Hegel] lo llamó [a este proceso] la dialéctica. Es a través de la lucha de los contrarios que el movimiento de la humanidad es empujado hacia adelante» (p. 75). En este punto se nos introduce a la dialéctica. A continuación, Dunayevskaya señala con toda precisión qué tan *humana* es la dialéctica hegeliana: para Hegel, «no fue tanto *a partir de*, sino *a través de* la esclavitud que el hombre adquirió su libertad» (p. 75). Es a través de la lucha contra la esclavitud que hombres y mujeres descubren / construyen su auténtica libertad.

Dunayevskaya cita a Hegel: «Según mi modo de ver [...], todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*» (p. 75). Esto es *clave*: «la libertad es el espíritu que lo anima todo, el *Sujeto* de las más grandes obras de Hegel» (p. 75). La dialéctica, por tanto, no puede ser reducida ni a un mero movimiento de cosas, ni al de un espíritu en abstracción, sino que es el movimiento de la humanidad determinada a ser libre.

«El elemento esencial es que el hombre tiene que luchar para obtener la libertad; es así que se revela el “carácter negativo” de la sociedad moderna» (p. 76). La dialéctica es una filosofía de la negación, de la necesidad de superar las contradicciones, las barreras, para que una sociedad alcance la libertad. Esta negación, sin embargo, no es sólo una *negación* de algo, sino una lucha *por* algo: alcanzar la libertad.

«[Los absolutos de Hegel] no están limitados al proceso del pensamiento únicamente, y Hegel no separó su filosofía de la historia real. Para cada fase de desarrollo del pensamiento hay una fase correspondiente en el desarrollo del mundo» (p. 76). Otra vez, vemos aquí la entrada de la historia en la filosofía.

Dunayevskaya cita a Hegel para mostrar que la libertad no es una posesión de los seres humanos, sino una dimensión de su existencia: «Si el saber que la idea —esto es, el hecho de que los hombres saben que su esencia, su fin y su objeto es la libertad— es saber especulativo, esta idea misma, como tal, es la realidad de los hombres, no porque éstos tengan esta idea, sino porque *son* esta idea» (p. 77).

El inicio de la última sección de este capítulo, «Los absolutos de Hegel y nuestra época de los absolutos», se concentra en el concepto del movimiento de la práctica a la teoría y en las consecuencias de no poder percibir dicho movimiento. Dunayevskaya escribe: «Por paradójico que parezca, el mayor impedimento para que los intelectuales discernan la nueva sociedad en el *espíritu absoluto* de Hegel es el aislamiento de éstos de la clase trabajadora, en donde están presentes los elementos de la nueva sociedad» (p. 78). Hegel mismo, no obstante su magnífica concepción de la dialéctica, no pudo concretar su

visión filosófica en el *aquí y ahora* de la sociedad en la que vivía, pues fue incapaz de ver a las nuevas fuerzas humanas surgidas de la Revolución francesa como el motor de una nueva sociedad. Aquí, Dunayevskaya cita la crítica que Marx le hizo a Hegel: «En el lugar que le corresponde a la realidad humana, Hegel ha puesto el conocimiento absoluto» (p. 79). Marx está aquí criticando la deshumanización de las ideas, cual si éstas existiesen como «espíritus» fuera de la cabeza de los hombres. Dunayevskaya agrega: «Hegel había destruido todos los dogmatismos —excepto el dogmatismo del “atraso de las masas”» (p. 79).

Las tres páginas siguientes (81-84), en las que Dunayevskaya discute los *absolutos* de Hegel, son una gran muestra de la capacidad sintética de la autora. Dunayevskaya retoma las tres formas del *absoluto* (Conocimiento, Idea y Espíritu) en las tres obras filosóficas principales de Hegel. Hay que entender, por principio de cuentas, que los *absolutos* hegelianos no tienen un carácter estático, sino que «en Hegel, el absoluto es la visión del futuro» (p. 82).

¿Qué significa esto? El *conocimiento absoluto* o *el saber* al final de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana no significa *tener conocimiento absoluto de todo*, sino que dicho concepto hace referencia al método dialéctico, a través del cual se hace posible el conocer. El método y el contenido son inseparables, pues el primero es inherente a la realidad, la cual es la búsqueda de la libertad: la libertad no es algo que se tenga (como una posesión), sino algo que *se es* (como una dimensión profunda del ser). Así, todo aquello que restringe u obstaculiza esa existencia libre se halla en contradicción con la libertad misma, con la plena existencia humana —y debe, por tanto, *ser negada*. Este camino hacia la libertad, hacia la plenitud humana, es una negación absoluta: el poder de la negatividad.

En la *Ciencia de la lógica*, la *idea absoluta* no es una idea fija, sino la unidad entre la teoría y la práctica —una unidad que viene *desde adentro*, en tanto movimiento de liberación. Dunayevskaya escribe: «Traducido a términos materialistas, lo que Hegel está diciendo es que hay un movimiento que va desde la práctica a la teoría, así como desde la teoría a la práctica» (p. 83). El movimiento dialéctico —esto es: la negación, decir no, y luego negar la negación, lo positivo dentro de lo negativo— se halla en el centro de la teoría y la práctica. Como dijimos más arriba, «hay un doble ritmo en la destrucción de lo viejo y la creación de lo nuevo».

El *espíritu absoluto* al final de la *Filosofía del espíritu* es una manera más de expresar la dialéctica. El *espíritu* es «el agente mediador en el proceso» (p. 83), esto es, en el *movimiento* que vimos de la práctica a la teoría y de la teoría a la práctica. Nuevamente, Dunayevskaya cita a Hegel: «[el *espíritu*] es la naturaleza del hecho, el concepto, lo que causa el movimiento y el desarrollo; sin embargo, este mismo movimiento es también la acción de conocer» (p. 83).

¿Podemos acaso interpretar esto diciendo que el método dialéctico se encuentra en la naturaleza de los hechos —es decir: en la realidad, en la actividad de hombres y mujeres que buscan la libertad—, pero, también, en los actos cognitivos —esto es, en el desarrollo

de la filosofía? La dialéctica simultáneamente en la vida y en el pensamiento —y, su interrelación, como un camino de dos direcciones, como un movimiento doble.

Capítulo 2. La economía política clásica, las sublevaciones obreras y los socialistas utópicos

La Revolución industrial dio luz a todo un nuevo mundo de producción y, con él, a la «modernidad». «La teoría era producción y más producción, a causa de ser la vida del nuevo mecanismo. El capitalista industrial había tomado el control de la sociedad» (p. 87). El título de este capítulo apunta a las tres respuestas generadas ante este nuevo mundo productivista:

- a) *La economía política clásica*: los trabajos de Adam Smith y, luego, los de David Ricardo, buscaron darle una explicación teórica a este nuevo momento histórico;
- b) *las sublevaciones obreras*, las cuales reaccionaron ante este nuevo modo de producción, y
- c) *los socialistas utópicos*, quienes trataron de proveer «planes» para aliviar el sufrimiento, la explotación y la profunda desigualdad vividas por los trabajadores.

Smith y Ricardo, los dos grandes economistas clásicos, buscaron darle una base científica al capitalismo industrial: «La riqueza de las naciones no [es] algo *ajeno* a los hombres [...] sino que [es] inherente a la *actividad misma* del hombre [...] la *producción* [...] La fuerza productiva más importante es *el trabajo*. Él es la fuente de todo valor» (p. 87). «La teoría del valor del trabajo» fue su gran descubrimiento, y Marx la aceptó —sin embargo, como veremos, también la modificó sustancialmente. La filosofía de la economía política clásica podía resumirse, en palabras de Marx, como «la producción por la producción misma». Con esta teoría del valor del trabajo quedó al descubierto «la más *recóndita* ley de la producción burguesa: [*el trabajo*] *se paga al valor del mercado*» (p. 88). El trabajo —o, por mejor decir, el *trabajador*— es pagado a su *costo de producción*: esto es, al costo de los gastos de vivienda, alimentación y vestido (es decir: de subsistencia) del trabajador y su familia —lo que incluye los gastos de cuidado y manutención de los hijos: la próxima generación de trabajadores.

«El trabajador [recibe] sólo lo estrictamente *necesario* para [mantenerlo produciendo] y todo el *excedente* producido por él [es] apropiado por el capitalista. De la *igualdad* del intercambio *en general* [surge] la *desigualdad* del intercambio de la “mercancía” *particular*: el trabajo» (p. 88). Aquí está la clave: de la *igualdad* del mercado (*tanto* dinero por *tantas* horas de trabajo) se genera la *desigualdad* en el momento de la producción. El «trabajo vivo» puede generar más valor (*plusvalor*) que el que le cuesta al trabajador reproducirse a sí mismo en tanto fuerza laboral.

A pesar de sus grandes descubrimientos, la economía política clásica tenía muchas limitaciones: «La economía política clásica funcionaba dentro de una sociedad de clases *determinada* —el capitalismo—, [a la cual] tomó como el orden natural eterno» (p. 88). En la economía política clásica, la idea de que el capitalismo era un sistema *histórico*, que *partía de algo* y que podía *ser trascendido* por un nuevo modo de producción, simplemente no existía.

Las continuas sublevaciones de los trabajadores y el fin de la economía política clásica (p. 89). No en el discurso teórico, sino en la concreción misma de los levantamientos, las huelgas y la rebelión contra las máquinas, la clase obrera —que se había descubierto a sí misma en tanto clase— le opuso el mayor obstáculo a la economía política clásica. «Los trabajadores de la fábrica habían descubierto un *nuevo poder*: el estar juntos, en un lugar impuesto a ellos por el capitalista industrial. De esta manera, estaban unidos y disciplinados por el mismo instrumento de producción que los oprimía y siguieron formando sus *combinaciones* [primeras formas de los sindicatos] a pesar de las rigurosas leyes y de los periodos de prisión [...] En 1844 los tejedores de Silesia, en su sublevación, marcaron una nueva etapa en su desarrollo, [pues no sólo destruyeron] las máquinas, sino [que] también [hicieron] trizas y luego [quemaron] los títulos de propiedad (pp. 89-90). Marx celebró la creatividad de estos tejedores silesios expresando que «la sabiduría de los alemanes pobres es mayor que la de la pobre Alemania». Pronto los trabajadores se estarían revelando no sólo contra las máquinas, sino «contra el *poder ilimitado del capital*» (p. 90).

«Las crisis y las luchas de clase trajeron la ruina a una escuela de pensamiento [la economía política clásica] que había sido lo suficientemente científica para *plantear* las contradicciones [de clase], pero suficientemente burguesa como para *rechazar* al trabajador —que desarrollaría estas contradicciones hasta el final» (p. 90).

Los socialistas utópicos y Pierre Proudhon: un caso de prestidigitación mental (p. 91). Hubo intelectuales, algunos de ellos socialistas utópicos, que se dieron cuenta de que este sistema de producción por la producción misma estaba resultando en un gran incremento de la riqueza —pero en una gran desigualdad en la distribución. Las grandes masas de trabajadores vivían en condiciones paupérrimas, por lo que estos socialistas utópicos demandaron cambios y lucharon por transformar la situación. *Sin embargo*, no comprendieron que la desigualdad en la distribución procedía de la desigualdad en la producción. Así, juzgaron la teoría del valor de Ricardo como «“socialista”, [aunque] requería de una purificación de sus “conclusiones” capitalistas» (p. 92). Pero estos intelectuales se encontraban ajenos al proceso de producción y, por ello, no pudieron ver a la clase trabajadora como a la única que podía resolver las contradicciones del capitalismo mediante el vencimiento de las «condiciones contradictorias de la producción» (p. 91). Algunos, como Robert Owen, denunciaron las terribles condiciones existentes en las fábricas. Sin embargo, a menudo los socialistas utópicos terminaron mostrándose en oposición al movimiento *real* de los trabajadores cuando éstos formaban sindicatos, iniciaban huelgas y, en general, se resistían a los métodos capitalistas de producción.

Pierre Proudhon, un socialista utópico y anarquista francés, fue el más claro representante de esta tendencia. Ciertamente, él quería dar origen a una nueva sociedad, pero se oponía a los sindicatos en Inglaterra y a las huelgas en todo el mundo (pp. 91-92). «En lugar de analizar o alinearse con el desarrollo histórico real de las masas, Proudhon había planteado el desarrollo de una “razón universal” [“justicia” e “igualdad”]» (p. 93). Propuso también un «banco del pueblo», la «organización del intercambio» y otras ideas semejantes. Sus esquemas abstractos se mantenían «*dentro del actual sistema de producción*, el cual debía permanecer intacto» (p. 94). Marx le hizo una crítica a las ideas de Proudhon (*Filosofía de la miseria*) en su *Miseria de la filosofía*: cambiar el sistema de distribución («organización del intercambio») sin transformar la producción fabril dejaría

intacto al sistema capitalista; «[intentar] traer ese “principio de autoridad” al conjunto de la sociedad solamente podría significar someter la sociedad a un *solo amo*» (p. 94) — expresión que anticipa el totalitarismo.

«El año 1848 arrasó con todas las pretensiones de los intelectuales radicales. Era necesario, sin embargo, exponer la raíz *teórica* del error de “organizar el intercambio” —[y Marx se dedicó a ello en sus trabajos de tipo económico]» (p. 95). Este proyecto dio inicio con los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, a los cuales nos aproximaremos en el capítulo 3.

Capítulo 3. Un nuevo humanismo: los primeros manuscritos económico-filosóficos de Marx

¿Qué significa tener «un nuevo comienzo» como revolucionario? Esto es lo que Dunayevskaya se propone explicar en este capítulo. Más tarde, ella misma denominaría a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* del joven Marx (de 26 años) su «momento filosófico» —el cual sería determinante para la trayectoria de Marx como revolucionario entre 1844 y 1883. Otra de las expresiones de las que Dunayevskaya echó mano para referirse a este periodo fue la siguiente: «Marx descubrió un nuevo *continente* de pensamiento y de práctica revolucionaria». ¿Qué significaba este «nuevo continente»?

El materialismo dialéctico y la lucha de clases: ¿qué tipo de trabajo? (p. 98) Una visión dialéctico-materialista de la historia. Dice Marx: «No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es el ser social el que determina su conciencia» (p. 98). Y Dunayevskaya añade: «La nueva perspectiva materialista de Marx no tenía nada de mecánica. El ser social determina la conciencia, pero esto no es un obstáculo que impida sentir, o incluso ver, los elementos de una nueva sociedad» (p. 98). Todo esto estaba relacionado con el nuevo momento histórico: «la conciencia proletaria ha alcanzado un nuevo estado mundial». Marx descubrió esto particularmente en la revuelta de los tejedores silesios de agosto de 1844: «Las sublevaciones de Silesia comienzan donde las insurrecciones de Francia e Inglaterra terminan: en la conciencia del proletariado como clase» (p. 98).

Marx, en sus *Manuscritos* de 1844, se preguntó por el *tipo de trabajo* que existía en la sociedad industrial. Así, los *Manuscritos* se convirtieron en «la nueva respuesta teórica a la sublevación de los obreros contra la tiranía del trabajo fabril» (p. 99).

Asimismo, uno puede encontrar en estos *Manuscritos* la vinculación de Marx con la dialéctica hegeliana: gracias a que las revueltas proletarias se habían tornado *el motor* de la sociedad moderna, Marx pudo «liberar a la filosofía dialéctica de su velo místico» (p. 95). Marx siempre había valorado positivamente el método crítico-revolucionario de Hegel —sin embargo, ahora podía cuestionar sus abstracciones, su *deshumanización* de la filosofía (cual si las sucesivas manifestaciones del *espíritu universal* pudieran existir independientemente de los seres humanos). «[Mientras que] Hegel [consideraba] a la historia objetiva como las manifestaciones sucesivas del espíritu universal, Marx [trasladó] el movimiento objetivo [al] proceso de producción» (p. 99). De hecho, Marx no rechazó el método hegeliano «del automovimiento, el cual es internamente necesario, porque es la forma de desarrollo del propio organismo [la humanidad]» (p. 99), sino que determinó a ese movimiento como «la propia actividad del proletariado» (p. 99) —lo cual significa haber *recreado la dialéctica* en términos profundamente humanos. La contradicción no radicaba ni en el producto fabricado ni en la forma de propiedad, *sino en el proceso mismo de producción* —y el trabajador *sentía* estas contradicciones (explotación, alienación) en *su propia actividad laboral*, lo que lo impulsaba a solucionarlas: «[el trabajador] vencería las contradicciones del método capitalista de producción» (p. 99).

Todo esto constituyó la base de la crítica y la posterior ruptura de Marx con la economía política clásica de Smith y Ricardo —quienes consideraban al trabajo como un

objeto o una cosa, *pero no como una actividad humana*. No el trabajo, sino el *trabajador*, sería la clave para Marx: «La propiedad privada no surge porque los *productos* del trabajo sean ajenos a los trabajadores, [sino que] esto es solamente la *consecuencia* de que su propia actividad es una actividad enajenante —y éste es un producto de la Revolución industrial tanto como la máquina misma». (p. 100).

Pero volvamos a la dialéctica hegeliana: «Marx integró y recreó el principio de la “negación de la negación” —o la superación revolucionaria de las contradicciones reales; es decir: las fuerzas opuestas de clase—» (p. 101). La *negación de la negación* es el concepto filosófico que hace referencia al doble ritmo de los movimientos revolucionarios: la destrucción de lo viejo (*primera negación*) y la construcción de lo nuevo (lo positivo en lo negativo o la *negación de la negación* propiamente dicha). Incluso el comunismo, en el sentido que Marx le da a esta palabra en el *Manifiesto comunista* —y no en el sentido vulgar en que los regímenes chino y soviético la emplearon durante todo el siglo XX—, no era considerado como un fin en sí mismo, sino como objeto de una nueva negación que daría origen al *humanismo*, el cual nacería dialécticamente de las condiciones históricas generadas por el comunismo.

Propiedad privada y comunismo (p. 103). En este ensayo, incluido en los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx criticó agudamente al «comunismo vulgar e irreflexivo» (p. 103), «teoría» que consideraba que el final de la explotación capitalista se conseguiría con la mera abolición de la propiedad privada. Sin embargo, Marx conceptualizó esta abolición —que no se proponía la transformación del modo capitalista de producción— como una simple *generalización de la propiedad privada*, «expresión lógica» de la misma. Todo esto ocurría porque los comunistas vulgares no se estaban fijando en las relaciones humanas en el momento de la producción, sino sólo en las relaciones de propiedad.

Por otra parte, es en este mismo ensayo donde Marx escribe acerca de la relación hombre / mujer como un termómetro para medir el grado de desarrollo de la humanidad: «En la relación con la mujer, como presa y servidora de la lujuria comunitaria, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo, pues el secreto de esta relación tiene su expresión inequívoca, decisiva, manifiesta, revelada, en la relación del hombre con la mujer y en la forma en que se concibe esta inmediata y natural relación genérica. La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la relación del hombre con la mujer. En esta relación natural de los géneros, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que la relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación natural. En esta relación se evidencia, pues, de manera sensible, reducida a un hecho visible, en qué medida la esencia humana se ha convertido para el hombre en naturaleza o en qué medida la naturaleza se ha convertido en esencia humana del hombre. Con esta relación se puede juzgar el grado de cultura del hombre en su totalidad. Del carácter de esta relación se deduce la medida en que el hombre se ha convertido en ser genérico, en hombre, y se ha comprendido como tal; la relación del hombre con la mujer es la relación más natural del hombre con el hombre. En ella se muestra en qué medida la conducta natural del hombre se ha hecho humana o en qué medida su naturaleza humana se ha hecho para él naturaleza. Se muestra también en esta relación la extensión en que la

necesidad del hombre se ha hecho necesidad humana, en qué extensión el otro hombre en cuanto hombre se ha convertido para él en necesidad; en qué medida él, en su más individual existencia, es, al mismo tiempo, ser colectivo».

En síntesis: Marx lleva a cabo en estos *Manuscritos* una triple ruptura: a) contra la economía política clásica, en la cual el foco estaba puesto en el trabajo y no en el *trabajador*; b) contra el materialismo vulgar, en el que la atención estaba dirigida hacia las formas de propiedad y no hacia las condiciones del trabajador bajo el capitalismo industrial, y c) contra la deshumanización hegeliana de la filosofía —aunque no, cabe decirlo, contra la metodología hegeliana de la *negatividad*. Al mismo tiempo, Marx concentraba todo su interés en el surgimiento de la dimensión proletaria —humana, a fin de cuentas. Así, al decir que su filosofía era un «naturalismo superado o humanismo», lo que estaba definiendo era el núcleo mismo de su pensamiento: *el humanismo marxista*.

La tergiversación comunista de los Manuscritos económico-filosóficos de Marx (p. 107). De acuerdo con Dunayevskaya, los manuscritos humanistas de Marx alcanzaron un nuevo sentido en el agitado y violento mundo de la década de 1950: Rusia se proclamaba a sí misma marxista al tiempo que distorsionaba las ideas de Marx plasmadas en los *Manuscritos*. Esto, sin embargo, no era una simple cuestión abstracta sobre la «interpretación correcta» de los textos de Marx, sino que se manifestaba en la opresiva realidad de la dominación rusa —la cual se encontraba envuelta en un lenguaje marxista. Así, darle continuidad a esta dominación valiéndose del pensamiento de Marx, constituía, por decir lo menos, una vulgarización del mismo. En las páginas finales de este capítulo, Dunayevskaya contrasta la vulgarización de las ideas de Marx por parte de los teóricos rusos con la visión emancipatoria que éste desarrolló a lo largo de su vida.

Capítulo 4. El obrero, el intelectual y el Estado

Este capítulo es el único de la segunda parte de *Marxismo y libertad*: «El obrero y el intelectual en un momento decisivo de la historia». Dunayevskaya consideró que este «momento decisivo en la historia» era de tal importancia que había que ponerlo en un apartado especial del libro.

Las revoluciones de 1848 y el intelectual radical (p. 113). Las revoluciones constituyen momentos históricos sumamente importantes. 1848 fue un momento así, pues reveló a la clase obrera como una clase con intereses distintos a los de la burguesía: «El descubrimiento de los irreconciliables antagonismos de clase hizo de 1848 un hito en la historia moderna» (p. 114). Al mismo tiempo, 1848 representó una gran prueba para los intelectuales —entre quienes aparece, por supuesto, Marx. En este capítulo, Dunayevskaya hace una breve referencia a diversos intelectuales: De Tocqueville, Blanqui, el socialista francés Louis Blanc, Pierre Proudhon (a quien Dunayevskaya había ya mencionado en el capítulo 2), el poeta francés Lamartine y, naturalmente, Marx. Lo que descubrimos aquí es que, con la excepción de Marx, la actitud de los intelectuales hacia la revolución estaba completamente separada de las acciones y pensamientos de los trabajadores. De hecho, algunos intelectuales se oponían a la idea de la revolución, mientras que otros la veían sólo como un movimiento electoral; algunos más se unieron a ella sólo para «contenerla» o, en fin, para lograr determinadas reformas. En contraste con todos ellos, Marx vislumbró la revolución en su *Manifiesto del Partido Comunista*, y luego se concentró en el autodesarrollo de la clase obrera; más aún: a partir de las acciones de los trabajadores en 1848, Marx pudo darle forma a sus ideas revolucionarias.

A continuación, Dunayevskaya describe brevemente la actividad de las masas obreras en Francia, así como su autodescubrimiento en tanto *clase*: sus demandas por la creación de un Ministerio del Trabajo, la generación de clubes obreros en París, la proliferación de periódicos, etc. Ciertamente, esta revolución fue parcial: los Talleres Nacionales no tuvieron un carácter revolucionario; sin embargo, sirvieron para detener los despidos masivos: «Cuando el Parlamento votó por expulsar a los hombres solteros de los talleres y obligarlos a unirse al ejército, se encontró con que este ejército de trabajo era un ejército sublevado. La verdadera esencia de las revoluciones de 1848 se revelaba ahora: la emancipación del trabajo» (p. 115).

La revolución en Francia había comenzado en febrero. Para junio, el proletariado había ya dispuesto sus propias barricadas y lanzaba la consigna: «Abajo el burgués». No obstante, luego de días de resistencia, los obreros fueron aplastados por la República *burguesa*. Aun así, Marx aplaudió dichos levantamientos y extrajo una conclusión fundamental: «no es la forma política del Estado lo que es decisivo, sino el dominio del capital» (p. 116).

«Marx captó la esencia y el espíritu de las energías creativas de las masas cuando reconoció que los trabajadores habían declarado la revolución *permanente*; es decir: no detenerse en la fase democrático-burguesa, sino continuar hasta la plena democracia proletaria» (p. 116).

«El descubrimiento de Marx —de que el movimiento objetivo produce la fuerza subjetiva para el derrocamiento [de la burguesía]— transformó el socialismo utópico en socialismo científico y creó una profunda división entre los intelectuales (utópicos), que continuarían con sus esquemas, y el proletariado mismo —que ahora se había separado de estas sectas y creaba ya sus propios movimientos (p. 116)».

Ferdinando Lasalle, socialista de Estado (p. 117). Lasalle fue un intelectual radical y «discípulo» de Marx que ayudó a la clase obrera a formar un partido político independiente en Prusia y que «buscó un camino más corto hacia el socialismo por medio del Estado absolutista de los terratenientes» (p.118). Así, es la figura de Lasalle la que mejor representa el compromiso de los intelectuales radicales con el Estado: Lasalle no fue un «socialista de gabinete», sino un hombre «que desempeñó un papel decisivo en la formación del primer gran partido político independiente de los proletarios alemanes» (p. 119).

Sin embargo, era tan grande la división *burguesa* entre los intelectuales y los trabajadores, entre el pensamiento y la acción, que Lasalle, producto de esta misma sociedad, consideró imprescindible que el intelectual fungiera como guía de los trabajadores. Lasalle fue incapaz de observar la creatividad de las masas en la revolución de 1848: «por tanto, se sintió llamado a gobernar “por” las masas» (p. 120).

«“Su actitud”, escribió Marx, “es la de un futuro dictador de los trabajadores”» (p. 120). Lasalle dirigiría; los obreros continuarían en la fábrica: «Lasalle fue la anticipación del administrador del Estado socialista de nuestros días» (p. 121).

Capítulo 5. El impacto de la Guerra Civil de los Estados Unidos en la estructura de *El capital*

Con el capítulo 5 se inicia la tercera parte de *Marxismo y libertad*, «El marxismo: la unidad de la teoría y la práctica». Dicha parte consiste de cuatro capítulos, de los cuales los dos primeros se concentran en explicar las circunstancias históricas que determinaron la creación de *El capital*, tanto en su primera edición (1867), como en la segunda, francesa (1872-75, después de la Comuna de París). A su vez, los dos capítulos restantes se ocupan de estudiar el contenido de los tres volúmenes de *El capital*. Son estos dos factores: las circunstancias históricas y la estructura y el contenido de la obra de Marx las que nos revelan al marxismo como una unidad de teoría y práctica.

«Nadie ignora tanto la grandeza de las contribuciones de Marx como aquéllos que lo alaban hasta los cielos por su genio, como si el mismo hubiera madurado fuera de las luchas de clase del periodo histórico en el que vivió» (p. 125). Esta afirmación es clave para comprender la visión que Dunayevskaya tenía de Marx —visión que puede resumirse como la inseparabilidad entre el desarrollo de la teoría y las luchas sociales del momento.

Los abolicionistas, la Guerra Civil y la Primera Internacional (p. 125). En este apartado se sintetizan las ideas de lo que Dunayevskaya llamaba «las raíces norteamericanas del marxismo» —pues, para ella, el marxismo no era una doctrina «ajena» a los Estados Unidos, ya que la Guerra Civil, así como el apoyo que los trabajadores británicos le dieron a los estados del norte durante la misma, fueron dos factores decisivos en la formación de la Asociación Internacional de Trabajadores, o Primera Internacional. [La importancia de los abolicionistas en la historia norteamericana, así como la atención que Marx le puso a la Guerra Civil, serán dos puntos que Dunayevskaya desarrollará más detenidamente en *Contradicciones históricas en la civilización de los Estados Unidos. Masas de afroamericanos como vanguardia*,¹ escrito en 1963, justo el año del centenario de la Proclamación de Emancipación de Lincoln. Es decir: Dunayevskaya elaborará este texto no sólo como una retrospectiva histórica sobre el trabajo y la cultura afroamericana en Estados Unidos, sino como un arma de lucha en el contexto del Movimiento por los Derechos Civiles]. EG.

Las relaciones de la historia con la teoría (p. 129): a) Crítica de la economía política: *los límites de un trabajo intelectual* (p. 130). Aquí Dunayevskaya parte, siguiendo a Marx, del carácter dual de la mercancía (que contiene, a la vez, *valor de cambio* y *valor de uso*), y a continuación nos explica que esta condición sólo es posible debido a que el trabajo productor de mercancías tiene ya *en sí mismo* esta naturaleza doble: «La mercancía contiene embrionariamente todas las contradicciones del capitalismo precisamente por la naturaleza contradictoria del trabajo. Ésta es la clave de *todas* las contradicciones» (p. 130).

El *valor de cambio* aparece como una medida cuantitativa: cierta cantidad de tiempo invertida en la producción de un artículo (por ejemplo, zapatos) es intercambiada por la misma cantidad de tiempo invertida en la fabricación de otro (por ejemplo, pantalones). Aquí Dunayevskaya se pregunta: «¿qué clase de trabajo genera este *valor de cambio*, de

¹ La primera traducción al español de esta obra está por aparecer en próximos días.

modo que un producto pueda ser intercambiado por otro?». Y responde: «ciertamente, no el trabajo *concreto*», pues la fabricación de zapatos, por ejemplo, genera un producto concreto —zapatos—, pero no el *valor de cambio* de los mismos. Así, el *valor de cambio* de los zapatos es producido, no por el trabajo específico del zapatero, sino por «un trabajo abstracto universal que pertenece a un cierto estado de organización de la sociedad» y que, por tanto, no depende ni de la voluntad del zapatero ni de ningún otro trabajador individual.

Dunayevskaya agrega: «Esta *organización de la sociedad*, que no ha sido realizada por [ningún trabajador individual], es la organización capitalista en la cual todo trabajo, independientemente de su naturaleza concreta, es regulado de acuerdo a lo que es socialmente necesario, llegando a ser una masa de trabajo abstracto precisamente porque el *obrero mismo* es pagado al valor del mercado, es decir, [al valor de] las necesidades vitales que se requieren para sostenerlo» (pp. 130-31).

La elección del subtítulo de este apartado —«Los límites de un trabajo intelectual»— se debe a que la *Crítica de la economía política* no consideró en su estructura al trabajador como un sujeto en auto-desarrollo. Esto no significa, sin embargo, que Marx no reconociera la importancia social del trabajo y, sobre todo, del trabajador, sino que, durante la década de 1850 (el libro fue publicado en 1859), el proletariado europeo pasaba por un periodo de relativo apaciguamiento después de su derrota en las revoluciones de 1848-49. Dunayevskaya escribe: «Marx [...] debe observar las leyes del desarrollo económico del viejo orden social sin poder ver la forma *específica* de la sublevación con la que los obreros piensan hacer frente a la nueva etapa de la producción» (p. 132). Se trata así, según la propia de Dunayevskaya, de una *aplicación* más que de una *recreación* de la dialéctica —situación que vendría a ser revertida más tarde por *El capital*.

b) La jornada laboral y la ruptura con el concepto de teoría (p. 132). En la década de 1860, los movimientos obreros recuperaron su vitalidad anterior y, a su vez, el manuscrito que más tarde se convertiría en *El capital* sufriría transformaciones sustanciales. Entre ellas, Dunayevskaya señala como una de las más importantes la incorporación de un capítulo sobre la jornada laboral. Marx escribió: «El establecimiento de una jornada normal de trabajo [...] es el resultado de la lucha de siglos entre el capitalista y el obrero» (p. 133).

Y Dunayevskaya agrega: «De esta forma se revolucionó [el] método de análisis [de Marx]» (p. 133). Con ello estamos adentrándonos en lo que Dunayevskaya denomina «la ruptura de Marx con el concepto de teoría»: mientras que la historia en la *Crítica de la economía política* era una *historia de la teoría*, en *El capital* la historia se convierte en una *historia de la lucha de clases*. Es aquí donde aparece una frase decisiva: «Quien alaba la teoría y el genio pero no reconoce los *límites* de un trabajo teórico, deja también de reconocer lo *indispensable del teórico*» (p. 134). Estamos hablando aquí, entonces, de la relación entre teoría y práctica, entre intelectual y trabajador —pues la teoría revolucionaria sólo puede ser plenamente desarrollada *cuando* los sujetos revolucionarios *vivos* han entrado en escena: *sólo* una vez que esto sucede, la labor del teórico se vuelve imprescindible.

Dunayevskaya continúa: «El cambio de Marx de la historia de la teoría a la historia de las *relaciones de producción* dota de carne y hueso la [expresión] de que el marxismo es

la [manifestación] teórica de las luchas instintivas del proletariado por la liberación» (p. 134). «Ésta, pues, era *una nueva filosofía, la filosofía del trabajo* —alcanzada naturalmente a partir de sus propias luchas concretas» (p. 134).

De esa forma, con la inclusión del capítulo sobre la jornada de trabajo somos testigos de la relación orgánica *entre el movimiento revolucionario de los obreros y el movimiento revolucionario-intelectual de Marx*.

Dunayevskaya nos hace notar, de igual modo, que esto constituye una ruptura fundamental entre Marx y Hegel, ya que la obra del primero, *El capital*, se distingue de la del segundo, la *Ciencia de la lógica*, por el hecho de que, en aquella, el proletariado —y no *la razón universal*— *es el sujeto* —mientras que, paralelamente, *El capital* contiene dentro de sí a la *Lógica*.

Capítulo 6. La Comuna de París ilumina y profundiza el contenido de *El capital*

El plan despótico del capital vs. la cooperación del trabajo libremente asociado (p. 137). Antes de hablar de la cuestión de la Comuna, Dunayevskaya hace referencia al concepto de *plan*: «la incuestionada autoridad del capitalista» en la fábrica (esto es: el *plan* despótico del capital) contra el *plan* cooperativo de los trabajadores libremente asociados. Hay que hacer notar aquí que los dos tipos de *plan* no conviven uno al lado del otro, sino que están en constante lucha: «la relación *antagónica* entre los obreros por una parte, y el capitalista y su burocracia por otra» (p. 137).

Pero, ¿qué significa esto del «plan despótico del capital»? No es sino «*la estructura jerárquica de control sobre el trabajo social*. Mantener la producción en una escala siempre expansiva [...] todo un ejército de capataces, gerentes y supervisores» (p. 137).

Acerca de la contradicción entre el trabajo cooperativo en el sistema capitalista y la cooperación de los obreros libremente asociados, Dunayevskaya comenta: «La oposición está entre la *naturaleza* de la forma cooperativa de trabajo y la *forma* capitalista de producción de valores» (p. 137). La *cooperación* es en sí misma un poder masivo, «productivo: el poder del trabajo social» (p. 137), pero es incapaz de ser desarrollada plenamente bajo el capitalismo, puesto que allí sólo está destinada a producir valor y más valor —y esto, en condiciones de aceleramiento y monotonía en la línea de producción. El propósito: extraer más plusvalor, más trabajo impago del obrero. Dunayevskaya agrega: «la *naturaleza* [del modo cooperativo] de la fuerza de trabajo está en oposición a [su] envoltura capitalista, *la forma del valor*» (p. 138).

Para el capitalista, las máquinas y la tecnología lo son todo, mientras que el obrero se convierte únicamente en un apéndice de las mismas. Ahora bien: excluir al trabajo vivo mutila a la ciencia. Algunos ideólogos, de hecho, afirman que la máquina «en sí» no es un factor de represión, y que por tanto los trabajadores no deberían luchar contra ella. Pero no hay algo tal como la máquina «en sí», sino la máquina al servicio del capitalismo —y, allí, el trabajo muerto (las máquinas, la tecnología) domina sobre el trabajo vivo.

Dunayevskaya termina este apartado posicionándose nuevamente en la perspectiva del *humanismo* —la resistencia de los obreros—, y lo hace en la forma profundamente dialéctica de la *negación* y la *negación de la negación* (el doble ritmo de oposición a lo viejo y construcción de lo nuevo): «*De esta forma, los obreros luchan al mismo tiempo por su emancipación y contra las limitaciones capitalistas de la ciencia y la tecnología*» (p. 139).

La Comuna de París: una forma de gobierno de los obreros (p. 139). Las masas parisinas, ante el hecho de que el gobierno (burgués) de la ciudad había decidido capitular ante el ejército prusiano, quisieron oponerse a tal destino; de ese modo, se levantaron en armas para defender París y, en el proceso, crearon la Comuna: «Este acto de autodefensa de las masas parisinas fue también un acto de autogobierno» (p. 140).

«Los obreros parisinos, que acababan de echar abajo la dominación burguesa, se aprestaron a la tarea de gobernarse a sí mismos y a establecer las condiciones de su trabajo» (p. 140). Dunayevskaya nos explica brevemente en qué consistieron estos actos de

autogobierno: *la masa de la población* fue armada, el trabajo se organizó de un modo libre, el parlamentarismo fue echado abajo (con lo que se le devolvió el poder político al conjunto de la población), la educación dejó de ser un privilegio eclesiástico y asumió un carácter gratuito, etc. Todo esto, por lo demás, estaba en abierta contradicción con los planes de los utopistas y los anarquistas, quienes descalificaban *toda* forma de gobierno: «Esta Comuna fue lo que los obreros lograron: *aplastar* la forma estatal de dominio del capital y *suplantarla* por una forma de autogobierno [...] La inseparabilidad de la política y la economía fue establecida por la Comuna con su propia existencia [obrero]» (pp. 141-42).

El fetichismo de la mercancía y el plan vs. el trabajo libremente asociado y el control de la producción (p. 143). La vinculación existente entre Marx y los miembros de la Comuna es una clara manifestación de la unidad de teoría y práctica postulada por el marxismo. Marx escribió *La guerra civil en Francia* y capturó la esencia de la Comuna, pues fue allí donde afirmó que «su propia existencia obrera» constituía su auténtica grandeza —los hombres y mujeres de la Comuna decidían diariamente cómo defender y seguir desarrollando su propia forma de gobierno. A la vez, «la totalidad de la reorganización de la sociedad por los comuneros proporcionó una nueva [visión] de la perversidad de las relaciones capitalistas» (p. 143). Y fue justamente el reconocimiento de este fenómeno por parte de Marx el que lo condujo a hacerle una importante modificación al apartado «El fetichismo de la mercancía» del primer capítulo de su nueva edición de 1875 de *El capital*. En la edición de 1867, Marx ya nos había mostrado que el carácter dual de las mercancías proviene del carácter igualmente doble del trabajo que las produce, pero su atención en el apartado sobre el fetichismo estaba puesta en la «forma *fantástica* de la apariencia de las relaciones de producción como intercambio de cosas. Es sólo *después* del estallido de la Comuna de París que [la] edición francesa [de *El capital*] cambia el énfasis de la forma fantástica de esta apariencia a la *necesidad* [de la misma] —porque es eso, *en verdad*, lo que las relaciones entre las personas *son* en el momento de la producción: “relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas”» (p. 145). Así, el producto del trabajo en el sistema capitalista no puede tener otra forma que la de la mercancía: ¿de dónde surge el fetichismo de la mercancía?, se pregunta Marx; y responde: directamente de la forma de producción misma.

Pero no hay nada «natural» o eterno en este modo de producción, sino que, en tanto surgió históricamente, puede ser de igual forma históricamente superado: esto es lo que se proponía la Comuna: «Lo *nuevo* que aportó la Comuna fue que, al liberar al trabajo de los límites de la producción de valor, demostró *cómo* el pueblo se podía asociar libremente sin el despotismo del capital [y sin las “relaciones sociales” entre cosas]» (p. 145). «La Comuna transformó *toda la cuestión de la forma*, de un debate entre intelectuales, a una *actividad* [histórica] entre los obreros» (p. 146).

Capítulo 7. El humanismo y la dialéctica de *El capital*, tomo 1: de 1867 a 1883

Primero reparemos en el título del capítulo, pues allí está la clave para Dunayevskaya: comprender el humanismo y la dialéctica en *El capital*. Esta interpretación se opone claramente a la de quienes argumentan que, para esta obra, Marx ya había «superado» su fase hegeliana y humanista de 1844. Pero es la dialéctica y el interés por los trabajadores lo que Dunayevskaya señala como el núcleo de *El capital*. Veamos también las fechas indicadas en el título: 1867 (publicación de la primera edición del libro) a 1883 (muerte de Marx). Durante este periodo, Marx volvió una y otra vez al volumen uno —lo que devino en importantes cambios para la edición francesa de 1875, así como en la reorganización de contenidos para futuras ediciones. Éste fue el único volumen completado en vida por Marx. Los volúmenes dos y tres fueron editados por Engels después de la muerte de aquél.

La división en la categoría de trabajo: trabajo abstracto y concreto, trabajo y fuerza de trabajo (p. 149). La Revolución industrial, con la introducción de las máquinas y del sistema fabril, transformó por completo el modo de producción, lo que significó un aumento en el número de mercancías producidas, así como la entronización de las mismas. Una mercancía tiene un doble valor: *valor de uso* y *valor* (*valor de cambio*). Marx explica el origen de esta dualidad por medio del doble carácter del trabajo que produce mercancías: *trabajo concreto* y *trabajo abstracto*.

«Lo nuevo en *El capital* [...] es que ahora Marx va directamente al proceso mismo de trabajo. El análisis del proceso de trabajo capitalista es la piedra angular de la teoría marxista y es aquí donde vemos qué *tipo* de trabajo produce valor —el trabajo abstracto— y *cómo* el trabajo individual concreto se ve *reducido* por la disciplina del reloj de la fábrica a ser simplemente el productor de una masa de trabajo rígida y abstracta» (p. 150). El trabajo concreto es fácil de observar: un trabajador puede ser un sastre o un fabricante de autos, etc.; es decir: el trabajo produce un objeto útil: una chamarra, un automóvil, etc. El trabajo concreto genera *valores de uso* específicos. *¿Y qué es el trabajo abstracto?* No existe tal cosa como *el trabajador abstracto*, pues un trabajador es un hombre de carne y hueso que produce objetos concretos. «A pesar de eso, la *vil* naturaleza de la producción capitalista es tal que el hombre no es el amo de la máquina, [sino ésta de aquél]. A través de la instrumentalidad de la máquina, la que se expresa a sí misma en el tic-tac del reloj de la fábrica, la habilidad del hombre ha llegado a ser ciertamente irrelevante en la medida que cada uno produce una cantidad dada de productos en un tiempo determinado. El tiempo de trabajo *socialmente necesario* es el ayudante de la máquina que [*realiza*] la transformación fantástica de todos los trabajos concretos en una masa abstracta» (p. 151).

El trabajo abstracto es entonces medido por el *tiempo necesario* para fabricar un producto. Sin embargo, la transformación del trabajo concreto en abstracto no es una cuestión meramente teórica, sino que se materializa en la sangre y en el sudor de los obreros en la fábrica: los obreros son forzados a trabajar al ritmo de la máquina, que no se detiene. Así, el trabajo vivo integral se despedaza en una serie de fragmentos monótonos: la misma tarea una y otra vez. Como podemos observar, no se trata aquí de dos obreros, uno «concreto» y otro «abstracto», sino de un único ser humano, hombre o mujer, que, al entrar a la fábrica, pierde todo el control sobre el proceso de trabajo —el cual ha pasado a manos

de las máquinas y de los relojes fabriles, manejados a su vez por un conjunto perfectamente organizado de capataces, gerentes y superintendentes. A esto le llama Marx *el plan despótico del capital*. El trabajo abstracto, en suma, es la fuente del *plusvalor*, que se traduce en ganancias para los capitalistas.

El modo capitalista de producción toma las habilidades concretas de un trabajador para convertirlas en una masa de trabajo abstracto cuantificado por el reloj fabril: «[Es un tipo de trabajo *muy real y muy degradante* el que logró esta transformación: se le llama *sistema fabril*]. El concepto que tiene Marx del obrero degradado en busca de la universalidad y de la plenitud de su ser transformó la ciencia de la economía política en la ciencia de la liberación humana» (p. 151).

«Marx fue capaz de demostrar cómo la *desigualdad* surge de la *igualdad* del mercado» (p. 152). En el mercado, el trabajador le vende su *habilidad para trabajar*, su fuerza de trabajo, al capitalista. Sin embargo, una vez que el trabajador ha ingresado a la fábrica, algo «mágico» sucede. El trabajador, en tanto mercancía (esto es: en tanto *fuerza de trabajo* en la fábrica), puede hacer algo que ninguna otra mercancía es capaz de hacer: producir un excedente de valor o *plusvalor*. Sin embargo, aunque dicho plusvalor es generado por el obrero, no le pertenece a éste, sino al capitalista, al dueño de la fábrica, quien ha comprado en el mercado la capacidad del obrero para trabajar ocho, diez o doce horas. Ahora bien: si el obrero reproduce su propio valor [gastos de alimentación, vivienda, etc.] en dos horas, no puede irse a casa, pues el dueño de la fábrica ha comprado la fuerza de trabajo *por todo un día* —y todo lo que sea producido durante ese día pasa a ser propiedad del comprador de la fuerza de trabajo. Es de esa forma como la *igualdad* en el mercado se traduce en *desigualdad* en el espacio de producción.

En el capitalismo, el trabajo es una mercancía. Marx «rechazó el concepto del trabajo como una mercancía. El trabajo es una *actividad*, no una mercancía» (p. 154). Cuando vemos al trabajo como una actividad, la *fuerza de trabajo* —a disposición de los obreros y no del capital— se convierte en una fuerza maravillosamente creativa: «El término mismo, *fuerza de trabajo*, abr[e] toda clase de nuevas puertas para una mejor comprensión, [pues] capacitó [a Marx] para dar un salto, en el pensamiento, que se correspondiera con la nueva actividad de los obreros» (p. 154).

Esto podemos apreciarlo mejor en el análisis que hace Dunayevskaya del capítulo 13 de *El capital*, «Cooperación», en el cual se describe cómo los trabajadores laboran juntos para producir objetos. Pues bien: en esa *cooperación* están implícitas las «nuevas fuerzas sociales». Dunayevskaya cita a Marx: «[No sólo nos encontramos aquí con un incremento en la fuerza productiva del individuo por medio de la cooperación, sino con la creación de un nuevo poder —denominado *poder colectivo de las masas*]» (p. 155). Entonces apunta Dunayevskaya: «Los nuevos poderes no son fácilmente concebidos o creados: se requiere de una revolución en el pensamiento para comprenderlos, así como de una revolución en la sociedad para [generarlos]» (p. 155). Y luego vuelve a Marx: «*La fuerza productiva específica* de la jornada de trabajo combinada es *la fuerza productiva social del trabajo o la fuerza productiva del trabajo social*. Esta fuerza productiva brota de la misma cooperación. Al coordinarse de un modo sistemático con otros, el obrero se

sobrepone a sus limitaciones individuales y desarrolla [la capacidad creativa propia de la especie humana]» (p. 155).

De hecho, el capitalista mismo reconoce la fuerza de la *cooperación* y trata de ponerla al servicio del incremento productivo —es decir, de la planificación capitalista—: «[es] la autoridad del capitalista, [en tanto] poder de una voluntad ajena que somete [la] actividad [de los obreros] a los fines perseguidos por aquélla» (p. 156).

A continuación, Dunayevskaya se dirige a la última sección del capítulo 1 de *El capital*, «La mercancía», para explicar el concepto *fetichismo de las mercancías*. Aquí, la riqueza capitalista aparece en la forma de acumulación de mercancías —forma que constituye *la realidad* del capitalismo: las relaciones humanas como relaciones entre objetos. El ser humano, en el sistema capitalista, se ha convertido en *una cosa*: la fuerza laboral, en tanto mercancía, que se opone al trabajo como actividad concreta. En consecuencia, el producto del trabajo humano toma la forma de una mercancía, con su doble valor —*valor de uso* y *valor (de cambio)*—, pues el acto mismo de trabajar, en el capitalismo, tiene ya esa forma. Marx se pregunta: «¿de dónde surge el fetichismo?» Y responde: «de la forma misma de la mercancía». Es decir: el producto del trabajo, en el sistema capitalista, no puede tener otro *modo de manifestación*, pues la actividad misma del trabajo es ya en sí una mercancía. Sólo una nueva forma de trabajo —el trabajo libremente asociado— puede destruir el fetichismo de las mercancías.

Las categorías económicas marxistas y la lucha en el espacio de la producción: capital constante y variable, o el dominio del trabajo muerto sobre el vivo (p. 157). Dunayevskaya nos explica que Marx le dio origen a tres categorías económicas completamente nuevas: *fuerza de trabajo*, *capital constante* y *capital variable*. Marx, según hemos visto, conceptualizó al trabajo como trabajo «concreto» y «abstracto» (o *fuerza de trabajo*). Es de esta misma división de la que se desprenden las categorías *capital constante* y *capital variable*.

«*El capital constante* comprende los medios de producción y las materias primas, el trabajo muerto» (p. 156). El valor del capital constante se determina por la cantidad de trabajo que entró en la producción; es decir: por el tiempo de trabajo socialmente necesario que se empleó en la fabricación de una máquina o en la obtención de materia prima. Durante el proceso de producción, el capital constante no le añade *plusvalor* al producto fabricado, sino que sólo puede «transmitirle» su valor original (o parte del mismo).

«*El capital variable*, [en cambio], es la fuerza de trabajo en el proceso real de producción» (p. 158). El trabajo vivo *sí puede* añadirle valor adicional al producto fabricado, pues es la fuente no sólo de todo valor, sino de *todo plusvalor*: «En una palabra: el obrero no puede dejar el trabajo cuando ve que ya ha producido el equivalente de su salario —[pues] el reloj de la fábrica marca sólo las doce del día, y no la hora de su salida» (p. 158).

Pero el trabajo muerto ha existido desde mucho antes que la sociedad capitalista: en las sociedades primitivas, por ejemplo, los seres humanos empleaban instrumentos de caza como el arco y la flecha; durante el feudalismo, a su vez, los siervos solían valerse de una

hoz. Sin embargo, con el advenimiento de la sociedad industrial —y, sobre todo, de su fase automatizada—, no es ya el trabajador el que domina a sus herramientas, sino éstas (las máquinas) las que lo dominan a él: la fuerza viva de trabajo se ha convertido en un simple medio para que la capacidad de producción de la máquina se vea constantemente incrementada —y, en el proceso, la labor del obrero se vuelve una actividad fragmentada y repetitiva. Pero hay más aún: la expansión de las máquinas, del trabajo muerto, significa paralelamente la disminución del trabajo vivo empleado en la producción, lo que equivale a una alienación del mismo: es a esto a lo que Marx denomina la subordinación *real* del trabajo al capital.

La maquinaria (es decir: el trabajo muerto) es trabajo acumulado que domina al trabajador (trabajo vivo) —o, en otras palabras: capital constante que domina al capital variable. Las máquinas son capital *constante* porque no pueden «transferirle» al producto fabricado un valor adicional; los obreros, en cambio, son capital *variable* porque, con su trabajo, le «añaden» a aquél un valor agregado o plusvalor: «El antagonismo entre trabajo acumulado y trabajo vivo se personifica en la lucha entre el capitalista y el obrero, pero el dominio del capitalista sobre el obrero “no es nada más que el dominio de las cosas sobre el hombre, del trabajo muerto sobre el trabajo vivo”» (p. 160).

Debido a que el *tiempo* que los trabajadores pasaban en la fábrica era fundamental para la producción de plusvalor, los capitalistas comenzaron inmediatamente a alargar la jornada de trabajo por horas y horas. Marx denominó *plusvalor absoluto* al plusvalor extraído de esta manera. Sin embargo, los trabajadores empezaron a luchar por una restricción de la jornada laboral. Así, el capítulo 10 de *El capital*, «La jornada de trabajo», hace un recorrido por las luchas de los trabajadores por alcanzar dicha restricción.

Sin embargo, el capitalista también puede extraer plusvalor de sus obreros *sin extender la duración de la jornada de trabajo*. Marx denominó *plusvalor relativo* a este fenómeno. Una jornada de trabajo se divide en *tiempo de trabajo necesario* (requerido para que el obrero reproduzca el valor de su fuerza de trabajo) y *plustrabajo* (generación de valor para el capitalista). Pero, ¿cómo logra el capitalista modificar el tiempo de trabajo necesario, de modo que la parte de la jornada laboral correspondiente a la producción de plusvalor pueda ser cada vez mayor? Dunayevskaya apunta que esto es posible mediante el abaratamiento de los bienes de consumo del obrero; de esa manera, el tiempo de trabajo necesario para reproducirse en tanto fuerza laboral se torna cada vez menor.

Mas, ¿qué ocurre concretamente en la fábrica? Marx nos habla de «un cambio en la productividad o [bien, en la] intensidad del trabajo» (*El capital*, libro I, 1ª ed., capítulo XIV). *Productividad*: el capitalista introduce nueva tecnología, es decir, nuevas máquinas que permitan producir más bienes de consumo en un determinado tiempo: en lugar de diez pares de zapatos, ahora es posible producir cien en una hora, digamos. En consecuencia, dado que la productividad es mayor, el valor de cada par de zapatos (el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlo) disminuye, al igual que su precio de venta. *Intensificación*: al mismo tiempo, el capitalista podría también aumentar la producción de plusvalor obligando al obrero a laborar cada vez más rápido.

A menudo, el capitalista opta por aumentar *tanto* la productividad *como* la intensidad del trabajo. De hecho, la misma introducción de nueva tecnología (productividad) trae consigo un aumento en la intensidad del trabajo, pues generalmente las máquinas más modernas requieren un ritmo de operación cada vez más acelerado. A propósito de la diferencia entre productividad e intensidad del trabajo, Marx apunta: «La intensidad creciente del trabajo supone un gasto aumentado de trabajo en el mismo espacio de tiempo. La jornada laboral más intensa toma cuerpo en más productos que la jornada menos intensa del mismo número de horas. Con una fuerza productiva incrementada, sin duda, la misma jornada laboral suministra también más productos. Pero en el último caso baja el valor del producto singular, porque cuesta menos trabajo que antes, mientras que en el primer caso se mantiene inalterado, porque el producto cuesta tanto trabajo antes como después. El número de los productos aumenta aquí sin que bajen sus precios» (*El capital*, libro I, 1ª ed., capítulo XV). Ahora bien: sea por aumento de la *duración de la jornada laboral*, de la *productividad* o de la *intensidad* del trabajo, los obreros le oponen siempre resistencia al modo de producción capitalista.

Más adelante, Dunayevskaya hace referencia a dos movimientos que coexisten en *El capital*: el histórico y el lógico. El histórico da inicio con «La acumulación primitiva de capital» y se extiende a través de «Cooperación», «División del trabajo y Manufactura» y «Maquinaria y gran industria» —las distintas etapas en el desarrollo del capital. Cada una de estas etapas, a su vez, se caracteriza por una lucha entre capitalista y trabajador en la que el primero busca siempre mantener el uso de la fuerza de trabajo bajo su control, pues su atención está puesta en la acumulación de más y más valor: «esto es lo que Marx llamó “la naturaleza específica característica de la producción capitalista”» (p. 164). Los trabajadores se resisten mediante las huelgas, la creación de sindicatos y la desaceleración de la producción.

Por otra parte, el movimiento lógico o dialéctico de *El capital* se manifiesta en las contradicciones que genera el capitalista al tratar de aumentar la producción de valor mientras va usando cada vez menos trabajo vivo (capital variable) —si se lo compara con la gran cantidad de trabajo muerto (capital constante) empleado en el proceso. Pero es *más decisivo aún* que dichas contradicciones se manifiesten en la lucha permanente entre capital y trabajo: en las revueltas de los obreros en contra, no sólo de la lógica, sino de la *realidad* del capitalismo, así como en el crecimiento del *ejército industrial de reserva* provocado por la incapacidad de la producción capitalista para emplear cada vez más fuerza de trabajo viva —incapacidad generada por la *lógica* misma del capital. Una vez llegado a este punto, Dunayevskaya se dirige hacia la última parte de *El capital*: «La acumulación de capital».

La acumulación del capital y las nuevas fuerzas y pasiones (p. 165). Dunayevskaya inicia esta sección citando las primeras palabras del capítulo «La acumulación de capital»: «Estudiaremos en este capítulo la influencia que el incremento del capital ejerce sobre la suerte de la clase obrera [...] El factor más importante en esta investigación [...] es la composición del capital» (pp. 154-66). Como vemos, Marx no separa aquí la lógica, el desarrollo del capitalismo, de lo que le pasa al obrero, no sólo en tanto hombre explotado y alienado, sino en cuanto ser humano capaz de ofrecerle resistencia al capital. He aquí el humanismo de *El capital*.

El concepto *composición del capital* hace referencia a cuánto trabajo vivo (fuerza de trabajo obrera) y cuánto trabajo muerto (máquinas) aparecen, en términos proporcionales, en un determinado capital. Esto constituye no una relación estática, sino dinámica —pero dinámica en una sola dirección: con el avance del capitalismo, hay cada vez un mayor uso de maquinaria y, relativamente, uno menor de fuerza de trabajo viva. Este cambio en la composición del capital es denominado por Marx *la composición orgánica del capital —orgánica*, porque no es determinada de forma externa por los capitalistas, sino que constituye la lógica interna misma del capital. De esa manera, Marx anunció tempranamente (último tercio del siglo XIX) la tendencia del capital constante a irse sobreponiendo cada vez más sobre el variable.

Asimismo, Marx apunta que el capitalismo se va desarrollando lógicamente, por una parte, hacia la *centralización del capital* —es decir: hacia la concentración del mismo en manos de cada vez menos capitalistas— y, por otra, simultáneamente, hacia la *socialización del trabajo*. Dunayevskaya cita entonces a Marx: «Un capitalista siempre desplaza a muchos otros [...] Paralelamente con esta centralización del capital o *expropiación de muchos capitalistas por unos pocos*, se desarrolla en una escala cada vez mayor la forma cooperativa del proceso de trabajo» (p. 167). Esta socialización del trabajo *no es aún* el socialismo, sino una forma cooperativa que funciona bajo el capital —aunque, según hemos visto, la cooperación *sí da pie* a una nueva fuerza de trabajo que puede adquirir dimensiones revolucionarias cuando se encuentra bajo el poder de los obreros.

Volviendo a la *composición orgánica del capital*, Marx apunta que si, en un inicio, la proporción del capital constante sobre el variable era quizá de 1:1, con el desarrollo del capitalismo esta proporción irá cambiando a 2:1, 3:1, y así progresivamente (a su vez, la tasa de capital variable sobre capital constante se irá modificando en una dirección inversamente proporcional: 1:2, 1:3, etc.); el resultado: *menos y menos trabajadores y cada vez un mayor número de máquinas*. Dicha lógica necesariamente deviene en la incapacidad del capitalismo para seguir produciendo (empleando) fuerza de trabajo viva —aunque ésta constituye, paradójicamente, la única fuente del plusvalor. Así, mientras, por un lado, el *ejército industrial de reserva* puede dar pie a una revolución, por el otro el capitalismo muestra su incapacidad para seguir acumulando valor. Esta contradicción, inherente a la esencia misma del capitalismo, significa que este último «engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación» (p. 170). «*La ley del movimiento de la sociedad capitalista es, por tanto, la ley de su colapso*», agrega Dunayevskaya (p. 170).

Es importante hacer notar aquí que esto no conlleva automáticamente a la aparición del socialismo —pues bien se podría generar un nuevo estado de barbarie. Por ello, Marx resalta el factor *humano* imprescindible para alcanzar una nueva sociedad: «A partir de ese momento, se agitan [nuevas] fuerzas y pasiones [que subyacen en el seno de la vieja sociedad. Hácese necesario destruir a esta última, y es destruida]» (p. 171).

[En este punto, yo interpreto la expresión *nuevas fuerzas y pasiones* cual si hiciera referencia no sólo al proletariado —que es, sin embargo, decisivo—, sino a otros agentes sociales (mujeres, jóvenes, minorías étnicas, etc.) que el capitalismo se ha encargado de mantener oprimidos]. EG.

Dunayevskaya termina este capítulo con la siguiente frase: «El humanismo de *El capital* corre como un filamento rojo a través de toda la obra y es esto lo que le da tanto su profundidad como su fuerza y dirección» (p. 171).

Capítulo 8. La lógica y los alcances de *El capital*, tomos II y III

Como su título lo anuncia, en este capítulo Raya Dunayevskaya le hace un comentario crítico a los tomos II y III de *El capital* (lo que incluye también el libro IV, publicado más tarde por Kautsky como *Teorías del plusvalor*); al mismo tiempo, nos habla de su importancia para comprender el mundo posterior a la muerte de Marx: el de la expansión imperialista, el capitalismo de Estado y las crisis económicas globales.

Antes de iniciar el primer apartado propiamente dicho, Dunayevskaya apunta que «La característica más relevante del segundo tomo de *El capital*, cuyo tema es el proceso de la circulación, es la demostración de que “realizar la plusvalía”, es decir, vender, no es el problema, y lo significativo de las dos primeras partes, que analizan la metamorfosis y el movimiento del capital, está en el análisis de que la continuidad misma del proceso de circulación incluye la esfera de la reproducción. De esta manera, aun cuando el punto de partida de Marx sea el mercado, la reproducción es esencial» (p. 173). Es decir: la contradicción general del capitalismo, que se manifiesta en la imposibilidad de encontrar mercados para ciertos productos —o, más concretamente, en la «imposibilidad» del obrero para adquirir los productos que él mismo produce (teoría del «subconsumo»)— es en realidad la contradicción entre capital y trabajo, contradicción que se da dentro y no fuera del proceso mismo de producción: «todos los demás elementos [la competencia, los mercados, los sistemas de crédito, etc.] [se subordinan a esta contradicción]» (p. 176).

Ya en el primer apartado (*Los dos sectores de la producción social: los medios de producción y los medios de consumo*, p. 174), Dunayevskaya emprende más detalladamente el análisis del tomo II de *El capital*, el cual se fundamenta en la división del producto social «en dos y sólo dos sectores principales: el que produce medios de producción y el que produce medios de consumo. La división es sintomática de la división de clases en la sociedad [...] La relación entre las dos ramas no es meramente técnica, sino que encuentra su cimiento en la relación de clase entre el obrero y el capitalista» (p. 174).

Más aún: según hemos visto en el capítulo anterior de *Marxismo y libertad*, así como en el tomo I de *El capital*, la tendencia de la producción capitalista es a cambiar su composición orgánica de modo que el capital empleado en medios de producción (capital constante) sea cada vez mayor al capital empleado en fuerza de trabajo (capital variable). Esto, en términos de la circulación global del capital, se traduce en el hecho de que, por un lado, «hay una preponderancia de los medios de producción sobre los medios de consumo, [ya que] la forma corpórea del valor [valor de uso] predetermina el destino de las mercancías: el hierro no es consumido por la gente sino por el acero; el azúcar no es consumida por máquinas sino por personas» (p. 175); por otro lado, esto «no sólo es sino que debe ser así, pues los valores de uso producidos no son usados por los obreros, ni siquiera por los capitalistas, sino por el capital [...] En Estados Unidos, por ejemplo, [...] el 90% de los lingotes de hierro es “consumido” por las compañías que lo producen; el 50% del “mercado” para los productos de la industria del acero es la industria del transporte [...] El mercado de consumo está limitado a los lujos de los capitalistas y las necesidades de los obreros son pagadas al valor del mercado. No puede ser mayor. El único mercado que se puede expandir más allá de los límites de los obreros pagados al valor del mercado es el mercado de los bienes de capital. Los medios de producción literalmente disparan al

cielo» (p. 175). En nada mejor que en este análisis queda plasmada la idea de que, en el capitalismo, el fin de la producción es la producción misma, y no la satisfacción de las necesidades de los productores.

Poner en claro esto último constituye el sentido de la sección tercera del tomo II de *El capital* —y, en particular, de las fórmulas y cálculos del capítulo XX del mismo. De esta forma, Marx demuestra la falsedad de la teoría de Adam Smith, «quien “esfumó” la porción de capital constante afirmando, “en el análisis final”, que éste se resuelve en los salarios» (p. 176), así como las explicaciones pequeñoburguesas (capitalistas o «socialistas» abstractas) en torno a que «la producción crea su propio mercado» (p. 178) y a que las crisis tienen su origen en la «anarquía» del mercado y no en la producción misma.

Ahora bien: para realizar todo este análisis en su forma pura, Marx supone «una sociedad capitalista cerrada, [pues] la contradicción principal de una sociedad capitalista, [según se ha apuntado antes], es la que se establece entre capital y trabajo, todos los demás elementos son subordinados [...] Si esto es así en la vida, entonces la primera necesidad en la teoría es plantear el problema en términos de la relación entre el capitalista y el obrero, pura y simplemente. De aquí parte el considerar la sociedad como constituida únicamente por obreros y capitalistas, y de ahí la exclusión de “terceros grupos” y [...] del comercio exterior, por no tener nada que ver en lo fundamental con el conflicto entre el obrero y el capitalista» (p. 176).

Esta abstracción metodológica, no obstante, llegó a confundir a Rosa Luxemburgo, según vemos en el segundo apartado del capítulo (*Apariencia y realidad*, p. 179). Luxemburgo pensó en una relación burda entre teoría y realidad¹ y llegó a decir que «la historia [nos muestra] que la reproducción expandida nunca ha tenido lugar en una “sociedad cerrada”, es decir, aislada del mercado mundial, sino más bien a través de la expropiación de los “estratos y sociedades no capitalistas”» (p. 180). De acuerdo con Dunayevskata, Luxemburgo «fue traicionada por el poderoso desarrollo histórico del imperialismo, que se estaba llevando a cabo, hasta sustituir la relación del capital con el trabajo por la relación del capitalismo con el no capitalismo [...] Una vez que abandonó esta premisa básica de la teoría marxista, no había otro camino que seguir más que el de la esfera del intercambio y el consumo» (p. 180).

Más aún: una vez olvidada esta premisa, Luxemburgo —al igual que los críticos pequeñoburgueses y que, más tarde, Stalin (p. 179), Mao Tse Tung (pp. 141-401) y sus ideólogos— negó en consecuencia que la «preponderancia del capital constante sobre el

¹ Ésta podría condensarse en el siguiente postulado «La teoría debe reflejar fielmente a la realidad». Este postulado, que recuerda bastante las teorías estéticas de la *mimesis*, defendidas por los filósofos clásicos, constituye en realidad un materialismo empírico, defendido hoy tanto por los activistas como por la academia. Falta aquí, sin embargo, la conexión dialéctica entre teoría y realidad —que, según venimos viendo desde el capítulo cinco de *Marxismo y libertad*, significó la mayor aportación de Marx para la lucha de clases. En su análisis de la circulación del capital dentro de una sociedad capitalista cerrada, teóricamente posible pero no efectivamente existente, no hay por tanto ninguna contradicción entre teoría y realidad, puesto que toda la teoría está hecha a partir de la consideración del proletariado como *sujeto histórico*.

variable fuera inherentemente capitalista. Para ella, era sólo “lenguaje capitalista” para los elementos esenciales de la producción en cualquier sociedad» (p. 181).

[En realidad, lo que es característico a todos los sistemas de producción es la relación entre fuerza de trabajo y medios de producción (ver *El capital*, tomo I, capítulo 5), mas no entre capital variable y capital constante —ya que esta última relación implica la producción del valor por el valor mismo, así como la subordinación del trabajo al capital. ¿Por qué, entonces, Luxemburgo, Stalin y Mao Tse Tung no pudieron ver esta contradicción? ¿Ninguno de los tres era lo suficientemente «inteligente» para darse cuenta de ella? ¿Acaso los tres tenían las mismas «perversas intenciones»?

En el caso de la dialéctica materialista, «la inteligencia» y «la moral» no juegan papel alguno. Se trata, en cambio, de lo siguiente: siendo la práctica una forma, en sí misma, de teoría (ver *Marxismo y libertad*, capítulo 5), y estando la práctica (es decir: la existencia) determinada por nuestra posición de clase, necesariamente nuestra forma de entender teóricamente el mundo estará determinada por esa misma posición. Recordarnos y concretar esto, ya apuntado por Marx en su prólogo a la *Crítica de la economía política*, es una de las grandes aportaciones de Dunayevskaya al marxismo.

Por tanto: nadie, sino los obreros mismos —y aquéllos que, como Marx, fueron capaces de adoptar los puntos de vista del proletariado— logra ver la contradicción entre capital y trabajo, entre capital constante y capital variable: no porque los obreros la puedan explicar teóricamente, sino porque la viven día a día en el proceso de trabajo. Aunque Rosa Luxemburgo, según nos enteraremos en *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, logró adoptar el punto de vista de las masas en algunos aspectos fundamentales, no lo hizo en éste. Stalin y Mao Tse Tung no lo hicieron nunca] HS.

Por otro lado, al desarrollar lógicamente el movimiento del capital hasta su centralización «en manos de un solo capitalista o de una sola corporación capitalista» (p. 181), Marx prefigura el capitalismo de Estado, con lo que pone en evidencia que el capitalismo y el socialismo no se diferencian entre sí por el «anarquismo» del primero y la planificación del segundo, sino en que, en este último, los medios de producción están al servicio de los productores, de sus necesidades —y no viceversa: «El capitalista único —llámese Dirección Colectiva bajo Jruchov, S.A., o como se quiera— tendrá en un momento dado una magnífica planta, completamente automatizada, o un bombardero a reacción, pero es incapaz de detenerse para elevar el nivel de las masas, de los obreros. Podrá evitar las formas más extremas de crisis comercial ordinaria, pero incluso dentro de la propia comunidad no puede escapar a la crisis interna de producción. El plan no puede detenerse en ningún momento para mejorar las condiciones de las masas. El capital no lo permite [Si los Estados Unidos tienen la Bomba H, la energía atómica y la automatización, más le vale a Rusia descubrirlos también, o ser destruida, pp. 182-83]. Es por eso que Marx, a lo largo de *El capital*, insiste en que o se tiene la actividad propia de los obreros —el plan de trabajo libremente asociado— o bien se tiene la estructura jerárquica de las relaciones de en la fábrica y el plan despótico, pues no hay medias tintas» (p. 183).

En el tercer apartado del capítulo (*El derrumbe del capitalismo: las crisis, la libertad humana y el tercer tomo de El capital*, p. 184), Dunayevskaya comienza el análisis del tomo III de *El capital*. La idea clave aquí es que este tercer tomo no puede entenderse cabalmente sin el primero: si bien ahora nos encontramos en la «realidad» de la sociedad capitalista, donde el movimiento del capital aparece en la forma de la ganancia, el interés y la renta de la tierra —y éste parecería ser el punto de arranque necesario para una ciencia económica— dicha «realidad» carece de concepto si no se toma en cuenta el proceso de trabajo, donde se forman el valor y el plusvalor y donde el obrero se nos revela como el auténtico sujeto histórico (pp. 184-88). Dunayevskaya cita ahora a Marx, quien explica esto en el prólogo al primer tomo de *El capital*: «En el libro III se verá que la cuota de ganancia es de fácil inteligencia, tan pronto como se conocen las leyes de la plusvalía. Siguiendo el camino inverso no se comprende ni *l'un ni l'autre* (ni lo uno ni lo otro)» p. 188. Esto le da un mayor sentido a la expresión de Lenin, comentada en un capítulo previo de *Marxismo y libertad*: «si Marx no dejó una *Lógica* (con mayúscula), dejó la lógica de *El capital*» (p. 136). En *El capital*, el ser es el mundo de las mercancías, tal como aparece en su flujo «real»; la esencia de ese ser es el proceso productivo y, el concepto de esa esencia, la subjetividad de los obreros —que, si por un lado está sometida al capital, por el otro contiene en sí el germen de una nueva sociedad. Estos tres elementos: ser, esencia y concepto (que son los tres libros en que se divide la *Lógica* de Hegel), están indisolublemente unidos: uno sin el otro carece de verdad.

En el tomo III de *El capital*, lo que Marx desarrolla es la cuestión de la tasa decreciente de ganancia. Ésta se define como la relación entre el plusvalor extraído al obrero y la suma del capital total empleado en la producción (constante y variable); ahora bien: si la explotación de la fuerza de trabajo (capital variable) es la única fuente del plusvalor, pero resulta que, según hemos visto, el capitalismo tiende a cambiar su composición hacia una preponderancia cada vez mayor del capital constante sobre el variable, esto significa que el aumento en la masa del capital (y, por tanto, del plusvalor), va acompañada necesariamente de una disminución creciente en la tasa de ganancia (pp. 188-189). De allí que Marx afirme: «La verdadera barrera de la producción capitalista es el capital mismo» (p. 189).

Para los economistas burgueses, nos comenta Dunayevskaya, el tercer tomo de *El capital* resultó ser más de su gusto (p. 188); más aún: algunos llegaron a desear que Marx «hubiese comenzado en vez de por el primer tomo por el tercero, en donde se ocupa de la “vida real”» (p. 187). Aun así —y no podía ser de otra manera—, los economistas burgueses sólo comenzaron a ponerle atención a las «profecías» de Marx a raíz de la crisis de 1929. En esta crítica académica a la obra de Marx, lo único que se pone de manifiesto es cómo los intelectuales, por su posición de clase misma, seguían atrapados dentro del concepto académico de teoría. En consecuencia, fueron (son aún) incapaces de ver el otro lado del colapso capitalista: «[En 1929] la gente empezó a ver que [la crisis] no era teoría sino realidad. Fue entonces que empezaron a buscar soluciones por todas partes, excepto en la reorganización del proceso de producción mismo mediante el obrero mismo» (pp. 190-191). Del otro lado del capital y su tendencia hacia una cada vez mayor centralización, aparece una fuerza colectiva igualmente acrecentada: «“las nuevas pasiones y fuerzas” para reconstruir la sociedad sobre principios nuevos, socialistas-humanistas» (p. 194): el

proletariado, las masas desempleadas, las comunidades indígenas, los jóvenes, las mujeres, etc.²

Así, al final del tomo III, Marx vuelve a lo que ya nos había presentado en el tomo I a propósito de la tendencia de la acumulación capitalista: «el plan creativo de los obreros como el “plan más adecuado para su naturaleza humana y digno de ella”» (p. 192).

Dice Dunayevskaya: «Así vemos que no es sólo el joven Marx sino el Marx maduro el que considera el papel creativo del trabajo como la clave de todo. No es solamente que este plan creativo de los obreros, en contraposición al plan autoritario del capitalista, impregne los tres tomos de *El capital*. Es que la necesidad real de la sublevación surgirá del hecho de que el capitalismo, en lo que se refiere a condiciones, actividad y finalidad, está destruyendo la sociedad. La única fuerza que puede superar [la necesidad], por lo tanto, es una libertad que combine inseparablemente en sí misma y para sí misma las condiciones objetivas, la actividad subjetiva y la finalidad. En los *Grundrisse* Marx dijo que una vez que el proceso productivo “sea despojado de su forma antagónica”, “la medida de la riqueza dejará de ser el tiempo de trabajo, para convertirse en el tiempo libre, de ocio”. El tiempo libre, liberado de la explotación capitalista, estaría dedicado al desarrollo libre de las capacidades individuales. La concepción de la libertad que tenía el joven Marx cuando rompió con la sociedad burguesa, siendo todavía un hegeliano revolucionario, permaneció en él durante toda su vida» (pp. 192-193). «Al otro lado de las fronteras [de la necesidad] comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo» (p. 192).

En síntesis: con este capítulo de *Marxismo y libertad*, adquiere un sentido más preciso la expresión con la que había cerrado el capítulo anterior: «El humanismo de El capital corre como un filamento rojo a través de toda la obra y es esto lo que le da tanto su profundidad como su fuerza y su dirección» (p. 171). Al mismo tiempo, nos permite dimensionar cabalmente la ruptura con el concepto de teoría llevada a cabo por Marx, de la cual ya nos había hablado Dunayevskaya en el capítulo cinco de su obra: si Marx, luego de exponer la doble determinación de la mercancía, hubiera pasado a lo que hoy son el tomo III y el libro IV de *El capital* —tal como lo tenía pensando originalmente (Dunayevskaya, pp. 135-136)—, sin duda nos habría legado una teoría crítica, pero no hubiera logrado escapar del todo del «concepto de teoría como algo intelectual, como una controversia entre

² Éste es el momento oportuno para volver a destacar que el marxismo-humanista no es una *teoría moral*, sino que se sitúa «más allá del bien y del mal», en un nivel más profundo: en el movimiento histórico de una sociedad. Sólo así puede entenderse el vínculo dialéctico entre teoría y práctica. Esto queda perfectamente plasmado en la siguiente cita de Dunayevskaya: «No es que Marx “glorificara” a los obreros. Es que sabía cuál era su rol en la producción. Así como la historia no ha relevado a la teoría de criticar la sociedad *existente*, de la misma manera los obreros, sobre cuyas espaldas cae toda la explotación, *deben* sacudirse todo este yugo para enderezarse y adquirir la estatura humana, y *por lo tanto* pueden criticarla, superarla y tener una perspectiva para el futuro.

»No es que Marx envileciera a los capitalistas y a sus ideólogos. Es que conocía *su* papel en la producción y cómo éste limitaba su enfoque. Por el hecho de que estaban satisfechos, no podía captar toda la realidad y *en consecuencia* su ideología era falsa» (p. 194).

los teóricos» (p. 136); al «darle la vuelta a todo» y comenzar por el que hoy es el tomo I de *El capital*, no sólo el tercero se puede entender de mejor manera, sino que, al proceder de este modo, hizo del proletariado el sujeto histórico: de su práctica (su vida misma en la fábrica), una forma de teoría.

«Algunos [teóricos] admiten incluso», apunta Dunayevskaya, «que la teoría económica ha estado perdiendo en la carrera con la historia, excepto en el caso de Marx. Hay quien ha llegado al extremo de “admirar” a Marx por su “idea de la teoría” y su habilidad para transformar la narrativa histórica en “razón histórica”. Pero ninguno tiene la menor percepción de que la profundidad de la “idea de la teoría” de Marx se debe únicamente a que rompió con la concepción burguesa de la teoría y colocó al obrero en el centro de todo su pensamiento. No hay ningún otro origen para la teoría social» (p. 194). Este principio constituye el fundamento de *El capital*, no sólo de su primer tomo, sino de la totalidad del mismo; por ello, en un guiño hacia el presente, Dunayevskaya concluye este capítulo diciendo: «Si hubiera algo de respecto al estado incompleto en que los tomos II y III fueron publicados, es exactamente lo opuesto de lo que insinúan aquéllos que con tanto interés recalcan el estado incompleto de los manuscritos. Marx mismo nos dice cómo pensaba cambiar los manuscritos o, más bien, al grado que los hubiera cambiado de haber vivido para editarlos él mismo [...]

»Está claro que Rusia y Norteamérica jugarían en los tomos II y III el papel que Inglaterra jugó en el primero. Lenin completó [*El capital*] para Rusia. Los obreros norteamericanos, con su actitud frente a la automatización, están concretándolo para Norteamérica» (pp. 195-196).

Capítulo 9. La Segunda Internacional, de 1889 a 1914

Este capítulo lleva el encabezado «Interludio organizativo» (*interludio*, no *sección*), ya que Dunayevskaya no consideró que la Segunda Internacional «mereciera» una *sección* aparte: dentro de la historia del marxismo, ella veía a la Segunda Internacional como un mero *interludio*. A su vez, la primera fecha indicada en el título hace referencia a la fundación de la Segunda Internacional, mientras que la segunda señala su colapso ante el estallido de la Primera Guerra Mundial.

El epígrafe de Hegel con el que inicia el capítulo refleja lo que Dunayevskaya misma pensaba de la Segunda Internacional: ella veía a sus principales exponentes teóricos como faltos de una metodología marxista, como sujetos meramente interesados en «aplicaciones» prácticas que desdeñaban la filosofía de Marx, dando lugar así a la «pereza intelectual». La Segunda Internacional traicionó sus principios socialistas al votar a favor de créditos de guerra cuando Europa entró en la Primera Guerra Mundial. Aquí hay que notar que Dunayevskaya ya veía una progresiva decadencia del marxismo mucho antes de 1914: «La *metodología* de presentar los *resultados* de los estudios de Marx como si fueran algo que se aprendiera de memoria y desatendiendo el *proceso*, la relación de la teoría con la historia, pasada y presente, en el desarrollo del marxismo, sigue caracterizando a lo que queda del movimiento marxista» (p. 199). Es decir: no sólo la Segunda Internacional, sino todo el marxismo *después* de ella estaba y aún está siendo incapaz de comprender el método de Marx.

Logros de la Segunda Internacional: organización sindical y política del proletariado (p. 200). La organización más importante dentro de la Segunda Internacional fue la socialdemocracia alemana, fundada en 1875 a partir de la convergencia de lasalleanos y marxistas, y con Karl Kautsky como líder teórico de la misma. Marx había criticado ya el documento rector de dicho movimiento (*Crítica al Programa de Gotha*). Dunayevskaya señala aquí las contradicciones de la socialdemocracia alemana como organización marxista, pero también apunta que era la primera organización moderna de masas en el mundo, «el movimiento socialista más elaboradamente organizado que el mundo había conocido» (p. 201). Para la Segunda Internacional, la *organización* lo era todo: podía evitar la guerra y tomar el control de la producción, lo que constituiría una transición casi automática del capitalismo al socialismo.

Pero, aunque la Segunda era una organización de masas (en particular, la socialdemocracia alemana), Dunayevskaya la critica severamente. Para la Segunda Internacional, la Revolución rusa de 1905 (con su nueva forma de expresión proletaria: el soviét), no ocupó ningún lugar en su agenda —pues se consideraba que había tenido lugar en la «atrasada» Rusia, y no en Europa, tecnológicamente más avanzada. Dunayevskaya apunta: «[No hay algo así que pueda llamarse teoría marxista si no vincula la *etapa específica* de la *sublevación* de los obreros con la *etapa específica* del desarrollo del capitalismo]» (p. 203). Al ignorar a la Revolución rusa, la Segunda Internacional se vedó a sí misma la posibilidad de recibir el impulso obrero como fuente para sus propios desarrollos teóricos, lo cual contradice flagrantemente a la metodología de Marx. Dunayevskaya concluye este apartado diciendo: «A pesar de su adhesión al “lenguaje”

marxista, [la Segunda Internacional no era] ninguna organización de pensamiento marxista» (p. 203).

El principio del fin de la Segunda Internacional: el soviet, una nueva forma de organización obrera (p. 204). Dunayevskaya inicia describiendo brevemente el origen de los Soviets de Diputados Obreros como «una escala histórica más alta que la Comuna de París» (p. 205). Ningún partido socialista o marxista instituyó los soviets, sino que éstos fueron un producto de la creatividad obrera.

La Revolución de 1905 —y, particularmente, la formación de los soviets— se convierte así en un hecho histórico que nos permite estudiar las relaciones entre las masas y los revolucionarios, entre la teoría y la práctica. La teoría es fundamental, pero la verdaderamente revolucionaria no es ni una abstracción ni el producto individual de la mente de un «genio»: se vuelve revolucionaria sólo cuando surge de la práctica misma, del movimiento de las masas. Cuando la Segunda Internacional no supo atender las nuevas formas de la creatividad obrera, dejó entonces de responder a los desafíos teóricos de su tiempo y se convirtió en una mera «almohada» para la «pereza intelectual». 1905 reveló, pues, las grandes contradicciones en el seno del marxismo establecido mucho antes de que explotaran al inicio de la Primera Guerra Mundial.

El fin de la Segunda Internacional: la nueva etapa de la producción capitalista y la estratificación del proletariado (p. 208). La nueva etapa de la producción capitalista dio inicio con la transformación de la competencia en su opuesto: el monopolio; es decir, con la formación de consorcios y *trusts*: «Con las coaliciones de empresas y los *trusts* llegó el imperialismo, y con las exorbitantes ganancias imperialistas tuvo lugar una estratificación de la clase obrera misma entre los aristócratas del trabajo (los obreros cualificados) y la gran masa de obreros mal pagados y no organizados» (p. 208). Estos obreros cualificados, organizados en sindicatos, constituyeron la base de la Segunda Internacional, que pasó de ese modo a ser representante, no de los estratos más bajos del proletariado, sino de una sección privilegiada del mismo. Sin embargo, debido al «lenguaje» marxista empleado por la socialdemocracia alemana, ni siquiera un revolucionario como Lenin se dio cuenta de la transformación que se estaba operando en su seno: no se trataba, pues, sólo del «revisiónismo» bernsteniano (cuya alejamiento de Marx era obvio), sino de los propios teóricos ortodoxos socialdemócratas.

«Tomar el control» del capitalismo monopolista, «readaptarlo para» la clase obrera —tal era el plan de la socialdemocracia alemana. Dunayevskaya termina el capítulo diciendo: «La socialdemocracia alemana había llegado a ser parte del “capitalismo progresivo” y estaba destinada a caer junto a él» (p. 210).

Capítulo 10. El colapso de la Segunda Internacional y la ruptura en el pensamiento de Lenin

Éste es el primero de los tres capítulos que constituyen la cuarta parte de *Marxismo y libertad*: «La Primera Guerra Mundial y la gran división en el marxismo». En el capítulo anterior, Dunayevskaya ya había analizado las razones objetivas y subjetivas por las cuales se colapsó la Segunda Internacional; en éste, en cambio, se centrará en la respuesta de Lenin ante dicho colapso: ¿cómo repensar el marxismo revolucionario? Este cuestionamiento significaría una ruptura en el propio pensamiento leninista: «Lenin [...] se dio a la búsqueda de una filosofía capaz de reconstituir [su propio razonamiento]» (p. 213). Lenin comenzó a leer la *Ciencia de la lógica*, de Hegel.

Lenin y la dialéctica: un cerebro en acción (p. 214). Dunayevskaya descubrió los *Cuadernos sobre la Ciencia de la lógica de Hegel* en la década de 1940, cuando ella misma estaba buscando una nueva forma de entender el marxismo de Marx en medio de la Segunda Guerra Mundial; así, los tradujo al inglés. Originalmente, dichos *Cuadernos* aparecieron como un apéndice a la primera edición de *Marxismo y libertad* (1958). En este libro, Dunayevskaya no se detiene mucho en comentar los *Cuadernos* (como sí lo hará en *Filosofía y revolución*); sin embargo, deja bastante en claro que Lenin fue el único marxista, después de Marx, que pudo comprender la dialéctica de una manera profunda. Más adelante, Dunayevskaya llamaría a este momento del pensamiento de Lenin «su preparación filosófica para la revolución [rusa]».

En contraste con la usual oposición entre materialismo e idealismo, Lenin dirá que «el idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente [que el materialismo vulgar]» (p. 215): la dialéctica como *movimiento* del pensamiento. Esto constituyó, de acuerdo con Dunayevskaya, la «ruptura [de Lenin] con su *propio pasado filosófico*» (p. 215). En tanto revolucionario *en la práctica*, nadie alcanzó la estatura de Lenin. Sin embargo, antes de 1914 Lenin permanecía atrapado *filosóficamente* en la comprensión del marxismo propia de la Segunda Internacional: la dialéctica como mero «punto de referencia», no como el motor del pensamiento de Marx. Con su acercamiento de 1914-15 a la *Ciencia de la lógica*, las categorías hegelianas cobraron de pronto un significado inusitado en la mente de Lenin: «Lenin trata al monopolio no tanto como parte de un desarrollo continuo, sino como un desarrollo a través de contradicciones, mediante la *transformación en su contrario*. La competencia fue transformada en su contrario: el monopolio. Pero el monopolio no trascendió a la competencia, [sino que] coexistió al lado suyo, multiplicando las contradicciones y profundizando la crisis. El imperialismo no surgió del capitalismo en general, sino del capitalismo en una etapa específica, “cuando sus cualidades esenciales se transformaron en sus contrarios”. Así como la competencia fue transformada en su contrario, el monopolio, una parte del proletariado fue [igualmente] transformado en *su contrario*: la aristocracia obrera. [Ésta fue la característica] de la Segunda Internacional, y lo que causó su colapso» (p. 216).

La Revolución irlandesa y la dialéctica de la historia (p. 216). Un «área» en la que se manifestó la nueva concepción filosófica de Lenin fue la autodeterminación de las naciones; mientras que todos los marxistas (excepto por Rosa Luxemburgo) parecían estar «a favor» de la autodeterminación nacional, cuando llegó el momento de mostrar, en la

práctica, su respaldo a dicha postura, las opiniones se diversificaron. Aquí, Dunayevskaya contrasta el posicionamiento de dos marxistas: Bujarin y Lenin. En medio de la Primera Guerra Mundial, cuando las luchas emancipatorias tomaron cuerpo en la rebelión de Irlanda contra Inglaterra, Bujarin argumentó que dichos movimientos constituían meros distractores, puesto que la verdadera lucha habría de entablarse contra el capitalismo imperialista, y no contra la dominación nacional. Lenin atacó esta postura y la llamó «economismo imperialista». En contraste, él expuso que tales movimientos, aunque «insignificantes» en sí mismos, bien podían representar «fermentos», «bacilos» antiimperialistas que darían pie al surgimiento del proletariado como fuerza revolucionaria auténtica: «Imaginar que la revolución social es *posible* sin las revueltas de las pequeñas naciones, tanto en las colonias como en Europa [...], significa de hecho *repudiar la revolución social*». He aquí su expresión de la dialéctica de la historia.

Al oponer a Lenin y a Bujarin, Dunayevskaya muestra que la gran división en el marxismo no fue entre los traidores de la Segunda Internacional y los revolucionarios como Lenin, Luxemburgo, Trotsky y otros, *sino entre los revolucionarios mismos*, pues dicha división no radicó en la postura política adoptada ante la guerra o ante la cuestión nacional, sino en la forma de concebir el núcleo del pensamiento de Marx: la dialéctica.

Capítulo 11. Las formas de organización: la relación de la auto-organización espontánea del proletariado con «el partido de vanguardia»

En la introducción a este capítulo, Dunayevskaya plantea la cuestión de la organización de la siguiente manera: «No hay cuestión más relevante, no sólo para el movimiento marxista, sino para el futuro de la humanidad, que la relación del partido marxista con el movimiento espontáneo de la clase obrera» (p. 224).

En este capítulo, estaremos siguiendo principalmente a Lenin y no a Marx —no porque Marx no estuviera profundamente involucrado con la cuestión de la organización durante su vida, sino porque «*nunca elaboró una teoría de la organización*» (p. 223), mientras que Lenin sí. Al seguir a Lenin y a la historia del Partido Bolchevique, Dunayevskaya menciona que «el trabajo, la paciencia y el sufrimiento de lo negativo» (Hegel) serán necesarios para poder trazar el desarrollo histórico desde finales del siglo XIX hasta el momento de la muerte de Lenin.

Lo que estaba en juego en 1902-1903: la actividad de los obreros y la disciplina de los intelectuales (p. 224). A pesar de que Lenin desarrolló exhaustivamente una teoría del partido de vanguardia, Dunayevskaya nos muestra que dicha concepción ya estaba presente en los movimientos radicales —primero, en la expresión de Lassalle sobre la necesidad de «salvar la brecha entre los intelectuales y las masas» y, luego, en Kautsky, teórico de la socialdemocracia alemana. Fue precisamente a Kautsky a quien Lenin citó con mayor profusión en su *¿Qué hacer?*, de 1902, particularmente en lo que se refiere a la necesidad de que la conciencia socialista «sea introducida» al proletariado desde fuera. Al mismo tiempo, Dunayevskaya apunta que hay algo «específicamente leninista» en esta teoría de la organización: «el concepto de lo que constituye la participación de los miembros en un grupo marxista ruso» (p. 226). Lenin insistía en que los intelectuales marxistas debían estar en una organización partidista «bajo la disciplina de una organización local» (p. 226). ¿Por qué?

La posición de Lenin estaba basada en las condiciones objetivas de Rusia, la cual se estaba incorporando al capitalismo como un país semi-feudal con una burguesía demasiado débil como para echar abajo al zarismo. Así, «mientras el *contenido económico* de la revolución será capitalista, *el método será proletario*» (p. 227). Ante esta dualidad, Lenin argumentaba que el radical intelectual se vería desorientado a menos que se pusiera bajo el mando de la disciplina proletaria, la cual provendría de la organización local de un partido marxista. Esta situación, que Lenin había elaborado teóricamente en 1902, se volvió una realidad de 1905.

La Revolución de 1905 y las tendencias políticas en Rusia después de 1905 (p. 227). 1905 opuso la creatividad de los obreros rusos a su supuesto «retraso» (la necesidad de un partido de vanguardia para alcanzar el socialismo). Bajo el impacto de 1905, Lenin repensó algunos de los conceptos de su *¿Qué hacer?*: en contraposición a su antigua creencia de que los obreros sólo podían adquirir «una conciencia sindicalista», ahora veía al proletariado como instintivamente, espontáneamente socialdemócrata (es decir, comunista); de igual forma, cuando antes de la revolución consideraba que el partido debía ser un grupo cerrado y pequeño, ahora veía la necesidad de que los obreros se incorporaran masivamente

al partido. Esta creencia en la propia actividad de las masas permaneció en la cabeza de Lenin mucho más allá de 1905.

Dunayevskaya hace aquí referencia a cuáles eran las condiciones de Rusia después de la derrota de la Revolución de 1905: «la derrota de la revolución trajo consigo el periodo de reacción más horrendo de toda la historia hasta ese momento» (p. 228). Era necesario volver al trabajo político clandestino. Sin embargo, Lenin ya había vivido la experiencia del proletariado ruso de 1905, y sobre esa experiencia construiría sus futuras ideas —tan indispensables en un momento de contrarrevolución. Dunayevskaya cierra esta sección del capítulo de la siguiente forma: «[Así como] la Revolución de 1905 y la contrarrevolución prepararon a las masas rusas para la revolución triunfante de 1917, de la misma manera moldearon la mente de Lenin» (p. 231).

Lo novedoso respecto al tema del partido durante y después de la Gran División: la relación de las masas con el partido (p. 231). La Gran División, como vimos en capítulo 10, hace referencia a la Gran División en el Marxismo que Lenin produjo luego de la traición de la Primera Internacional ante el estallido de la Primera Guerra Mundial; es decir: a la vuelta de Lenin a los orígenes filosóficos del marxismo en la dialéctica hegeliana. Esta división significó, por un parte, empezar a tomar en cuenta a las organizaciones de masas y no sólo a un pequeño grupo de intelectuales revolucionarios —y, por otra, criticar (de hecho, desafiar) al estático concepto de organización postulado por la socialdemocracia alemana. Lenin se preguntó, entonces, si la socialdemocracia alemana era en realidad una organización proletaria masiva; ¿no representaba, en cambio, tan sólo a una sección privilegiada de la clase trabajadora: a una aristocracia del trabajo que era producto de las súper-ganancias del capital imperialista? La respuesta de Lenin fue que había que ir «más abajo y más profundo» dentro de la clase obrera: «un marxista tendría que responder: una organización del proletariado, ¿con qué propósito? (p. 233).

En 1917 los obreros rusos volvieron a crear los soviets (como en 1905), esa forma de gobierno *propia*, no diseñada por ningún partido. Lenin reconoció entonces su grandeza y apeló a una nueva forma de partido: «el cual *de ninguna manera* debe parecerse a los de la Segunda Internacional» (p. 235). Dunayevskaya vuelve a citar a Lenin aquí: «Nuestro problema inmediato es la organización, no en el sentido de alterar la organización ordinaria por métodos ordinarios, sino en el sentido de atraer a las grandes masas e incorporar a esta organización los problemas militares, estatales y de economía nacional» (p. 235). Sin duda, este nuevo tipo de organización requeriría la participación activa de las masas en las cuestiones militares, estatales y de economía nacional. Ciertamente, uno puede preguntarse si esto sucedió así después de 1917; sin embargo, no por ello Dunayevskaya deja de apuntar que ésta era exactamente la intención de Lenin. Más aún: Dunayevskaya señala que la ruptura de Lenin no era sólo contra Kautsky o contra Bujarin, su camarada bolchevique, sino *contra sí mismo*: «ahora la gran ruptura sería *con su propio pasado*, ya que las contradicciones habían estado *dentro de él mismo*» (p. 235). Fue entonces cuando Lenin avanzó más allá de su concepto de la «dictadura democrática del proletariado y el campesinado», pues ésta ya había sido alcanzada por la Revolución de Febrero. La nueva situación era en cambio la siguiente: «*poder dual*: por un lado estaba el Gobierno Provisional, que continuaba la guerra; por el otro, los *soviets* mismos, que anhelaban la paz» (p. 235). La atención de Lenin estaba en ese momento en *Todo el poder a los soviets*.

Sí, Lenin apoyaba el «partido de vanguardia», pero «para él, en ese momento, el partido de vanguardia era tal *sólo porque* en abril de 1917 representaba a las masas revolucionarias [...]: sin la espontaneidad y las energías creadoras de millones, las “masas como razón” — que *concretamente* significaba que sus formas de organización tuvieran *poder*—, el partido marxista, en efecto, no sería otra cosa que una elite» (pp. 235-36).

La creación de una nueva sociedad implica, por supuesto, estructuras económicas. Sin embargo, no se trata de ver a la economía *en sí misma*, sino *bajo el control de los obreros*: nacionalización sin control obrero no significa nada. Volvamos ahora a Rusia, después de febrero y antes de noviembre de 1917, cuando Lenin se dedica a reelaborar su teoría: el resultado, *El estado y la revolución*, una obra basada en *La Guerra Civil en Francia*, de Marx, pero recreada en el contexto de las posibilidades de transformación revolucionaria de Rusia. El contenido de esta obra se centra en la necesidad de destruir al burocratismo en toda su forma estatal centralizada: sin ello, incluso un «Estado de obreros» se marchitaría. El socialismo, para Lenin, no es entonces un *fin* al que las masas deban servir como *medio*, sino que *la propia actividad de las masas es ya el socialismo*. De esa manera, el automovimiento como núcleo de la dialéctica adquiere un nuevo sentido (p. 238). Estamos listos para la Revolución de Noviembre —y aún más allá.

Después de publicar *Marxismo y libertad*, Dunayevskaya volvería una y otra vez al tema de la organización y la filosofía. Al morir, dejó inacabado un texto que versaba sobre la dialéctica de la filosofía y la organización. Sus vastas notas al respecto pueden hallarse en el volumen trece del Suplemento a la Colección Raya Dunayevskaya.

Capítulo 12. ¿Qué sucede después?

¿Qué sucede después (de la revolución)? es una categoría de crucial importancia para Dunayevskaya, no sólo en lo que se refiere a su análisis de la Revolución rusa luego de 1917, sino a su comprensión de las revoluciones incompletas o que se convirtieron en lo opuesto de sí mismas durante todo el siglo XX. Desde un punto de vista filosófico, esto puede ser entendido como la relación entre la primera y la segunda negación hegelianas: *negación* y *negación de la negación*, o *lo positivo que emerge del seno de lo negativo*. En términos de la revolución social, se trata del doble ritmo de un proceso revolucionario: a) la destrucción de lo viejo (*primera negación*) y b) la creación de lo nuevo que surge de dicha destrucción (*negación de la negación*; esto es: *segunda negación*, o *lo positivo dentro de lo negativo*). El gran peligro de una revolución es separar la primera y la segunda negaciones, lo que impide que la construcción de lo nuevo aparezca con toda su plenitud.

En el caso de la Revolución rusa, Dunayevskaya se ocupó precisamente de analizar *la creación de lo nuevo* y las contradicciones existentes dentro de dicho proceso: «Las dos grandes tareas teóricas que [el nuevo Estado soviético, «la dictadura del proletariado»] enfrentaba eran las siguientes: 1) *¿cómo* impondrá el trabajo su dominio sobre la economía y el Estado?, y 2) puesto que la dictadura del proletariado es supuestamente una etapa de transición —de transición al socialismo [pleno]—, *¿cómo* lograría su propia extinción?» (p. 239). Como parte de estas dos cuestiones, aparecían en Rusia otros problemas derivados: la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, la separación entre obreros e intelectuales, la relación del Partido Comunista con las masas, etc. Además, la disputa sobre estas cuestiones tuvo lugar en un país en que «la prolongada guerra civil, [que le había prácticamente pisado] los talones a la Guerra Mundial, y las dos revoluciones, [habían legado] una economía en ruinas y un país devastado» (p. 240). Justamente, un debate en torno a los sindicatos puso de manifiesto las vicisitudes a las que el nuevo Estado ruso se enfrentaría luego de 1917.

La famosa polémica en torno a los sindicatos entre 1920 y 1921: las posiciones de Lenin, Trotsky y Shlyapnikov (p. 241). Dunayevskaya, al reseñar el debate en torno a los sindicatos, comenta las posiciones de Lenin, Trotsky y Shlyapnikov (todos miembros del Partido Bolchevique) a propósito del que debería ser el papel de los trabajadores sindicalizados frente al Estado —y, por tanto, en relación con la producción y la economía: «1) Trotsky planteó: “est[r]atificar los sindicatos”; 2) Shlyapnikov exigió entregar el manejo de toda la economía a los sindicatos; en vez de est[r]atificarlos, sindicalizar al Estado»; 3) Lenin afirmó que, al mismo tiempo que se involucran los sindicatos en la dirección del Estado, es necesario asegurarse [de] que sean “escuelas de comunismo”» (p. 241).

A lo largo del debate, «los temas de discusión fueron muchos y variados: 1) *¿Qué* es un Estado de obreros?, 2) *¿cuál* es el papel de los sindicatos en dicho Estado?, 3) *¿cuál* es la relación entre los obreros de la producción y el partido político en el poder?, y 4) *¿cuál* es la relación entre los dirigentes y la base, entre el partido y las masas?» (p. 242)

Tanto para Trotsky como para Shlyapnikov, la Rusia post-revolucionaria era un «Estado de obreros». No obstante, cada uno de ellos tenía posiciones diferentes hacia lo que

esto significaba: para Trotsky, ya no había necesidad de sindicatos independientes, sino que todos podían ser «absorbidos» por el Estado; para Shlypanikov, en cambio, esto quería decir que el Estado ya no era requerido, sino únicamente un congreso de productores. Lenin, por su parte, atacó a ambos por considerar abstractamente que Rusia era un «Estado de obreros»: «la Unión Soviética no era un Estado de obreros “puro”, sino un Estado en el cual, por un lado, predominaba el campesinado —y que, por el otro, estaba distorsionado burocráticamente» (p. 242).

De igual forma, Lenin apuntaba: «la totalidad del proletariado organizado debe protegerse y utilizar las organizaciones obreras con el propósito de proteger a los obreros de su propio Estado, así como para que los obreros protejan a nuestro Estado» (p. 242). Ante esta situación, Dunayevskaya comenta: «¿Cuándo se ha lanzado un ataque más profundo y devastador contra el Estado ruso de los obreros, que éste, al decir que los obreros, *como obreros*, deben protegerse a sí mismos de los obreros, *como Estado?*» (p. 242). El posicionamiento de Lenin ante los métodos burocráticos, no sólo de Trotsky, sino del partido, se discute más a fondo en la segunda sección del capítulo.

Lenin y su nuevo concepto: el trabajo de partido supervisado por las masas no partidistas (p. 246). En esta compleja sección, Dunayevskaya nos muestra los esfuerzos de Lenin por combatir la burocratización del Estado soviético: su búsqueda por ir más abajo y más profundo *dentro* de las bases del partido, así como en las masas *fuera* del mismo. No obstante, con la derrota de la Revolución alemana de 1923, «la revolución proletaria de Rusia quedó completamente aislada» (p. 248). La posición de Lenin estaba basada en los grandes logros de la Revolución rusa; sin embargo, Lenin procuraba no hacer un fetiche, ni del Estado soviético, ni (mucho menos) del Partido Bolchevique. Dado su aislamiento con respecto a otras revoluciones, así como su burocratización, la vuelta de Rusia al capitalismo «clásico» era prácticamente imposible —sí podía, en cambio, devenir en un sistema capitalista *de Estado*. Lenin advirtió sobre y luchó contra esto tanto a nivel estatal como en el partido; de ese modo, a través de la constante apelación a las masas *no partidistas*, Lenin llegaría a la crítica de los líderes del Partido Bolchevique plasmada en su *Testamento*. No por ello, sin embargo, Lenin dejó de estar consciente de las circunstancias objetivas que fungían como obstáculos para el desarrollo del socialismo.

El testamento de Lenin (p. 250). En esta crítica a los líderes del Partido Bolchevique, Lenin pide la remoción de Stalin por ser «tosco y desleal»; Trotsky, no obstante ser el más talentoso de todos, se encontraba para Lenin demasiado atraído por el lado administrativo de las cosas. Asimismo, otros líderes son pasados a examen. Entre ellos, Dunayevskaya resalta la crítica a Bujarin —quien, para Lenin, «nunca aprendió y nunca comprendió plenamente la dialéctica» (p. 251).

Capítulo 13. El capitalismo de Estado ruso vs. las sublevaciones obreras

A partir de este capítulo, y hasta el quince, Dunayevskaya nos presentará «El escenario ruso»: desde la muerte de Lenin en 1924 hasta 1957, año de la primera edición de *Marxismo y libertad* (a su vez, éste es el primero de los tres escenarios —el norteamericano y el chino son los otros dos— que se describirán en la quinta y última parte del libro: «El problema de nuestra época: el capitalismo de Estado contra la libertad»). Este periodo podría verse como el de la gran transformación del Estado obrero ruso en su opuesto: una sociedad capitalista de Estado; por ello mismo —por no ser todavía *el plan cooperativo de los trabajadores*, que los ha de llevar a su absoluta liberación—, el Estado totalitario ruso experimentó durante este mismo lapso constantes sublevaciones obreras.

Ya todo esto estaba prefigurado en los primeros años luego de la Revolución de Noviembre; en particular, en la ya citada discusión acerca de los sindicatos en 1920-21: la diferencia entre la postura de Lenin y la postura de Trotsky representa justamente la oposición entre el punto de vista de las masas y el punto de vista de la *aristocracia obrera* (en este caso: los intelectuales del partido; pp. 257-59). Al final, como todos sabemos, triunfó el segundo [porque las masas, sobre todo en Rusia, no tenían experiencia aún en la lucha contra esta nueva clase, existente ya desde la época del zarismo pero que sólo ahora, con el desarrollo del capitalismo de Estado, iría adquiriendo su fisonomía propia: la de ser una clase opuesta al proletariado]. HS.

A partir de 1928, la recién creada Unión Soviética comenzó a trabajar a base de planes quinquenales (que terminaron convirtiéndose en cuatrienales; Dunayevskaya, p. 261). La intención de éstos era lograr una acumulación sin precedentes, lo que le permitiría a Rusia «alcanzar y superar a las naciones capitalistas» (p. 280), cual si la planificación despojara a la acumulación de valores de su carácter específicamente capitalista —o como si el hecho de que en Rusia hubiera una propiedad estatificada y no privada pudiera alterar esta condición. Por tanto, en dichos planes se manifestaba claramente la oposición entre capital y trabajo o, lo que es aquí lo mismo, entre el Estado y los obreros (aunque al principio éstos, entusiasmados por la Revolución, aceptaron con beneplácito los programas «socialistas»; p. 261). Stalin se convirtió en la encarnación perfecta de esta mentalidad planificadora.

Como en cualquier otro país capitalista, la producción de la Unión Soviética devino necesariamente en constantes crisis —aunque, como bien apunta Dunayevskaya, no se trató de crisis comerciales ordinarias, como ocurre en los países donde no hay «planificación económica», sino de crisis que pusieron en evidencia cruda y directamente las contradicciones del capital (p. 281). En el primer plan quinquenal (1928-1932), éstas se reflejaron en un sacrificio de animales sin precedentes (por ser éstos puestos a trabajar más allá de sus límites naturales; p. 262), así como en una hambruna generalizada (a causa de la alteración del ritmo de las cosechas y de la fertilidad del suelo; pp. 262-63). Asimismo, este periodo se caracterizó por la introducción de un impuesto sobre las ganancias y sobre los ingresos globales (pp. 263-65), una forma de recaudación que garantizaría la acelerada acumulación de capital —pero que, paralelamente, seguiría empobreciendo a las masas. Hacia 1932, la producción de medios de producción superaba ya a la de medios de consumo; así: «lo que Marx había mostrado como el principio del desarrollo *capitalista*

(ver capítulo 8 de *M y L*), resultó ser exactamente la misma dirección que tomaba el desarrollo económico ruso» (p. 265).

El segundo plan quinquenal (1932-1936) vio:

a) la creación de los campos de trabajo forzado, «la contribución *específica* [de la Unión Soviética] a la producción capitalista en general» (p. 265);

b) la práctica económica de «a mejor trabajo, mejor salario» (p. 267) [que prefigura lo que hoy ya sido elaborado sistemáticamente como la filosofía y la cultura del «emprendimiento»]. HS. Esto dio origen necesariamente, como en toda otra sociedad capitalista, a

c) una aristocracia obrera —o, como la llama RD, «una [supuesta] *intelligentsia* “sin clases”» (pp. 269-73); es decir: a un grupo de técnicos especializados e intelectuales —mejor remunerados que el obrero común, puesto que su trabajo «es trabajo calificado, que se halla por encima del trabajo medio» (Marx, *El capital*, tomo III, capítulo XVII)— que habrían de contribuir a llevar a cabo de manera «científica» la acumulación del capital. En el plano ideológico, esta *intelligentsia* era vista por el Estado ruso como «heroica»; en el plano económico, en cambio, su existencia podría ser resumida meramente como la de *consumidores de bienes de lujo*, para los cuales comenzó a formarse en Rusia un mercado más o menos considerable (p. 268).

Durante todo el quinquenio de 1932 a 1936, las sublevaciones obreras no dejaron de hacerse presentes de una u otra forma; la respuesta: masacres multitudinarias (p. 272).

El tercer plan quinquenal (1936-1940) coincidió con los primeros años de la Segunda Guerra Mundial, lo que agudizó (mas no provocó) la situación *ya de por sí* crítica del pueblo ruso. Como dice Dunayevskaya: «el rápido deterioro del nivel de vida de las masas no es meramente accidental, ni tampoco se debe a las “condiciones de la guerra”, sino que es consecuencia inevitable de la ley de movimiento de una economía que, como cualquier otra economía capitalista, descansa en pagarle el mínimo al trabajador y extraerle el máximo» (p. 277). De acuerdo con análisis económicos hechos por la autora, el salario real de los obreros rusos descendió entre 1913 y 1940 en un 62.4% (p. 278). Por otro lado: aunque, en tanto nación, Rusia parecía crecer a un ritmo más acelerado que otros países (sumidos aún en el *crash* de 1929), en el rubro *per capita* se ponía de relieve el «bajo desarrollo de la Unión Soviética» (p. 279). Para el Estado ruso, esto significaba que había que aumentar el nivel de la producción; para el obrero, mayor explotación y miseria: en efecto, el periodo de 1936 a 1940 atestiguó grandes purgas¹ (pp. 279-80) y la creación de leyes que profundizaron el dominio del capital sobre el trabajo (pp. 282-83).

¹ «Las purgas no son el resultado de un estado de ánimo sino de un estado de producción», dice la autora (p. 281). Al respecto, es muy interesante ver cómo, en una nota al pie, Dunayevskaya cita a un obrero norteamericano, el cual reconoce la existencia de las purgas en su propio país: no sólo entre la clase obrera, sino incluso entre los capataces, directores y otros miembros de la *aristocracia del trabajo*.

En 1941, los intereses de Rusia (Stalin) y Alemania (Hitler) se separaron —a pesar de que, en 1939, su convergencia había hecho posible la invasión de Alemania a Polonia (p. 283). Entonces los nazis invadieron Rusia; aquí, Dunayevskaya hace un apunte que deja bastante en claro el carácter clasista de la Unión Soviética y, a la vez, de la Segunda Guerra Mundial: «tan profundos eran los antagonismos dentro de Rusia, que Hitler llegó a Stalingrado antes de que el pueblo ruso decidiera hacer regresar a los invasores en vez de sufrir el tormento adicional de la dominación extranjera» (p. 283).

A pesar de la guerra, Rusia mantuvo durante estos años su mismo objetivo de llevar adelante la acumulación capitalista. En el plano de la producción teórica (que no es sino un reflejo consciente o inconsciente del modo de producción de una sociedad), las ideas marxistas tuvieron que ser modificadas para no entrar en contradicción con la realidad soviética: ahora, la *ley del valor*, característica determinante de la sociedad capitalista, «funcionaba [también] en la tierra del socialismo» (p. 284). Más aún: «Es verdad que los teóricos pensaron que resolverían su problema fundamental de la explicación del funcionamiento de la ley capitalista del valor», apunta Dunayevskaya; «sin embargo, el cambio de marco teórico es el aspecto menos importante del asombroso cambio total en la teoría. Por ejemplo, se propuso que de ahora en adelante la enseñanza de *El capital* no debe comenzar en el capítulo uno, que incluye la famosa sección sobre “El fetichismo de la mercancía”, [pues] el fetichismo de las mercancías es [justamente] el misterio con el que se disfrazan las relaciones sociales de producción en la sociedad burguesa» (p. 284).

1943 fue conocido oficialmente en Rusia como «el año del sistema de producción masiva» (p. 283); de esa manera, el capitalismo seguía su marcha en la Unión Soviética. Dunayevskaya cierra este capítulo diciendo: «Nunca antes se había movilizado un gigantesco Estado con una vigilancia tan despiadada asesina para mantener al proletariado en el trabajo mientras los líderes hacían los planes. La burocracia totalitaria rusa es el enemigo más mortal, insidioso y peligroso, porque surge [dialécticamente] del proletariado [la *aristocracia obrera*] y se disfraza con terminología marxista» (p. 285)

Capítulo 14. Stalin

En este capítulo, Dunayevskaya toma como punto de referencia a Stalin —no para hablar de su «pasión por el poder» o de su «maldad» intrínseca, sino de su papel en tanto encarnación subjetiva del desarrollo del capital en el segundo cuarto del siglo XX. Esto es: a Dunayevskaya no le interesa hacer un juicio moral sobre Stalin, sino investigar las causas objetivas que «convierten a un hombre en receptáculo y en ejecutor de los impulsos de clase de una clase ajena: la misma que él había desafiado e incluso ayudado a derrocar» (p. 287).¹ «Stalin es sólo el nombre ruso de un fenómeno *mundial*» (p. 287).

[La respuesta nos la da Dunayevskaya de manera implícita: en el seno del Partido Comunista Ruso convivían dos clases que, aunque antes de la Revolución parecían ser una misma, luego de ésta mostraron su carácter antagónico: nos referimos a los obreros y campesinos, por una parte, y a los pequeños propietarios y *aristócratas del trabajo* por otra. Así, no importa si Stalin u otros funcionarios rusos pertenecían originalmente a una u otra clase, sino que terminaron jugando el papel, dentro de la estructura del Estado soviético, de la nueva burguesía estatal, generada como tal por el propio desarrollo del capitalismo. Esta conversión de la revolución en la contrarrevolución es, entonces, una cuestión dialéctica: la unidad original de los contrarios que va deviniendo una contradicción absoluta. Stalin no fue sino el hombre que simbolizó este movimiento objetivo]. HS.

De esa forma, Dunayevskaya articula este capítulo como una dialéctica entre el desarrollo objetivo del capitalismo en el segundo cuarto del siglo XX y las decisiones que fue tomando Stalin para darle rumbo a la acumulación de valor en Rusia: nos muestra cómo, por ejemplo, a pesar de la voluntad de Stalin para abolir en 1928 a los «*kulaks* [pequeños campesinos] como clase» (p. 289), no hubo condiciones para ello sino hasta algunos años después, cuando el incremento de las fuerzas productivas había ya hecho necesaria la colectivización de la producción (pp. 289-90); asimismo, cómo la política de «a mejor trabajo, mejor salario» de 1931 no tuvo efecto sino hasta 1934, cuando ya la acumulación del capital había formado una nutrida *aristocracia obrera* que podía gastar su elevado salario en el mercado de bienes de lujo (pp. 290-91). En síntesis: como dice Dunayevskaya: «no hubo ninguna [decisión de Stalin] que no se correspondiera con el decidido apoyo de una fuerza objetiva». (p. 289). *Sólo así puede explicarse el totalitarismo de Stalin*.

Ahora bien: si hasta aquí la política de Stalin y el movimiento del capital habían corrido más o menos parejos, la Segunda Guerra Mundial y la conversión de Norteamérica, a su modo, en una sociedad capitalista de Estado (pp. 289-90), complicaron la economía rusa y provocaron que, ningún dictador, fuera Stalin o cualquier otro, pudiera sacar adelante

¹ Esto se evidenció, por ejemplo, en el hecho de que «Al derrocar a la monarquía zarista, los trabajadores rusos habían luchado no sólo por derrocar a los capitalistas y a los terratenientes, sino también para derrocar a la supremacía de la nobleza rusa sobre todas las nacionalidades que integran el país. Uno de sus primeros actos, al tomar el poder, fue otorgarles la libertad a todas las diferentes nacionalidades que vivían en Rusia. Pero Stalin, a pesar de ser él mismo un georgiano, atropelló las aspiraciones de su Georgia nativa, desplegando un chauvinismo y una arrogancia nacional que podía compararse con la de cualquier funcionario zarista» (p. 288).

a la Unión Soviética —condenada desde entonces a ser derrotada a manos del capitalismo occidental. Una de las primeras situaciones que se presentó en ese momento fue sumamente irónica: ya que Rusia necesitaba forzosamente a sus obreros para llevar adelante la acumulación de capital, tuvo que echar atrás algunas leyes y, en cambio, ofrecer «una amnistía por todas las *«ofensas laborales»* [el subrayado es mío] cometidas durante la guerra» (p. 292) —es decir, por las constantes rebeliones obreras contra el capital, lo que incluye las emigraciones masivas a países de Occidente.

Por lo demás, la política de Stalin luego de 1945 no fue la más «adecuada» para la situación mundial (pp. 293-94). Se necesitaba, pues, de otro dictador, más acorde con los nuevos tiempos. Éste llegó en inmediatez después de la muerte de Stalin, en 1953. Sin embargo, esto no cambió «fundamentalmente ninguna parte de la estructura del capitalismo de Estado [en Rusia, pues se continuó] el “comunismo” como un sistema de trabajo de gran sudor, en una sociedad industrial moderna, saturada de una vasto complejo de espías y de contraespías» (p. 295) Por ello apunta Dunayevskaya: «esto no quiere decir que la muerte de Stalin provocó los nuevos conflictos en Rusia, [sino que] sería mucho más acertado decir que las constantes crisis internas de Rusia provocaron la muerte de Stalin» (p. 295). No obstante, dicho suceso sí fungió como aliciente para que los trabajadores pusieran en marcha las primeras revueltas de gran magnitud en el mundo soviético.

Capítulo 15. El principio del fin del totalitarismo ruso

En este capítulo, último de la sección «El escenario ruso», Raya Dunayevskaya describe tres de las cuatro primeras revueltas de carácter masivo que se dieron en la órbita soviética: la de Alemania Oriental, en junio de 1953 (pp. 297-99); la del campo de trabajos forzados en Vorkuta, Rusia, en julio de ese mismo año (pp. 299-302), y la de Hungría, en octubre de 1956 (pp. 302-5). La cuarta fue en Polonia, también en 1956.

Estas tres revueltas, sobre todo la primera y la última, se caracterizaron por la toma de los medios de producción y la organización del trabajo por parte del pueblo mismo, lo cual mostró los verdaderos «esfuerzos de esta[s] revolucion[es] por lograr un cambio total» (p. 303) —como ya había ocurrido antes, por ejemplo, con la Comuna de París, la Revolución de 1905 y las Revoluciones de 1917. En la revuelta de Hungría, sobre todo, participaron «todas las capas de la población: trabajadores, juventud y mujeres, adolescentes, viejos [y soldados], unidos en una causa común: liberarse de sus opresores soviéticos o morir en el intento» (p. 302). Algunos actos de protesta, además de las huelgas masivas, el corte de las vías de comunicación y la quema de fábricas y minas, consistieron en destruir los estandartes y los edificios del Partido Comunista (pp. 297-99). Todo esto cimbró a Occidente en general, donde se había pensado hasta entonces que era imposible una revolución en el mundo soviético; pero, en particular, a los simpatizantes del comunismo ruso: «Miles de miembros del partido comunista, por toda Europa occidental, empezaron a romper su carné del partido. Desde fines de la Segunda Guerra Mundial, la gente de Europa occidental —dando un fuerte viraje contra el capitalismo privado que conocían y odiaban porque había provocado dos guerras mundiales en el lapso de una vida— se habían convertido al comunismo ruso, por millones. Hoy día, muchos ven en el comunismo ruso sólo otro nombre para el capitalismo de Estado. El acto de romper los carnés de miembros del partido comunista fue el primer paso. Un primer paso que no se tomó en 1953 durante la revuelta en Alemania Oriental, ni meses antes de la Revolución Húngara de 1956, durante la rebelión en Polonia, aunque las consignas eran casi idénticas: “Abajo con el falso comunismo” y “Queremos pan y libertad”. Se dio ese primer paso sólo cuando la revolución fue tan profunda que se volcó tanto en contra de Rusia como del régimen satélite comunista de Hungría. El comienzo en Occidente quizá no haya reflejado la profunda y continua inquietud en Polonia. Pero fue el primer paso para la desintegración masiva de los partidos comunistas de Europa occidental» (p. 305).

Las revueltas, luego de su breve pero significativa existencia, fueron brutalmente reprimidas. Sin embargo, sus logros fueron considerables: en primer lugar, destruyeron el mito de la invencibilidad de los regímenes totalitarios soviéticos (p. 301); con ello, dieron una respuesta «indiscutiblemente afirmativa a la pregunta: «*Puede el hombre alcanzar la libertad en el totalitarismo de nuestra era?*» (p. 299); además, quedó en claro que esta respuesta estaba totalmente vinculada con una *reorganización del trabajo por los trabajadores mismos*. Todo ello fue así porque «la idea de libertad no puede matarse: no es una idea que flota en el cielo, sino que la gente vive por esa idea» (p. 303). «Los trabajadores volvían a ganar confianza en la lucha por la libertad» (p. 299).

Capítulo 16. El escenario norteamericano: la automatización y el nuevo humanismo

Luego de centrarse en los tres capítulos anteriores en «El escenario soviético», Dunayevskaya se dirige ahora al «Escenario norteamericano». Ella parte de la idea de que el capitalismo de Estado no es exclusivo de Rusia, sino que también se da, aunque con otras características, en los Estados Unidos. De acuerdo con Dunayevskaya, el capitalismo de Estado norteamericano surgió como respuesta a la crisis de 1929, aunque sólo se consolidó como tal gracias al *New Deal*, luego de la Segunda Guerra Mundial. «El rasgo distintivo del monopolio de Estado, frente al monopolio privado», nos recuerda Dunayevskaya, «es la abolición de cualquier diferencia entre la política (el Estado) y la producción (la economía). El partido es el ejecutor del plan estatal en la sociedad, mientras la jerarquía de los gerentes de fábricas, los capataces y los “representantes sindicales” lo ejecutan en la producción» (p. 308). Al igual que el capitalismo de Estado soviético, el capitalismo de Estado norteamericano se basa en la *planificación capitalista de la producción*, cual si éste fuera el remedio para todos los males.

Sin embargo, en el caso concreto de Estados Unidos, el capitalismo de Estado no se manifiesta en la forma de la propiedad estatal y la dictadura del partido único, sino a través de un corporativismo que, al tiempo que da la apariencia de ser democrático, funge como un poderoso mecanismo para someter a los obreros al poder del capital. Este corporativismo tiene dos vertientes principales: la psicología empresarial y el sindicalismo. En cuanto a la primera de ellas, Dunayevskaya hace una alusión irónica a cómo «hay algo muy americano en el desarrollo del “individuo científico” que trabaja bajo la ilusión de que puede evitar las consecuencias totalitarias del capitalismo de Estado. Como testigos están los experimentos y estudios sobre “las relaciones humanas en la industria”, que tanto auge tuvieron en los años treinta y luego otra vez después de la Segunda Guerra Mundial» (pp. 308-9). [Con esta afirmación, Dunayevskaya nos está proporcionando aquí un marco crítico para estudiar la psicología empresarial contemporánea, que busca «suavizar» la relación entre capitalista y obrero, de modo que este último termine por aceptar voluntariamente la dominación de aquél: *«Éste es el hecho del que parte toda la sociología y la psicología social contemporáneas: el rechazo a todos los viejos controles y reglas capitalistas [directamente tiránicos] por parte de los trabajadores»* (p. 310). Se trata, pues, de un mecanismo de supervivencia diseñado por el propio capital]. HS.

En cuanto a la segunda vertiente, el sindicalismo, éste puede describirse como «la transformación de la directiva laboral norteamericana [de corte tradicional] en una burocracia laboral» (p. 311). En este punto, Dunayevskaya le cede la palabra a un obrero para que éste nos cuente cómo ha sido su relación con los dirigentes laborales antes y después del *New Deal*: si, a principios del siglo XX, los representantes solían defender los intereses obreros, bajo pena de ser destituidos, a partir de la década del cuarenta los líderes sindicales empezaron a ser corrompidos por los altos salarios y por las prestaciones laborales que ahora les ofrecía el capital, por lo que se convirtieron más bien en agentes del Estado que buscaban someter de un modo más efectivo a los trabajadores (pp. 311-13).

Sin embargo, ni la psicología empresarial de los años treinta ni el sindicalismo de los cuarenta fueron tan efectivos para consolidar el capitalismo de Estado como la automatización, implementada de manera general a partir de los años cincuenta. La

automatización, tal como la había descrito Marx hacía más de medio siglo, se refería justamente al punto en que el capital constante (medios de producción) hubiera sustituido en tal medida al capital variable (fuerza de trabajo), que la producción se dirigiría «por sí misma», mediante la acción de una máquina central vigilada sólo por un puñado de obreros. Ahora, esto estaba concretándose en la realidad norteamericana (pp. 313-15).

Gracias a la automatización, ciertamente, la productividad podía acrecentarse de forma desorbitada; sin embargo, al mismo tiempo, una cantidad cada vez mayor de obreros se convertía en *ejército industrial de reserva*, lo que hacía más terrible la ya de por sí aguda crisis laboral. Más aún: los trabajadores que habían podido conservar su puesto en la industria eran ahora sometidos a una aceleración tan grande en la línea productiva que los accidentes laborales se volvieron sumamente frecuentes: los mineros, por ejemplo, comenzaron a llamar a la nueva perforadora automática *la devoradora de hombres* (pp. 317-21). Esto, aunado al carácter unilateral del trabajo que debían realizar los obreros para operar una máquina que, prácticamente, «pensaba por sí misma», dejaba muy en claro que, para el capital, el trabajo vivo es un mero apéndice del trabajo muerto.

No obstante, la acumulación y centralización del capital, así como la acción corporativista del Estado, constituyen sólo una de las caras de la moneda: del otro lado aparecen el obrero colectivo y su correspondiente ejército industrial de reserva; es decir: las fuerzas subjetivas de la revolución. Sólo ellos, y no los intelectuales o las organizaciones de vanguardia, pueden dar origen con su práctica misma a un nuevo tipo de sociedad.

Por ello, Dunayevskaya nos ofrece a partir de aquí la perspectiva de tres agentes revolucionarios en los Estados Unidos: a) los mineros del Este (pp. 317-23) y b) los trabajadores de la industria automovilística en el Norte, con sus huelgas de *brazos cruzados* en contra de la automatización (pp. 323-27); finalmente, c) los negros del Sur, con su boicot en contra de la segregación racial en el transporte público y en las escuelas. Para los dos primeros, la automatización ha significado un cambio radical en sus modos de pensamiento y de vida: ahora ya no se trata tanto de luchar por la reducción de la jornada laboral, como en el siglo XIX, ni siquiera de buscar ciertas concesiones *fuera* del espacio de trabajo, sino de cambiar las condiciones *dentro del mismo*. De acuerdo con Dunayevskaya, la pregunta que se hacen los mineros y los trabajadores de la industria es: «¿qué tipo de trabajo [debe realizar el hombre, de modo que ponga] fin a la división entre “pensadores” y “operadores”?» (p. 326). Los obreros mismos buscan, entonces, una nueva unidad entre teoría y práctica: quieren que el trabajo sea, como decía Marx, la primera necesidad humana (p. 324).

Como se ve, la era de la automatización trae consigo la necesidad de *un nuevo humanismo* (p. 326): una filosofía que sólo puede proceder del pensamiento y la acción de los trabajadores, y que debe ser captada por los intelectuales —si es que éstos quieren que sus trabajos teóricos tengan algún interés. En el caso de los mineros y los trabajadores de la industria automovilística, ya hemos visto cómo con sus huelgas y con su negación a utilizar *la máquina devoradora de hombres* están generando, a partir de la práctica, una nueva forma de teoría; en el caso de los negros del Sur, sus boicots han sido el origen de organizaciones y modos de acción espontáneos que, a la vez que sirven como protesta contra la segregación racial, esbozan un nuevo tipo de relaciones humanas (pp. 327-33). He

aquí, en todos estos agentes revolucionarios norteamericanos, así como en los de Alemania del Este, Vorkuta, Polonia y Hungría, el doble ritmo de la revolución en el mundo de la Segunda Posguerra: la destrucción de lo viejo (el capitalismo de Estado, ya en su forma totalitaria rusa, ya en su modalidad corporativista norteamericana) y la construcción de lo nuevo: una sociedad basada en el plan cooperativo de los trabajadores.

Capítulo 17. El reto de Mao Tse-tung

Los dos últimos capítulos de *Marxismo y libertad* (el 17 y el 18) constituyen el análisis de Dunayevskaya del «Escenario chino». Ambos fueron agregados al libro luego de su primera edición (en 1961 y 1966, para ser exactos).

En el capítulo 17, Dunayevskaya parte de la observación de un hecho: el conflicto chino-soviético actual; entonces se pregunta: ¿qué fuerzas objetivas hay detrás de esta lucha entre dos naciones que se llaman a sí mismas comunistas? (pp. 341-44) Para responder este cuestionamiento, Dunayevskaya debe hacer una retrospectiva hasta los años 1925-1927, cuando la Revolución Popular China fue aplastada por Chang Kai-shek (p. 353); allí está el origen de la ideología maoísta.

Luego de la derrota de la Revolución, el proletariado urbano fue cruelmente reprimido; no así el campesinado, que podía evitar la represión gracias a las características mismas de su *hábitat*; por ello, el ejército de Mao Tse-tung (luego conocido como el Ejército Rojo) eligió el campo como refugio (pp. 353-54). A partir de ese momento, Mao Tse-tung inició una guerra de guerrillas en la que, gracias al apoyo del campesinado, fue ganando posiciones militares hasta llegar a la ciudad y «conquistar» el Estado. Este último episodio de la guerra maoísta es conocido como La Gran Marcha, y ocurrió entre 1934 y 1935 (p. 355). Sin embargo, toda esta campaña careció de un contenido verdaderamente popular: si bien el campesinado simpatizaba con el ocupamiento de posiciones por parte del Ejército Rojo, ya que esto le significaba la recuperación de la tierra, en realidad este «reparto agrícola» no tenía el carácter de una lucha de clases, puesto que dejaba intacta la existencia de los grandes terratenientes; esto era así porque, en el fondo, la recuperación de la tierra estaba subordinada a funciones militares: se trataba de una concesión populista que permitiría ganar reclutas para el Ejército Rojo, y no de un auténtico movimiento campesino. De allí que «el Ejército Rojo no [tuviera] el apoyo de las masas, [y que] en muchos lugares [fuera] atacado como una banda de bandidos» (pp. 354-55). El carácter no popular de la revolución maoísta queda concentrado en las palabras del propio Mao Tse-Tung, cuando por fin llegó a las ciudades: los trabajadores no debían revelarse, sino «continuar la producción y permanecer en el trabajo mientras él “tomaba las ciudades”» (p. 356).

Entonces el Partido Comunista Chino «tomó el poder». Pero, como dice Dunayevskaya, «a menos que se esté dispuesto a apoyarse en las masas, que son las únicas que pueden iniciar un orden social verdaderamente nuevo, no hay ninguna otra salida más que el capitalismo de Estado» (p. 367). Y así fue. En el caso de China, sin embargo, este capitalismo de Estado tendría que ser construido con el apoyo de la Unión Soviética, pues China carecía de las fuerzas productivas básicas para una empresa de tal magnitud.

A partir de 1936, el nuevo régimen chino se encargó, por un lado, de eliminar la oposición popular y, por otro, de generar alianzas con el antiguo gobierno de Chang Kai-shek, así como con la pequeña y gran burguesía, a fin de librar la guerra contra Japón y de mantener la «producción nacional» en buen ritmo. He aquí el inocultable carácter de clase de la así llamada República Popular China (pp. 356-58). Filosóficamente, este aspecto clasista trató de ser justificado mediante el desplazamiento de la dialéctica de la lucha de clases por la pseudodialéctica de «lo antiguo y lo nuevo», de «lo dogmático y lo no

dogmático», o de «los contrarios [que] se complementan mutuamente» (p. 360) y que pueden coexistir en armonía. Así lo evidencian los textos *Sobre la práctica* y *Sobre la contradicción*, aparentemente escritos por Mao Tse-tung en 1937 (pp. 360-62).

Esta necesidad de «justificación filosófica», así como el importante papel que juega la milicia en el gobierno, constituyen, de acuerdo con Dunayevskaya, las dos características específicas del régimen capitalista de Estado chino (p. 353, 366-68). En cuanto al primer elemento, éste se ha puesto claramente en evidencia durante el conflicto chino-soviético: se trata de *la lucha por la mente de los hombres*, particularmente necesaria en un país tecnológicamente no desarrollado que ha perdido el apoyo de la Unión Soviética, pero que lucha contra ésta y los Estados Unidos por el dominio del mundo (pp. 364-71). Con esta afirmación, Dunayevskaya ha vuelto al punto de partida del capítulo, pero ahora ya con elementos suficientes para ofrecernos una respuesta a la pregunta: ¿qué fuerzas objetivas hay detrás de la lucha de poder entre China y Rusia?

Si, China, debido a su condición de no industrializada, debe jugar sus mejores cartas en la guerra ideológica, donde busca ganarse el apoyo tanto de las masas chinas como de los países «comunistas» orientales (Vietnam, Corea del Norte, etc.) y del Tercer Mundo (África, Asia, América Latina), Rusia en cambio puede confiar en su poderío industrial y económico y, así, continuar su política de «coexistencia pacífica» con los Estados Unidos (pp. 371-80). Pero ésta es sólo la apariencia del conflicto chino-soviético: ciertamente, las condiciones objetivas de cada una de estas naciones las han obligado a adoptar «estrategias» diferentes en su lucha por el dominio del mundo (que es lo que ha dado pie al conflicto); no obstante, esta guerra exterior no es sino el reflejo de la verdadera guerra: la interior: la batalla histórica entre trabajo y capital, en su forma política de *pueblo contra Estado*, sea en Rusia, China, Norteamérica u otro país capitalista del mundo (pp. 344-48).

Por ello, si bien *la lucha por la mente de los hombres* puede tener un gran efecto entre los intelectuales de Oriente y Occidente, jamás puede hacerlo de manera absoluta entre las masas oprimidas —pues ellas *viven*, día a día, las contradicciones del capitalismo de Estado, y buscarán liberarse de él. Justo a estos dos tipos de subjetividad se refiere Dunayevskaya en las últimas páginas del capítulo: la subjetividad que concibe «la certeza de su propia realidad y la irrealidad del mundo» (p. 381), propia de los ideólogos burgueses y pequeñoburgueses; y la subjetividad que «descansa sobre “la trascendencia de la oposición entre el concepto y la realidad”» (381), es decir: la acción revolucionaria de las masas, que es en sí misma una forma de teoría, y que se ha puesto en movimiento tanto en Europa del Este como en Estados Unidos, en China como en el Tercer Mundo. Nadie puede detener esta fuerza, puesto que es «la subjetividad de millones de seres que luchan por la libertad» (p. 384), y que pondrán fin, de una vez por todas, «a lo que Marx llamó la prehistoria de la humanidad, con el fin de que su verdadera historia pueda al fin desarrollarse» (p. 385).

Capítulo 18. La Revolución Cultural o la reacción maoísta

En este capítulo, el cual tiene una estructura muy parecida al anterior, Dunayevskaya hace una crítica de la así llamada Revolución Cultural china de 1966. Por ello, luego de una breve descripción de la misma (pp. 387-88), la autora se hace la pregunta: ¿qué condiciones objetivas han estado en la base de la Revolución Cultural? Y, como primera respuesta, apunta: «los orígenes de la Revolución Cultural están indisolublemente ligados al curso de la Guerra de Vietnam» (p. 388). Dunayevskaya inicia entonces una retrospectiva.

Luego de la efímera Campaña de las Cien Flores, la cual era parte de la estrategia estatal en la «batalla por la mente de los hombres», pero que terminó dando pie a fuerzas populares inusitadas que tuvieron que ser reprimidas (p. 343); luego del fallido Gran Paso Adelante, con sus correspondientes «comunidades populares» (pp. 348-53), que buscaba impulsar el desarrollo agrícola con base en «la voluntad y el trabajo duro [...] de setecientos millones de hombres» (p. 392), y no en la tecnología; luego de la ruptura con la Unión Soviética, provocada por la negación de ésta «a compartir la tecnología nuclear de Rusia con China» (pp. 395-96); luego, finalmente, de la imposibilidad de China para ayudar al Partido Comunista de Indonesia a tomar el control de ese país y, por tanto, para formar una alianza con él (pp. 389-90), a la subdesarrollada China no le quedaba más remedio que negarse a colaborar con Rusia en un frente unido contra Norteamérica en la Guerra de Vietnam (pp. 390-91) y, simultáneamente, tratar de seguir llevando a cabo su dominio de clase al interior del país.

Entonces Mao creó, aparentemente de la noche a la mañana, las Guardias Rojas: un grupo paramilitar específicamente diseñado para reprimir a los antimaoístas, dentro del partido, así como a los opositores al régimen en el seno del pueblo (pp. 391-93). Este acto totalitarista fue el que le dio su mayor impulso a la así llamada Revolución Cultural, que había comenzado como una débil reforma a las artes en 1965 (p. 390).

No obstante su apariencia juvenil, las Guardias Rojas significaban en realidad un total desprecio a la juventud: los *levantados* que integraban sus filas sólo eran valiosos en tanto obedecían las órdenes militares y se concentraban en oprimir y destruir al pueblo (pp. 387, 393). Dice Dunayevskaya: «De todos los mitos creados por la Revolución Cultural, ninguno más falso que la confianza y dependencia de Mao en la juventud» (p. 393). «Lejos de probar la inquebrantable confianza de Mao en la juventud, la formación de las Guardias Rojas fue una manifestación de su idea de que el país, incluyendo la juventud, tenía que ser “sacudido”, viviendo y durmiendo con el “librito rojo” a su lado» (p. 394).

Ahora bien: a pesar de este nuevo mecanismo de control estatal, la rebelión de las masas no puede ser acallada. Por ello, un fantasma acecha permanentemente a Mao: el de la Revolución Húngara de 1956, la cual él mismo ayudó a reprimir (pp. 395-99). Para cerrar este capítulo (y, con él, *Marxismo y libertad*), Dunayevskaya le da la palabra a un par de refugiados chinos (pp. 399, 401), con lo cual deja en claro que, lo que a ella le ha interesado resaltar a lo largo de toda su obra, son las *nuevas pasiones y fuerzas* que, no obstante la opresión de los regímenes totalitarios, darán origen con su actividad revolucionaria misma a una nueva sociedad.