

La filosofía de la revolución  
en permanencia de Marx  
en nuestros días

Escritos selectos de  
Raya Dunayevskaya

BLANCA

La filosofía de la revolución  
en permanencia de Marx  
en nuestros días

Escritos selectos de  
Raya Dunayevskaya



Juan Pablos Editor

México, 2019

---

La filosofía de la revolución en permanencia de Marx en nuestros días : escritos selectos de Raya Dunayevskaya / Raya Dunayevskaya, autora, traducción de Héctor J.G.F. - - México : Juan Pablos Editor, 2019

1a. edición

414 p. ; 15.5 x 23 cm

ISBN: 978-607-711-543-4

T. 1. Filosofía marxista

HX36 F55

---

LA FILOSOFÍA DE LA REVOLUCIÓN EN PERMANENCIA  
DE MARX EN NUESTROS DÍAS.  
ESCRITOS SELECTOS DE RAYA DUNAYEVSKAYA

Primera edición, 2019

D.R. © 2019, Raya Dunayevskaya Memorial Fund

D.R. © 2019, Juan Pablos Editor, S.A.  
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19,  
Col. del Carmen, Alcaldía de Coyoacán,  
04100, Ciudad de México  
<juanpabloseditor@gmail.com>

Traductor: J.G.F. Héctor

Diseño de portada: Daniel Domínguez Michael

ISBN: 978-607-711-543-4

Impreso en México/Reservados los derechos

Juan Pablos Editor es miembro de la Alianza  
de Editoriales Mexicanas Independientes (AEMI)  
Distribución: TintaRoja <www.tintaroja.com.mx>

## Índice

Nota editorial y agradecimientos	9
Notas del traductor	11
Leyendo a Marx y a Dunayevskaya para México hoy	13
Introducción. La renovación de Raya Dunayevskaya a la filosofía de la revolución en permanencia de Marx	17

### PARTE 1

#### EL MOMENTO FILOSÓFICO DE MARX: LA TRANSFORMACIÓN DE MARX A LA DIALÉCTICA HEGELIANA

Capítulo 1. Prefacio a la edición iraní de los ensayos humanistas de Marx	47
Capítulo 2. La teoría de la alienación: la deuda de Marx con Hegel	53
Capítulo 3. La actualidad del humanismo de Marx	61
Capítulo 4. Una visión desde 1981 a la dialéctica de Marx de 1841	75

### PARTE 2

#### LA INSEPARABILIDAD DE LA ECONOMÍA, EL HUMANISMO Y LA DIALÉCTICA DE MARX

Capítulo 5. El desarrollo capitalista y <i>El capital</i> de Marx, 1863-1883	81
Capítulo 6. Epígonos de hoy que tratan de mutilar <i>El capital</i> de Marx	91
Capítulo 7. Carta a Herbert Marcuse sobre la automatización	113
Capítulo 8. Los <i>Grundrisse</i> de Marx y la dialéctica en la vida y el pensamiento	123

Capítulo 9. Producción capitalista/trabajo enajenado	135
Capítulo 10. La crítica de Marx a la cultura	141

### PARTE 3

#### EL MARXISMO POST-MARX Y LA BATALLA DE IDEAS

Capítulo 11. El marxismo post-Marx como categoría	151
Capítulo 12. Hobsbawm y Rubel hablan sobre el centenario de Marx, ¿pero dónde está Marx?	155
Capítulo 13. La filosofía de la revolución de Marx <i>versus</i> los académicos no marxistas que hacen carrera en el “marxismo”	163
Capítulo 14. Paul Mattick: economicismo <i>versus</i> el humanismo de Marx	171
Capítulo 15. Bertell Ollman: poniendo a competir a la “naturaleza humana” con el humanismo de Marx	179
Capítulo 16. La dialéctica del trabajo en Marx y el “pensamiento crítico”	183
Capítulo 17. La “filosofía de la praxis” de Gramsci	193
Capítulo 18. La metodología de Rosdolsky y el revisionismo de Lange	199
Capítulo 19. Adorno, Kosik y el movimiento desde la práctica	207

### PARTE 4

#### MARX COMO FILÓSOFO DE LA REVOLUCIÓN EN PERMANENCIA: LEYENDO A MARX PARA NUESTROS DÍAS

##### **Sección A. Humanismo marxista**

Capítulo 20. Introducción a <i>Philosophic Notes</i>	217
Capítulo 21. La aparición de un nuevo movimiento desde la práctica que es en sí mismo una forma de teoría	221
Capítulo 22. Una nueva etapa de la producción, una nueva etapa del conocimiento, un nuevo tipo de organización	237
Capítulo 23. La dialéctica de la Idea Absoluta como nuevo comienzo	247

**Sección B. Liberación afro e internacionalismo**

Capítulo 24. El abolicionismo y los orígenes estadounidenses del marxismo	255
Capítulo 25. Marx y el camino de ida y vuelta entre Estados Unidos y África	271
Capítulo 26. Los intelectuales afro en un dilema	283

**Sección C. La liberación de las mujeres y la dialéctica de la revolución**

Capítulo 27. El “nuevo humanismo” de Marx y la dialéctica de la liberación de las mujeres en las sociedades “primitivas” y modernas	297
Capítulo 28. Contrastando los análisis de Marx y Engels: la relación de la filosofía y la revolución con la liberación de las mujeres	315
Capítulo 29. Carta a Adrienne Rich sobre la liberación de las mujeres, la liberación gay y la dialéctica	337

**Sección D. Dialéctica de la organización y la filosofía**

Capítulo 30. Espontaneidad, organización, filosofía (dialéctica)	347
Capítulo 31. Filósofo de la revolución permanente y hombre de organización	361
Capítulo 32. Una mirada desde la segunda posguerra al humanismo de Marx, 1843-1883; humanismo marxista, década de 1950-década de 1980	375
Bibliografía original en inglés	393
Bibliografía en español	409

BLANCA



## Nota editorial y agradecimientos

### NOTA EDITORIAL

Todas las notas al pie fuera de la introducción, además de las citas simples, son de Dunayevskaya a menos que se indique de otra manera. Dentro del cuerpo de algunos documentos se usan las siguientes abreviaturas para obras de Marx y Dunayevskaya:

MECW x, p. y: *Karl Marx and Frederick Engels: Collected Works*, Vol. x, p. y.

RDC, p. x: *The Raya Dunayevskaya Collection and Supplement to the Raya Dunayevskaya Collection*, página en microfilm número x.

[*Trilogía: Una trilogía de revolución*. MIA: Marxist Internet Archive (*N. del T.*)].

### AGRADECIMIENTOS

Deseamos agradecerle al Raya Dunayevskaya Memorial Fund por otorgar el permiso para publicar documentos de *Raya Dunayevskaya Collection-Marxist-Humanism: A Half Century of Its World Development* y de su *Supplement*, la colección más completa de escritos de Dunayevskaya. La colección entera (excepto las cintas de audio, las cintas de video y los libros con notas al margen), el suplemento y las guías de la colección y el suplemento están en internet en <[www.rayadunayevskaya.org](http://www.rayadunayevskaya.org)>. Los originales están resguardados en los Wayne State University, Archives of Labor and Urban Affairs, en Detroit, Michigan.

Les agradecemos a Eugene Gogol, Terry Moon, Bob McGuire, Fred Mecklenburg, Olga Domanski, Nigel Gibson, Mary Jo Grey, Malcolm Campbell, Ron Kelch, Susan van Gelder Stellar, Daniel Bremer y Russell Rockwell por su asistencia editorial y comentarios sobre los borradores. Kevin O'Brien digitalizó las traducciones de Dunayevskaya a *Propiedad pri-*

*vada y comunismo* y *Crítica de la dialéctica hegeliana* de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, tal como fueron publicadas en la primera edición de *Marxismo y libertad* [no incluidas en esta traducción al español]. Christ Clayton y Damon Maxwell transcribieron para el Marxist Internet Archive el capítulo 3, originalmente titulado “Marx’s Humanism Today”, y el capítulo 26, originalmente titulado “Black Intellectuals in Dilemma”, respectivamente.

Deseamos agradecerles a los News and Letters Committees, la organización humanista marxista cofundada por Dunayevskaya y quien edita *News & Letters*, sin la cual este libro no habría sido posible. Algunos capítulos fueron originalmente publicados completos o en parte en *News & Letters* <[www.newsandletters.org](http://www.newsandletters.org)> con la aprobación de Raya Dunayevskaya. Partes de algunos otros fueron seleccionados en *News & Letters* después de su muerte.

## Notas del traductor

1. En todos los casos traducimos las palabras “black” y “negro”, carentes en la época de Dunayevskaya de las connotaciones racistas que hoy podrían tener, por “afro”; así como “man” por “ser humano” y no por “hombre”, para evitar connotaciones sexistas actuales.

2. Procuramos usar traducciones directas al español de obras citadas por Dunayevskaya escritas originalmente en una lengua distinta al inglés. Esto es particularmente así en el caso de las obras de Marx y Hegel. Sólo cuando no nos fue posible encontrar traducciones directas al español, retraducimos del inglés.

BLANCA

## Leyendo a Marx y a Dunayevskaya para México hoy

La pregunta central que este libro implícita y explícitamente trata de responder es: ¿por qué Marx?, ¿por qué hoy? Y no desde un punto de vista académico, sino desde el concreto punto de vista de las luchas desde abajo en busca de la liberación humana: ¿cómo puede la lectura de Marx hoy ayudar a liberar el pleno potencial emancipador de dichas luchas?

Asistimos a esta revaloración de Marx a través de la mirada de la filósofa-activista Raya Dunayevskaya (1910-1987), quien en la década de 1940 sintió la necesidad de volver al marxismo de Marx y renovarlo para su tiempo, ya que buena parte de los marxistas contemporáneos habían caído en serias desviaciones —tal como la autodenominada Rusia “comunista”— que estaban llevando a la destrucción humana. De ese modo, el retorno de Dunayevskaya a Marx es al mismo tiempo una continuación y una recreación de la profunda visión de liberación de este revolucionario alemán.

La unicidad de esta relectura de Marx consiste en que Dunayevskaya nos lo presenta como una totalidad, haciendo explícito lo que está implícito en él: desde su ruptura con el concepto de teoría como una discusión entre intelectuales, hasta su inseparabilidad entre las categorías económicas, políticas y filosóficas; desde su visión multilínea de los sujetos revolucionarios hasta su teoría de la organización, de la cual supuestamente Marx nunca escribió. Así, la renovación de Dunayevskaya de la visión de Marx para hoy no es sólo otra “contribución para el debate”, sino toda una metodología de liberación que no separa teoría, práctica y organización, convirtiéndose así en la “guía” teórico-práctica más poderosa tanto para movimientos desde abajo como para grupos de pensadores-activistas que queremos vincularnos con dichos movimientos.

Es precisamente esta totalidad la que necesitamos aquí en México para lograr los profundos cambios que estamos buscando, especialmente ahora que el autodenominado gobierno de “izquierda” del Movimiento Regeneración Nacional (Morena) ha llegado al poder afirmando ser la “Cuarta Transformación” de México. Sin embargo, su total confianza en los proyectos desarrollistas ha mostrado que este gobierno es una mera continuación de los

regímenes neoliberales anteriores, e incluso más peligroso que ellos, ya que ahora la corrupción y la burocratización que frenaban la inversión de capital están tratando de ser removidos del camino, abriéndoles así las puertas al despojo de tierras, la mayor destrucción del medio ambiente y la sobreexplotación del trabajo.

La resistencia de varios movimientos ha mostrado las profundas contradicciones de esta llamada “Cuarta Transformación”: trabajadores en la ciudad fronteriza de Matamoros, Tamaulipas, que están luchando —incluso con la oposición de sus sindicatos— por un incremento salarial que la administración federal decretó pero que no hizo nada al respecto; trabajadores de base del gobierno que están siendo despedidos debido a “recortes presupuestales y la lucha contra la corrupción”, mientras directivos y altos burócratas siguen con sus mismos salarios y privilegios; maestros que están combatiendo la continuidad de la imposición laboral —disfrazada bajo el nombre de “Reforma Educativa”— entre el “nuevo” régimen” y los anteriores; masas de mujeres que señalan que la violencia de género no ha disminuido sino incluso ha aumentado con la nueva administración; pueblos indígenas que están siendo despojados y desplazados en nombre del “progreso” y el “crecimiento económico”, y que se están rebelando contra las consultas simuladas que supuestamente muestran su apoyo a los megaproyectos.

Entre los movimientos militantes que se oponen a la nueva administración de Morena están el Congreso Nacional Indígena (CNI) y los zapatistas, con sus más de tres décadas construyendo auténtica autonomía indígena en Chiapas. Ellos han señalado no sólo el peligro que este nuevo gobierno representa, sino también, la necesidad de levantar una bandera anticapitalista y unirnos bajo ella como la única solución real para los profundos problemas de nuestro país:

[...] la reforma no es posible ya; lo que destruyó el capitalismo ya no es salvable, ya no puede haber un capitalismo bueno (pensamos que nunca ha existido esa posibilidad), tenemos que destruirlo totalmente.

Y parafraseando lo dicho por las zapatistas en el Encuentro de Mujeres que Luchan: no basta con prenderle fuego al sistema: hay que estar pendientes de que se consuma totalmente y sólo queden cenizas.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Subcomandante insurgente Moisés y subcomandante insurgente Galeano, “300. Segunda parte”, en *Enlace Zapatista*, 21 de agosto de 2019, disponible en <<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/21/300-segunda-parte-un-continente-como-patio-trasero-un-pais-como-cementerio-un-pensamiento-unico-como-programa-de-gobierno-y-una-peque-na-muy-pequena-pequenisima-rebeldia-subcomandante-insurgent/>>, consultado el 1 de mayo de 2019.

Es precisamente aquí donde la necesidad de recrear el marxismo de Marx para hoy se revela en su forma más clara. No es sólo cuestión de oponerse al capitalismo y denunciar sus mayores males, sino *especialmente de superarlo, es decir, de construir una nueva sociedad sobre fundamentos humanos totalmente nuevos*. La filosofía total de la liberación de Marx —presentada y expandida aquí por Dunayevskaya— puede ayudarnos para hacer exactamente eso. Ésta se puede convertir en la verdadera bandera unificadora que todos los movimientos desde abajo están buscando para darle origen a un nuevo México.

Una cuestión que se puede objetar aquí es que, en la oscura historia del marxismo ortodoxo, sólo el proletariado es visto como el auténtico sujeto revolucionario, mientras que los pueblos indígenas, las mujeres, los jóvenes, etc., son vistos como atrasados y subordinados al proletariado. Así, más allá de su “contribución” a la crítica del capitalismo, Marx pareciera no tener nada que decir para México, América Latina y en general para los países del llamado “Tercer Mundo”, donde el “proletariado industrial clásico” no constituye más que una pequeña minoría de la población.

El retorno de Dunayevskaya a la filosofía de Marx también echa abajo este dogma. Al estudiar la última década de Marx (véanse especialmente los capítulos 11, 27 y 28 de este volumen), Dunayevskaya señala que Marx siempre estaba buscando nuevos sujetos y caminos hacia la revolución. En el prefacio de 1882 a la edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*, resalta Dunayevskaya: Marx afirmó que una revolución era posible, primero en un país tecnológicamente retrasado como Rusia, donde el campesinado era mayoría, que en el Occidente industrialmente avanzado. Asimismo, la profundización de Dunayevskaya en los *Apuntes etnológicos* de Marx muestra que él sí estudió a los pueblos originarios de África, Asia y América, no idealizando sus formas comunales primitivas de organización y, al mismo tiempo, señalando los caminos para superar al capitalismo inherentes a ellas. ¿Podrá el estudio del presente libro, en conjunto con los zapatistas, el CNI y otros movimientos indígenas en México, darnos nueva luz para recrear/potenciar nuestros propios caminos hacia la liberación?

De igual forma, la profunda visión de Marx/Dunayevskaya sobre los sujetos de revolución contrasta con la opinión corriente de que las masas están “dormidas”, “inconscientes”, y que deben ser “despertadas” por las organizaciones revolucionarias. Esta creencia se basa en la observación superficial de que la mayoría de las masas no está luchando en este preciso momento. En ese sentido, la carta de Dunayevskaya a Herbert Marcuse acerca de los fundamentos filosóficos de Marx (capítulo 7), así como su ensayo sobre la “Actualidad del humanismo de Marx” (capítulo 3), puede arrojarnos una

nueva iluminación en torno al concepto de la “subjetividad revolucionaria” y de la espontaneidad de los movimientos desde abajo como una forma en sí misma de teoría revolucionaria.

La filosofía de la organización de Marx, estudiada aquí por Dunayevskaya especialmente en los últimos tres capítulos del volumen, puede darnos también una nueva perspectiva para comprender esta cuestión crucial de la organización, la cual no puede ser separada de la *organización del pensamiento*, es decir, de una filosofía dialéctica de la liberación humana. El llamado a la organización y la unidad se convierte en un fetiche cuando está centrado sólo en su *forma* (incluso si esta forma es horizontal y democrática), dejando a un lado la necesidad de una nueva relación entre teoría y práctica, entre la espontaneidad de los movimientos desde abajo y una filosofía total de la emancipación. El retorno de Dunayevskaya al marxismo de Marx es el arma más poderosa para romper con este invasivo fetichismo de la organización.

Así que, de hecho, Marx tiene mucho que decirnos aquí en México hoy. Su humanismo vivo, dialéctico —dotado aún de mayor vida por Dunayevskaya— está tan vigente como en 1883, año de la muerte de Marx, hace 136 años. Esperamos que los movimientos desde abajo y los grupos de activistas aquí en México encuentren atractivo este libro y quieran discutir y recrear junto con nosotros los nuevos caminos que éste puede abrir para la liberación humana. Para ello, pueden contactarnos a *Praxis en América Latina* <praxis.americalatina@gmail.com>, nuestra organización y periódico humanista-marxista aquí en México.

Por la revolución,

J.G.F. Héctor,  
traductor.

Editor de *Praxis en América Latina*.



Introducción.  
La renovación de Raya Dunayevskaya  
a la filosofía de la revolución en permanencia de Marx

Siempre, y sobre todo, Raya Dunayevskaya era una revolucionaria. La revolución en permanencia, transformar el mundo para crear una sociedad realmente libre sobre nuevas bases humanas, de eso es de lo que trató su vida. Esto es esencial para la afinidad que sentía por Karl Marx. Él también vivió para la revolución, en la vida y en el pensamiento. La escritura de Dunayevskaya vibra con la historia real de las luchas por la libertad y las ideas que nacen de esas luchas. Ese mismísimo compromiso con la revolución, en vista de todas sus contradicciones, inexorablemente la condujo a una relación cada vez más profunda con la filosofía. La práctica, la actividad revolucionaria, es indispensable y, al mismo tiempo, Dunayevskaya afirmaba que no es suficiente si está separada de la filosofía. Mientras que nunca se retiró de las luchas que estaban teniendo lugar en la vida, Dunayevskaya se sintió obligada a sumergirse en el pensamiento, no sólo en los debates de los teóricos contemporáneos sino en el de los pensadores que han hecho época, especialmente Marx y la filosofía en que éste tenía sus raíces, aquélla del gran dialéctico G.W.F. Hegel. El pensamiento no estaba limitado para ella al de los grandes filósofos. La revolución, insistía, está en el pensar y en el hacer de aquellos que luchan por la libertad: trabajadores, mujeres, jóvenes, afros, latinos, LGBTQ [lesbianas, gays, bisexuales, transexuales y *queer*], naciones oprimidas. Todo esto la condujo a su propia contribución original, que fue la creación de la filosofía del humanismo marxista. En su núcleo está un nuevo concepto de las relaciones entre teoría y práctica, entre filosofía y revolución.

**MARX Y LA REVOLUCIÓN REAPARECEN**

Las revoluciones que comenzaron en el norte de África en 2010 se convirtieron en la “Primavera Árabe” de 2011, conduciendo a una ola mundial que devolvió a la revolución al centro de la escena. Las complicaciones que rápidamente siguieron subrayaron la naturaleza inacabada de las revoluciones y movimientos, así como la necesidad de lo que Marx llamó “revolución en

permanencia”. La Primavera Árabe, si bien inacabada, ayudó a inspirar sublevaciones: desde las “ocupas” de la plaza central de los *indignados* en España, hasta el movimiento Ocupa Wall Street que se extendió a lo largo de Estados Unidos; e igual de importante, ayudó a inspirar un resurgimiento de la idea de revolución. En cada caso, las demandas de libertad política contra el monopolio del poder de una pequeña élite se fusionaron con una búsqueda por cambios fundamentales en las relaciones económicas; ello, en una forma que trajo a primer plano las cuestiones que están en el centro de la vida revolucionaria de Marx.

La crisis económica capitalista mundial que comenzó en 2007, la cual alimentó este nuevo periodo de sublevación, una vez más colocó a Marx en los titulares. Una y otra vez durante más de un siglo, especialmente desde la caída del comunismo capitalista de Estado en Rusia y el este de Europa, Marx ha sido declarado muerto, sólo para ser resucitado por los eventos mundiales. En las consecuencias de la recesión, la prensa de negocios volvió al análisis de Marx sobre la tendencia del capitalismo a dar de tumbos hacia las crisis. Nuevas discusiones y grupos de estudio sobre *El capital* de Marx después de 2008 ayudaron a preparar el escenario para la proliferación de conferencias sobre *El capital* en su 150 aniversario en 2017, así como sobre Marx en el bicentenario de su nacimiento en 2018. Un comentarista escribió en *Businessweek*:

Hoy, una vez más, el capitalismo desenfundado amenaza con socavarse a sí mismo [...] Es tiempo para otro brote de ilustración. En años pasados, John Maynard Keynes de Gran Bretaña y Hyman P. Minsky de Estados Unidos (autor de *Stabilizing an Unstable Economy*) le hicieron un servicio al capitalismo al diagnosticar su tendencia hacia la crisis y al aconsejar sobre formas para hacer mejor las cosas. Entre más pronto hoy los diseñadores de políticas “reconozcan que nos estamos enfrentando a una crisis sin igual del capitalismo”, como escribe [George] Magnus, “mejor estarán preparados para gestionar una salida a ésta”. Comprender las formas en que Marx estaba en lo cierto es el primer paso para asegurarse que sus predicciones sobre la caída del capitalismo sigan siendo equivocadas.<sup>1</sup>

Fue como si el espectro de la transitoriedad del capitalismo hubiera asustado a sus promotores y los obligara a desempolvar los escritos del periodo previo a la crisis global económica de mediados de la década de 1970. Tam-

<sup>1</sup> Peter Coy, “Marx to Market”, in *Businessweek*, September 14, 2011. El artículo de George Magnus es “Give Karl Marx a Chance to Save the World Economy”, in *Businessweek*, August 28, 2011.

bién en ese entonces la crisis puso a Marx en los titulares. La prensa de negocios súbitamente se contradijo a sí misma y descubrió que podía haber algo de validez en la teoría de Marx sobre la tendencia a decaer de la tasa de ganancia. El análisis de Dunayevskaya incluido en esta compilación, “epígonos de hoy que tratan de mutilar *El capital* de Marx”, señaló proféticamente un cambio básico en la economía de Estados Unidos y del mundo. Ese análisis, que también les tomaba la medida a los “epígonos marxistas”, continuó en “producción capitalista/trabajo enajenado” y anticipó la situación actual.

El debate sobre la vinculación, hecha por Marx, entre las crisis económicas y la tasa de ganancias sigue encendido hoy, especialmente entre los marxistas, si bien casi siempre confinado a la economía.<sup>2</sup> A diferencia de la mayor parte de comentaristas que voltearon a ver a Marx, pero a un Marx mutilado, Dunayevskaya rechazaba cualquier separación de su teoría de las crisis de su filosofía de revolución. Dunayevskaya nunca olvidó que la naturaleza fetichista de las categorías económicas capitalistas tiene sus raíces en la cosificación misma de las relaciones humanas en la producción, y que el plusvalor —base de la ganancia— está inherentemente vinculado a la cosificación y enajenación expresadas en la dualidad de trabajo concreto y trabajo abstracto. Se manifiesta en la inversión dialéctica entre sujeto y objeto, de modo que el objeto (las máquinas) domina al sujeto (los trabajadores); no obstante, al mismo tiempo el ser humano nunca deja de ser un sujeto con afán de universalidad, propenso a resistir y rebelarse. Dunayevskaya trazó la integralidad de las categorías económicas y filosóficas en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx —a los cuales a menudo se refería como los “ensayos humanistas” de Marx—, pasando por *El capital* y manuscritos relacionados, hasta los *Apuntes etnológicos* que Marx escribió cerca del final de su vida.<sup>3</sup>

La naturaleza simultáneamente económica y filosófica de las categorías de Marx no es sólo para analizar mejor cómo opera el capitalismo, sino que más bien es necesaria para abrirnos camino entre todas las vicisitudes de la revolución aboliendo el capitalismo y fundando una sociedad nueva. La pregunta de Dunayevskaya sobre: “¿qué sucede después de la conquista revolucionaria del poder?”, es tan urgente hoy como lo era cuando la monstruosidad

<sup>2</sup> Véase por ejemplo Michael Roberts, “David Harvey, monomaniacs and the rate of profit”, on his blog, <<https://thenextrecession.wordpress.com/2014/12/17/david-harvey-monomaniacs-and-the-rate-of-profit/>>, accessed, October 7, 2017.

<sup>3</sup> La primera edición del libro de Dunayevskaya, *Marxismo y libertad, desde 1776 hasta nuestros días*, incluía la primera publicación en inglés de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx, así como el resumen de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel.

de los así llamados Estados comunistas todavía constituía una presencia real y asfixiante (la China de hoy es casi universalmente entendida como capitalista).

A pesar de que Dunayevskaya vio cuán fundamentales son las relaciones económicas y su necesaria transformación, no dejó ningún espacio para el reduccionismo económico o para alguna búsqueda determinista de causas de origen. El punto era la profundidad y totalidad de la revolución necesaria para llegar a la sociedad nueva: la revolución en permanencia.<sup>4</sup> Ése es el punto todavía hoy. Dunayevskaya se encargó de señalar no sólo la crisis capitalista y la represión, sino lo que ella llamaba “la pasión por la filosofía”, de la cual el renovado interés por Marx es una manifestación.

Su rechazo al marxismo post-Marx que confinó el pensamiento y las acciones de Marx a una sola dimensión —ya fuera economía, política o sociología— es indispensable para confrontar el mundo de hoy, el cual continúa experimentando lo que Dunayevskaya llamaba “múltiples crisis globales”, en lugar de ser simplemente determinado por la sola crisis económica. La inhabilidad del sistema capitalista, no importa cuán globalizado, para resolver alguna de estas crisis subraya la necesidad de la transformación revolucionaria. Lo que ha surgido es una creciente destrucción producida por el cambio climático, la amenaza de una guerra nuclear y la reaparición del fascismo.

Esencial al humanismo marxista de Dunayevskaya era su confianza en que la búsqueda humana de universalidad no podía ser apagada. Nuevos signos de sublevación nunca dejan de surgir desde abajo. A partir de 2008, la persistente crisis económica propulsó no sólo programas de austeridad sino huelgas a lo largo de Europa y “ocupas” de fábricas de Chicago a Corea del Sur. Incluso en China, los trabajadores que laboran duramente en la maquila del mundo participaron con valentía en miles de huelgas y exigieron sus propias organizaciones independientes. Las sublevaciones de Irán a Bosnia, de Okinawa a Honduras, se extendieron más allá de los límites de los partidos tradicionales. Los pobres urbanos [*schack-dwellers*] en Sudáfrica y los indígenas en Bolivia se autoorganizaron para continuar sus luchas en

<sup>4</sup> Véase el capítulo 31 de esta compilación, “Filósofo de la revolución permanente y hombre de organización”, para conocer el análisis de Dunayevskaya sobre este concepto de Marx, desde su uso del término en “La cuestión judía”, pasando por su *Circular del Comité Central a la Liga Comunista* de marzo de 1850, la cual desarrollaba una teoría de la revolución en permanencia, hasta su última década, cuando Dunayevskaya vio a Marx profundizando la teoría sin usar la frase. Véase también el capítulo 11 de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, “El filósofo de la revolución en permanencia crea nuevo terreno para la organización”.

la práctica y en la teoría, cada uno de ellos frente a un nuevo régimen nacional que hablaba o había hablado, de su apoyo al socialismo y su oposición al imperialismo estadounidense. Dentro de Estados Unidos, Black Lives Matter es la manifestación más reciente de los movimientos de liberación afroestadounidenses, y la masiva Marcha de Mujeres a Washington del 21 de enero de 2017 reveló nuevamente la intensidad de la sublevación de las mujeres y otros.

Si bien, ninguno de estos movimientos ha estallado en la plenitud de la revolución social, sí levantan el espectro y la idea de la revolución, así como señalan la continuación de las luchas en las que Dunayevskaya descubrió una pasión por la libertad y, por lo tanto, por la filosofía. No es coincidencia que tantas personas hoy estén redescubriendo a Marx y, usualmente, en contraste explícito con el comunismo oficial pasado y presente, como la invocación del movimiento de pobres urbanos sudafricanos a “ese filósofo llamado Karl Marx” en su crítica al Partido Comunista Sudafricano y al Congreso Nacional Africano.<sup>5</sup>

La resistencia abunda y la pasión por la filosofía está presente; no obstante, la filosofía de la revolución sigue siendo el imperativo insatisfecho. Como Dunayevskaya escribió en su segundo libro, *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*:

La nuestra es la época que puede enfrentarse al reto de los tiempos cuando desarrollemos una relación tan nueva de la teoría con la práctica que la prueba de la unidad esté en el propio autodesarrollo del Sujeto. La filosofía y la revolución liberarán entonces por primera vez los talentos innatos de hombres y mujeres, quienes se volverán plenos (*Philosophy and Revolution...*, 292 [Trilogía, 717]).

### UNA NUEVA ÉPOCA, UN NUEVO MOMENTO FILOSÓFICO

Central en el pensamiento de Dunayevskaya es una aguda comprensión de la naturaleza de la época en que vivimos, que ella vio caracterizada por una

<sup>5</sup> En un pronunciamiento que responde a los ataques del Partido Comunista Sudafricano, el movimiento de pobres urbanos Abahlali baseMjondolo declaró: “Ese filósofo llamado Karl Marx escribió alguna vez que el comunismo es el movimiento real que abole el estado de cosas. Él no escribió que el comunismo es la vanguardia que disciplina y condena las luchas reales del pueblo [...] Cualquier partido o grupúsculo u ONG [organización no gubernamental] que afirme desde arriba que es la vanguardia de las luchas populares, y que la gente debe por tanto aceptar su autoridad, es el enemigo de las luchas del pueblo. El liderazgo se gana y nunca es permanente”. Véase “South African Activists Slam Communist Party”, in *News & Letters*, November-December, 2010.

nueva etapa de la producción, la automatización, y una nueva etapa del conocimiento. En esta nueva fase, la práctica de las masas en movimiento hacia la libertad es un movimiento desde la práctica que es en sí mismo una forma de teoría, y necesita ser encontrado por un movimiento desde la teoría que es una forma de filosofía y revolución. Para ella, esta comprensión era esencial para concretar la filosofía de la revolución de Marx para nuestra época.

El concepto del movimiento desde la práctica, que es una forma de teoría, es lo que Richard Gilman-Opalsky describe como

[...] una profunda comprensión del intelecto de la sublevación. [Dunayevskaya] se centró en el contenido filosófico de lo que ella llamaba “la acción espontánea de masas”, de la cual argumentaba que surge como una fuerza dialéctica al interior de y en contra del mundo de la vida capitalista [...]. Dunayevskaya lee las revueltas de la gente común alrededor del mundo, las cuales observó constantemente a lo largo de su vida con un ojo atento, como fuerza de oposición y como cuestionamiento filosófico a la realidad capitalista. [...] En este medio, sólo Dunayevskaya insistía regularmente en ver la sublevación como un suceso filosófico [...] Dunayevskaya expresa una posición distinta que conecta la rebelión de las masas con la “comprensión filosófica”.<sup>6</sup>

El concepto de Dunayevskaya de lo que caracteriza a esta época comenzó a adquirir forma mientras desarrollaba la teoría del capitalismo de Estado en respuesta al cambio contrarrevolucionario en el mundo que empezó con el estalinismo. Después de que el tratado de Stalin con Hitler en 1939 preparó el camino para la Segunda Guerra Mundial, Dunayevskaya reevaluó la teoría de León Trotsky, para quien ella había sido secretaria de idioma ruso en México. Dunayevskaya rompió con la posición de Trotsky de que la propiedad nacionalizada de la URSS [Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas] debía ser defendida en la guerra por venir. Analizando meticulosamente a la URSS no como un Estado obrero sino como una sociedad capitalista de Estado, Dunayevskaya amplió entonces el análisis a una teoría del capitalismo de Estado como etapa mundial.<sup>7</sup>

Tampoco podía esta nueva etapa estar sólo confinada a la economía. Para empezar, se veía en el pensamiento de los planificadores administrativos. Dunayevskaya desarrolló esto en relación con el socialista estatista Ferdi-

<sup>6</sup> Richard Gilman-Opalsky, *Specters of Revolt: On the Intellect of Insurrection and Philosophy from Below* (London, Repeater Books, 2016), pp. 237-238, 240-241.

<sup>7</sup> Véase su detallado análisis en la parte 4 de *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution: Selected Writings by Raya Dunayevskaya* (Leiden, Brill, 2017).

nand Lassalle, un contemporáneo de Marx, cuyo enfoque organizativo ha sido muy influyente dentro del movimiento marxista.<sup>8</sup> Ella veía a Lassalle como el modelo del tipo administrativo de nuestros días, desde los planificadores de Estado en la Rusia estalinista hasta los burócratas sindicales en Occidente. Hoy, esto aplica igualmente para los líderes del partido de vanguardia y para los diseñadores antivanguardistas de recetas para la nueva sociedad de “economía participativa”.

Sobre todo, Dunayevskaya seguía buscando fuerzas de revolución que surgirían de la nueva etapa. En medio de la Segunda Guerra Mundial, ella puso de relieve las huelgas de mineros y las rebeliones de afroamericanos, y poco después de la guerra destacó la sublevación de las mujeres contra las relaciones existentes en el trabajo, en casa y en el movimiento radical. Cuando los mineros del carbón se fueron a huelga contra la introducción de la automatización, Dunayevskaya fue capaz de identificar una nueva etapa de la producción y la sublevación específicamente contra ésta.<sup>9</sup>

Mientras resolvía a qué nueva etapa se enfrentaba el mundo, Dunayevskaya se dirigió al humanismo de Marx y a la dialéctica de Marx, Lenin y Hegel. Para ella, el Estado obrero alcanzado por la Revolución rusa se había transformado en su opuesto, el capitalismo de Estado totalitario. Esto planteó preguntas acerca de qué sucede después de la revolución, y si el concepto de Marx de revolución había sido reducido no sólo por los estalinistas sino por sus oponentes al interior del movimiento revolucionario.

Dunayevskaya, no obstante, comprendía la dialéctica de Hegel, incluyendo sus Absolutos, como un movimiento de liberación, y reconocía la confianza de Marx en su “autodesarrollo, autoactividad, automovimiento”.<sup>10</sup> Más aún, ella escribió:

La falta de confianza en las masas es la raíz común de *todas* las objeciones al “hegelianismo idealista, místico”. Esto incluye no sólo a los traidores declarados, sino también a los intelectuales comprometidos con la revolución pro-

<sup>8</sup> Véase el capítulo 31 de esta compilación, “Filósofo de la revolución permanente y hombre de organización”. Véase también *Marxismo y libertad*, capítulos 4 (“El trabajador, el intelectual y el Estado”), 9 (“La Segunda Internacional, 1889 a 1914”) y 11 (“Formas de organización: la relación de la autoorganización espontánea del proletariado con el ‘partido de vanguardia’”), y *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, capítulo 11 (“El filósofo de la revolución permanente crea nuevo terreno para la organización”).

<sup>9</sup> Véase el capítulo 21 de esta compilación, “La aparición de un nuevo movimiento desde la práctica que es en sí mismo una forma de teoría”.

<sup>10</sup> *Philosophy and Revolution...*, p. 288 [*Trilogía*, 714]. Para la exposición de este argumento, véase especialmente el capítulo 2 de *Filosofía y revolución...*



letaria, a los no comprometidos que se acercan a mirar, a los marxistas académicos [...] permeados hasta el tuétano de sus huesos con el concepto capitalista del atraso del proletariado. Todos y cada uno están ciegos a la relación de la teoría con la historia como relación histórica *creada por las masas en movimiento*.<sup>11</sup>

La confianza de Dunayevskaya, profundamente enraizada histórica y filosóficamente, le permitió no sólo ver esta relación de la teoría con la historia creada por las masas en movimiento, sino también desarrollar teoría sobre esta base. Su obra teórica y filosófica mostró un notable desarrollo durante casi medio siglo.

### EL MARX DE DUNAYEVSKAYA

En cada etapa de ese desarrollo, Dunayevskaya descubrió nuevos aspectos del pensamiento de Marx. En general, ella nos da un cuadro más profundo, ampliado de Marx, en contraste con la comprensión limitada, compartimentada, demasiado común entre los marxistas de hoy. El humanismo de Marx y la dialéctica constituían su continuo punto de salida y de retorno. Como la poeta feminista Adrienne Rich escribió en “El Marx de Raya Dunayevskaya”:

La forma en que Dunayevskaya se fundamentó a sí misma fue regresando a Marx. No, debería enfatizar, como un *volver hacia atrás* sino como un rescatar para el presente una herencia que ella veía como aún no reclamada, que había sido reducida, distorsionada y traicionada por los marxistas post-Marx y los Estados “comunistas” emergentes. Pero Dunayevskaya no sólo regresó a Marx o a Hegel (cuya obra ella veía como una presencia viviente, aún incomprendida en el propio pensamiento de Marx) como textos. Su obra [...] es una explicación de la totalidad del pensamiento de Marx *tal como ella llegó a experimentarlo*, pasando por los movimientos de liberación de su propia época. Dunayevskaya tradujo a Marx, interpretó a Marx, ensambló fragmentos de Marx desperdigados entre las facciones post-marxistas, se rehusó a dejar a Marx encerrado como un texto muerto, mal leído o relegado al “basurero de la historia” [...]

Y, de hecho, lo que es finalmente tan hermoso y atractivo del Marx que Dunayevskaya nos muestra es su resistencia a todas las formas de ser estáticas y anquilosadas, la profunda aprehensión del movimiento y la transformación como principios del pensamiento y del proceso humano, la lanzadera dialéctica tejedora de espíritu volando en el telar de la actividad humana.

<sup>11</sup> *Philosophy and Revolution...* (Lanham, Lexington Books, 2003), p. 288.



Raya Dunayevskaya captó el fuego de Marx, lo recibió con su propio fuego, trajo a los sucesos de su vida un marxismo revitalizado, reenfocado.<sup>12</sup>

Como hija de una familia que había recién inmigrado a Chicago desde Ucrania, Raya Dunayevskaya se volvió una revolucionaria bolchevique comprometida. Durante sus años de adolescente estuvo muy activa, distribuyendo periódicos del Partido Comunista a los trabajadores en la planta de McCormick Reaper y escribiendo y trabajando para el periódico *Negro Champion* publicado por el American Negro Labor Congress (Congreso Estadounidense de Trabajadores Afro). A los 18 años, Dunayevskaya fue expulsada del grupo de jóvenes del partido y lanzada por las escaleras por hacer cuestionamientos sobre la expulsión de Trotsky del Partido Comunista de la Unión Soviética.<sup>13</sup>

Después de muchos años en grupos socialistas de agitación laboral de huelgas y luchas por la libertad de los afroamericanos, Dunayevskaya se convirtió en secretaria de idioma ruso de Trotsky, en 1937, cuando él estaba exiliado en México, ayudándolo a responder a las terribles calumnias fabricadas sobre él en los juicios simulados de Moscú. En ese tiempo, la guerra civil estaba ebullendo en España, y revolucionarios como Trotsky vieron a las fuerzas de Stalin destruir la revolución española. Para Dunayevskaya, esto planteó nuevas preguntas, las cuales se cristalizaron dos años después cuando Stalin y Hitler firmaron el tratado de no agresión de 1939, el cual dio luz verde a la invasión de Hitler a Polonia y a la Segunda Guerra Mundial. Dunayevskaya rompió entonces con Trotsky, quien llamó a la defensa de la URSS en la guerra imperialista, sosteniendo su posición de que era todavía un “Estado ‘obrero’, aunque degenerado”. Esta ruptura condujo al análisis de Dunayevskaya sobre la URSS no como un Estado obrero sino como una “sociedad capitalista de Estado”. Ella se unió con C.L.R. James para formar la Tendencia Johnson-Forest sobre la base de su posición compartida en torno a la naturaleza de la sociedad rusa.<sup>14</sup> Dunayevskaya desarrolló ésta como una

<sup>12</sup> Adrienne Rich, “Raya Dunayevskaya’s Marx”, in *Arts of the Possible: Essays and Conversations Adrienne Rich* (New York, W.W. Norton & Company, 2001), pp. 85-86, 95.

<sup>13</sup> Véase Terry Moon, “Dunayevskaya, Raya”, in *Women Building Chicago 1790-1990: A Biographical Dictionary*, ed. Rima Lunin Schultz, and Adele Hast (Bloomington, Indiana University Press, 2001).

<sup>14</sup> Tanto Dunayevskaya (Freddie Forest) como James (J.R. Johnson) se fueron con el Partido de los Trabajadores cuando éste se separó del Partido Socialista de los Trabajadores en 1940, ya que este último seguía llamando a la “defensa de la Unión Soviética” incluso después del pacto entre Hitler y Stalin. Dentro del Partido de los Trabajadores organizaron la Tendencia Johnson-Forest, primero en torno al análisis de la URSS como una sociedad capitalista de Estado, en vez de, como Marx Schachtman y la mayoría sostenía, una sociedad “co-

teoría del capitalismo de Estado en cuanto etapa mundial, incluyendo formas tan variadas como la Alemania nazi, la Esfera de Coprosperidad de Japón y el New Deal de Estados Unidos.

Dunayevskaya teorizaba el capitalismo de Estado no como un crecimiento cuantitativo continuo del capitalismo monopólico, sino más bien como la transformación en opuesto del capitalismo monopólico hacia una etapa totalmente nueva. Buscando el opuesto dialéctico de esta etapa en las fuerzas de la revolución, observó atentamente la sublevación de los trabajadores de base, de los afroamericanos y de los pueblos colonizados. De la sublevación de masas surgió su concepto de las cuatro fuerzas de la revolución en Estados Unidos, las cuales incluían también a las mujeres y a los jóvenes.<sup>15</sup>

Dunayevskaya argumentaría luego que la teoría del capitalismo de Estado fue un precursor necesario para la filosofía del humanismo marxista. A diferencia de algunos análisis posteriores del capitalismo de Estado, como el de Tony Cliff, esta teoría no estaba limitada a un análisis económico. Esto se ve en el énfasis de Dunayevskaya sobre “el dominio político y social” de la clase trabajadora en su primer escrito acerca del capitalismo de Estado, “The Union of Soviet Socialist Republics Is a Capitalist Society” (1941). Dos años después, su “Labor and Society” se ocupó del trabajo enajenado y del argumento de Marx de que la esencia de la propiedad privada no eran sus formas legales, sino el poder de disposición sobre el trabajo de otros. Éste fue su primer escrito que citaba los entonces poco conocidos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx, o como ella a menudo los llamaba, sus “ensayos humanistas”, los cuales rápidamente se volvieron esenciales para su trabajo.<sup>16</sup>

En vista de lo que ella llegó a ver como una contradicción total —la contrarrevolución surgiendo desde dentro de la revolución—, Dunayevskaya se

---

lectivista burocrática”. En 1947 la Tendencia Johnson-Forest abandonó el Partido de los Trabajadores y se reincorporó al Partido Socialista de los Trabajadores, del cual salió nuevamente en 1951, rompiendo con el trotskismo y formando los Correspondence Committees.

<sup>15</sup> Más tarde, Dunayevskaya expresó la multiplicidad de fuerzas de la revolución de esta manera: “La Dialéctica de la Revolución es característica de las cuatro fuerzas que pusimos de relieve en Estados Unidos: trabajadores, afros, jóvenes y mujeres. Todas son *momentos de la revolución*, y nadie puede saber antes del suceso mismo cuál será la elegida en la revolución concreta, particular [...] En una palabra, sin importar quién resulte ser la específica fuerza revolucionaria [...] la verdad total está en el doble ritmo de cualquier revolución: la destrucción de la vieja sociedad y la creación de nuevas relaciones humanas. Se requiere de hacer explícita la dialéctica en su totalidad con *cada sujeto individual*” (“Introduction to Morningside Edition”, in *Marxism and Freedom*, p. 12 [Trilogía, 49]).

<sup>16</sup> Estos dos artículos están reproducidos en el capítulo 9 de *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution: Selected Writings by Raya Dunayevskaya*.

dirigió al humanismo de Marx, y con éste a lo que luego ella expresaría como la cuestión de qué sucede después de la conquista revolucionaria del poder, de la necesaria profundidad de la revolución y de la extensión hacia la filosofía para una respuesta total a las crisis de nuestra época. Su defensa de la importancia de los *Manuscritos económico-filosóficos*... resultó en que ella fuera la primera en traducir y publicar selecciones en inglés de éstos en la primera edición de 1958 de *Marxismo y libertad, desde 1776 hasta nuestros días*. Sus traducciones de los dos ensayos clave de 1844, “Propiedad privada y comunismo” y “Crítica de la dialéctica hegeliana”, están incluidas en el apéndice a este volumen [sólo en la edición en inglés].

### EL MOMENTO FILOSÓFICO DEL HUMANISMO MARXISTA

El redescubrimiento de Dunayevskaya del humanismo de Marx la llevó a la transformación de Marx, de la dialéctica hegeliana en la dialéctica marxiana, lo cual hizo posible la creación del humanismo marxista. El encuentro directo con la dialéctica hegeliana se volvió cada vez más esencial para estas exploraciones.

El estudio de Hegel y de las raíces de Marx en Hegel se volvió un proyecto compartido de la Tendencia Johnson-Forest, que Dunayevskaya encabezaba conjuntamente con C.L.R. James y Grace Lee (Boggs). A principios de 1949 Dunayevskaya tradujo el resumen de V.I. Lenin sobre la *Ciencia de la lógica*, y sus cartas adjuntas a sus colíderes iniciaron una correspondencia triple sobre la relación de la dialéctica con Lenin, Marx y la época actual.

En ese mismo año estalló la huelga general de mineros del carbón en Virginia del Oeste. Confrontados por la automatización en las minas, los huelguistas plantearon las preguntas sobre qué tipo de trabajo debería realizar un ser humano —una pregunta esencial a la teoría económica de Dunayevskaya desde “Labor and Society”, cuando estaba desarrollando una oposición más profunda al capitalismo de Estado, que se llama a sí mismo “comunismo”— y sobre por qué debería haber una división entre pensar y hacer. Dunayevskaya veía luego los cuestionamientos de los mineros como una manifestación del movimiento desde la práctica que es, en sí misma, una forma de teoría, un aspecto clave de la nueva etapa del conocimiento de la segunda posguerra. El involucramiento de Dunayevskaya en esta huelga, inmediatamente después de haber traducido los cuadernos de Lenin, tuvo un gran impacto sobre ella:

[...] la huelga general de mineros parecía tocar, a un solo y mismo tiempo, el concepto que Marx había denominado trabajo alienado y el opuesto absoluto

de éste, el cual había sido descrito por Marx como el fin de la división entre trabajo mental y manual [...] Esto me llevó a concluir que eran necesarias dos nuevas perspectivas para el libro en el que había estado trabajando, titulado *State-Capitalism and Marxism (Capitalismo de Estado y marxismo)*. Una era que el trabajador estadounidense debía convertirse en punto de partida no sólo como “origen” del marxismo sino como una presencia hoy [...] La segunda perspectiva sería la dialéctica tal como Lenin la interpretó en su Resumen de la *Ciencia de la lógica* de Hegel.<sup>17</sup>

Como parte de ello, Dunayevskaya se sumergió en un estudio sobre el desarrollo dialéctico de la estructura de *El capital* de Marx. Esto se había vuelto un asunto urgente para ella en 1944, cuando descubrió que los teóricos de Stalin habían modificado la teoría de Marx sobre la ley del valor. Mientras que Marx y los marxistas habían afirmado siempre que esa ley era una marca de la sociedad capitalista y no de una no capitalita, los estalinistas en 1943 de pronto revirtieron su posicionamiento para declarar que ésta operaba en el socialismo, refiriéndose a la URSS. El mismo artículo estalinista proponía que la futura enseñanza de *El capital* debía omitir su primer capítulo, lo cual fue visto por Dunayevskaya como una transgresión a la estructura dialéctica de *El capital*. Al mostrar que la ley del valor es específica del capitalismo, su “A New Revision of Marxian Economics”<sup>18</sup> exponía cuán fundamentalmente el régimen de Stalin estaba modificando la teoría de Marx. Como lo puso en “Revision or Reaffirmation of Marxism?” respondiendo a los defensores marxistas de esa modificación, que incluían a Paul Baran y Oscar Lange: “Es una cuestión de romper la conexión indisoluble entre el método dialéctico de Marx y su economía política”.<sup>19</sup>

En 1949, Dunayevskaya profundizó este concepto al adentrarse en cómo Marx reestructuró *El capital* basándose en lo que surgía de las luchas desde abajo, desde la guerra civil en Estados Unidos y la lucha por la jornada de ocho horas hasta la formación de la Primera Internacional y el establecimiento de la Comuna de París en 1871. Esto se convirtió en la base de un análisis único sobre la lógica y la estructura de la más grande obra teórica de Marx, análisis que se vio entrelazado con la necesidad de una nueva relación entre teoría y práctica, y que sigue siendo inigualable hasta hoy. Dunayevskaya

<sup>17</sup> Citado del capítulo 21 de este volumen. Véase la correspondencia triple en *The Raya Dunayevskaya Collection* (RDC), pp. 1595-1734, 9209-9327.

<sup>18</sup> Éste se encuentra incluido en el capítulo 9 de *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution*.

<sup>19</sup> Originalmente publicado en la *American Economic Review*, Vol. 35, No. 4, September, 1945, este ensayo está incluido en la RDC, pp. 214-217.

regresaría a esta cuestión con una comprensión más profunda en cada nuevo momento de desarrollo alcanzado en la escritura de lo que ella llamaba su “trilogía de la revolución”: *Marxismo y libertad, desde 1776 hasta nuestros días. Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, y *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*.

Para 1953, las actitudes hacia la dialéctica se convirtieron en un punto de divergencia entre los líderes de la Tendencia Johnson-Forest, cuando Dunayevskaya llevaba a cabo la tarea que se habían puesto a sí mismos de adentrarse en la *Filosofía del espíritu* de Hegel, el último libro de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. A pesar de que James había escrito que él no había encontrado nada “para nosotros”<sup>20</sup> en la *Filosofía del espíritu*, Dunayevskaya llegó a considerar que lo que había descubierto al enfrentarse a los Absolutos de Hegel era nada menos que una innovación filosófica para nuestra época. Esto fue expresado en sus cartas de mayo de 1953 sobre la Idea Absoluta, el Saber Absoluto y el Espíritu Absoluto de Hegel.<sup>21</sup> En retrospectiva, Dunayevskaya llamaría a esto “el momento filosófico”, o el punto filosófico que rigió todas las concretizaciones que siguieron.<sup>22</sup> Para ella, el Absoluto no era un punto final sino un punto de partida.

Esencial para esto fue la discusión de Hegel sobre la negatividad absoluta —para Dunayevskaya, no sólo la primera negación como destrucción del estado existente de cosas, sino la negación de la negación, la fundación de lo nuevo— como “punto de quiebre” y como “el momento más íntimo, más objetivo de la vida y del espíritu, por cuyo medio éste llega a ser un sujeto, una persona, un libre.”<sup>23</sup> Diferenciándose de las notas previas de James sobre “lo positivo en lo negativo” como “sólo el desarrollo general del socialismo por medio de la superación del estalinismo”, Dunayevskaya afirmaba que ahora era posible ser más concreto. Al evaluar el problema de qué sucede después de la revolución, Dunayevskaya enfatizó la negatividad absoluta como subjetividad, automovimiento, autoliberación, y como la ne-

<sup>20</sup> Véase la carta de C.L.R. James a Grace Lee Boggs del 20 de mayo de 1949, en RDC, p. 1612.

<sup>21</sup> Escritas poco después de que Stalin muriera, estas cartas pueden ser halladas en *The Philosophic Moment of Marxist-Humanism* y en el capítulo dos de *El poder de la negatividad*. Véanse los capítulos 21 y 22 de este volumen en torno a lo que llevó a estas cartas, incluyendo las discusiones de Dunayevskaya con Charles Denby —quien después se convertiría en el trabajador-editor de *News & Letters*— acerca tanto de “la muerte de Stalin como de la afinidad que los trabajadores estadounidenses sentían por los trabajadores rusos”.

<sup>22</sup> Véase *The Philosophic Moment of Marxist-Humanism*, p. 7; *The Power of Negativity*, p. 5 [El poder de la negatividad, pp. 6-7].

<sup>23</sup> Véase *The Philosophic Moment of Marxist-Humanism*, p. 33; *The Power of Negativity*, p. 20 [El poder de la negatividad, p. 27; Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 573].

cesidad de “una sublevación totalmente nueva en la que cada uno *experimente* la ‘liberación absoluta’”. Más tarde, ella explicaría cuán integral es esto a la oposición de Marx al “comunismo grosero” y a su visión de trascender el comunismo para fundar el “humanismo positivo que comienza a partir de sí”, expresada en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

En el Espíritu Absoluto de Hegel, las cartas de Dunayevskaya de mayo de 1953 encontraron la nueva sociedad y una nueva relación entre teoría y práctica. Esto último no era una meta dejada para el futuro distante, sino lo que es necesario y posible para que los movimientos de hoy alcancen la libertad y no caigan presa de otra burocracia que surja después de la conquista del poder en la revolución. Esto implicaba comprender la práctica de las masas en movimiento como un movimiento desde la práctica que es en sí mismo una forma de teoría, así como la necesidad de ir al encuentro de ésta con un movimiento desde la teoría que es en sí mismo una forma de filosofía y de revolución. Crucial para ello era la visión de una nueva sociedad que aboliría la oposición entre trabajo mental y trabajo manual.

En embrión, el momento filosófico de mayo de 1953 contenía la caracterización única de Dunayevskaya sobre la naturaleza de nuestra época, discutida aquí previamente. La parte 4, Sección A. “Humanismo marxista” de esta compilación describe cómo esta época implicaba una nueva etapa del conocimiento, una nueva etapa automatizada de la producción capitalista y la sublevación específicamente contra esa nueva etapa de la producción.

Al siguiente mes, el 17 de junio, los trabajadores de Alemania del Este estallaron en la primera sublevación desde dentro del comunismo totalitario, seguidos rápidamente por una revuelta en el campo de trabajo esclavo de Vorkuta, en la propia Rusia. En 1956, la Revolución húngara que retó a la dominación comunista trajo los “ensayos humanistas” de Marx al escenario histórico, tal como Dunayevskaya lo planteó. En el otro hemisferio, el boicot de autobuses de Montgomery, Alabama, marcó el inicio de la revolución de los afrodescendientes en Estados Unidos.

### **MARXISMO Y LIBERTAD: EL MOVIMIENTO DESDE LA PRÁCTICA Y UN NUEVO CONCEPTO DE TEORÍA**

Después de que C.L.R. James rompió con Dunayevskaya, ella fundó una nueva organización en 1955, los News and Letters Committees (los cuales en la actualidad continúan proyectando sus ideas en respuesta a los acontecimientos sociales, políticos y económicos). Dunayevskaya escribía una co-

lumna regular para el periódico de la organización, *News & Letters*, primero titulado Two Worlds<sup>24</sup> (“Dos Mundos”) y después “Theory/Practice” (Teoría/Práctica). Ella lideró esta organización humanista marxista por tres décadas, hasta su muerte, y el compromiso directo con el movimiento revolucionario siguió siendo inseparable de su trabajo teórico. Ella transformó el libro en el que había estado trabajando, *Capitalismo de Estado y marxismo*, en *Marxismo y libertad, desde 1776 hasta nuestros días*. Éste apuntaba a reestablecer el marxismo en su forma humanista original, relacionando ahora la pregunta que los mineros se habían hecho —¿qué tipo de trabajo debería realizar el ser humano?— con la dialéctica de la negatividad de Hegel y Marx, con el automovimiento en su núcleo.

El libro fue estructurado sobre el movimiento desde la práctica, desde la gran Revolución francesa, pasando por las revoluciones en tiempos de Marx y las revoluciones rusas, hasta Hungría, Montgomery y las luchas de los trabajadores contra la automatización. Mirando en retrospectiva, es difícil comprender hoy la originalidad de haber puesto, mucho antes de que la frase “revolución afro” se volviera un cliché periodístico, lo que era “sólo” un boicot de autobuses en una ciudad del sur junto con una revolución que sacudió a Europa Oriental.

Al afirmar que “no hay nada en el pensamiento, ni siquiera en el pensamiento de un genio, que no haya estado previamente en la actividad del ser humano común” (*Marxism and Freedom*, p. 28 [*Trilogía*, 67]), el libro proponía un nuevo concepto de teoría. Argumentando que Marx, al escribir *El capital* y al reestructurarlo en respuesta a los movimientos desde abajo, había roto con el viejo concepto de teoría, Dunayevskaya escribió en *Marxismo y libertad*:

Quien glorifica la teoría y el genio pero falla en reconocer los *límites* de una obra teórica, falla igualmente en reconocer la *indispensabilidad del teórico*. Toda la historia es la historia de la lucha por la libertad. Si, como teórico, los oídos de uno están en sintonía con los nuevos impulsos de los trabajadores, nuevas “categorías” serán creadas, una nueva forma de pensar, un paso adelante en el conocimiento filosófico (*Marxism and Freedom*, p. 89 [*Trilogía*, 134]).

Esto surgió del análisis de Dunayevskaya sobre la estructura dialéctica y el proceso de redacción de *El capital* de Marx. La cuestión de la estructura

<sup>24</sup> En los primeros dos números, la columna se titulaba “Notes from a Diary: Two Worlds” (“Notas de un Diario: Dos Mundos”), en alusión a su columna anónima “Two Worlds: Notes from a Diary” para el periódico *Correspondence*.



nunca estuvo separada del contenido filosófico de las categorías económicas, desde la división en la categoría de trabajo hasta el carácter fetichista de las mercancías.

El concepto de los “orígenes estadounidenses del marxismo” es integral a *Marxismo y libertad* y fue ampliado en *American Civilization on Trial*,<sup>25</sup> el cual presentaba una visión exhaustiva de la historia de Estados Unidos a través de la mirada de “las masas afroamericanas como vanguardia”. La fuerza impulsora de esa historia no sólo es la esclavitud y la trata de esclavos sino las sublevaciones de esclavos, los despojos económicos de la esclavitud después de su abolición y la búsqueda interminable por la libertad de las masas afroestadounidenses. Dunayevskaya había estado activa en las luchas por la liberación afro desde que trabajó y escribió para el periódico *The Negro Champion* del American Negro Labor Congress como adolescente en la década de 1920. A mediados de la década de 1930, Dunayevskaya fue miembro del Washington Committee to Aid Agricultural Workers, activo en apoyo a las luchas de los aparceros en el sur. Para la década de 1940, en contraste con la típica posición marxista en Estados Unidos, Dunayevskaya estaba escribiendo análisis teóricos poniendo de relieve la importancia de las luchas afro independientes, las cuales no debían ser subsumidas por la lucha de clases general. La Tendencia Johnson-Forest eligió a Dunayevskaya para representar a la tendencia en su debate sobre la “cuestión afro” con la mayoría del Partido de los Trabajadores, la cual estaba representada por David Coolidge (Ernest Rice McKinney). *American Civilization on Trial*, publicado en 1963, desarrolló incisivamente esta dirección teórica, explicando cómo las masas afroamericanas han sido la vanguardia en la historia de Estados Unidos, cuyos momentos cruciales surgieron cuando los trabajadores blancos se unieron con las masas de afrodescendientes en movimiento.

### **FILOSOFÍA Y REVOLUCIÓN: “LA IDEA ABSOLUTA COMO NUEVO COMIENZO” Y LA TRANSFORMACIÓN DE MARX A LA DIALÉCTICA HEGELIANA**

Conforme avanzaba la década de 1960, estallaron movimientos de masas, incluyendo el movimiento afroestadounidense “Libertad Ahora”, el movimiento contra la guerra de Vietnam y el movimiento de liberación de las mujeres.

<sup>25</sup> *American Civilization on Trial: Black Masses as Vanguard* (Chicago, News and Letters, 2003), fue publicado por primera vez en 1963 [traducción al español: *Contradicciones históricas en la civilización de Estados Unidos. Las masas afroamericanas como vanguardia* (México, Juan Pablos, 2014)].



Dunayevskaya los saludó, escuchó cuidadosamente y al mismo tiempo advirtió sobre las contradicciones en su interior; sobre todo el darle la vuelta a la filosofía y preferir “recoger la teoría en el camino [*en route*]”. El fracaso de los movimientos revolucionarios de la década de 1960 no podría ser sólo atribuido a la represión muy real y a la contrarrevolución que enfrentaron. Las contradicciones internas deben ser confrontadas. Al mismo tiempo, estos fracasos generaron lo que Dunayevskaya llamaba una “pasión por la filosofía”.<sup>26</sup>

Para Dunayevskaya, estas consideraciones clarificaban la necesidad de una nueva inmersión en la dialéctica de Hegel, particularmente en sus Absolutos, desde la perspectiva de nuestra época. Esto se convirtió en el concepto del libro *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*. Con “¿Por qué Hegel? ¿Por qué hoy?” como su punto de partida, el libro examina la filosofía y la revolución en Hegel, Marx y Lenin, y procede entonces a indagar alternativas contra Marx, así como a analizar la economía mundial y las sublevaciones en África, Europa del Este, China, Estados Unidos, Francia y América Latina. El hecho de que el “individuo social” de Marx podía ser hallado en el Absoluto de Hegel, y de que la libertad era el punto de partida y de retorno de Hegel, vinculaba el pensamiento de este último con Marx y con las luchas de liberación de hoy. Así, la comprensión de Marx depende de captar la relación entre su dialéctica y la de Hegel:

Desde el mismísimo inicio Marx, en su crítica a la dialéctica hegeliana, indagó tan profundamente en las raíces de ésta en el pensamiento y la realidad que esto marcó una revolución en la filosofía y a la vez una filosofía de la revolución [...]

Para Marx, lo que era esencial es que el ser humano no era meramente objeto sino sujeto, no sólo determinado por la historia sino su creador. El acto de la historia mundial es la autodeterminación de los trabajadores, sus luchas de clase (*Philosophy and Revolution...*, pp. 48-49 [*Trilogía*, 464-465]).

*Filosofía y revolución* apuntaba a expresar “la integridad de la filosofía y la revolución como la característica de la época, así como a [trazar] la his-

<sup>26</sup> En la introducción original a *Filosofía y revolución...*, Dunayevskaya conectó la necesidad de filosofía con la sublevación afro de la siguiente manera: “No muchos profesores de filosofía pueden haberse referido al Hermano Soledad que fue asesinado en 1971. Pero tan profundamente basada está la dimensión afro en la ‘negatividad absoluta’, en el deseo de nuevos comienzos a través de la solución ‘silogística’ de la alienación, que el descubrimiento de George Jackson de la dialéctica de la liberación en ese agujero del infierno, la prisión de San Quentin, no puede de ninguna manera ser hecho a un lado como ‘accidental’ [...]” (*Philosophy and Revolution...*, pp. xxiii-xxiv [*Trilogía*, 411]).

tóricamente” basándose en el “humanismo de Marx, esa filosofía de la liberación que conjunta la dialéctica de la sublevación fundamental con su Razón”.<sup>27</sup> Esto incluía una nueva visión de Marx como creador de un “nuevo continente de pensamiento y revolución” a través de su superación de y no obstante continuo retorno a la dialéctica de Hegel. Con esta nueva etapa del pensamiento de Dunayevskaya, una crítica explícita a la “ambivalencia filosófica” de Lenin también se volvió parte de *Filosofía y revolución*.

**EL IMPACTO DE LOS *APUNTES ETNOLÓGICOS* DE MARX  
Y LA LIBERACIÓN DE LAS MUJERES: MARX COMO FILÓSOFO  
DE LA REVOLUCIÓN EN PERMANENCIA  
VERSUS EL MARXISMO POST-MARX**

Mientras que el movimiento de liberación de las mujeres que surgió en la década de 1960 fue tratado por la mayoría de la izquierda revolucionaria como una distracción, Dunayevskaya lo saludó y elogió su reto a la izquierda desde la izquierda. La categoría que ella hizo de las mujeres como razón y como fuerza de la revolución se volvió esencial para sus siguientes dos libros: *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* y *Liberación femenina y dialéctica de la revolución. Tratando de alcanzar el futuro*.

La década de 1970 vio la publicación de los *Apuntes etnológicos* de Marx por primera vez, 90 años después de que los hubiera escrito. Estos apuntes se ocupaban de obras de antropología e historia de las sociedades asiática, nativo-americana y de la Europa antigua. Para Dunayevskaya, éstos “crearon una nueva perspectiva desde la cual mirar las obras de Marx como totalidad”,<sup>28</sup> iluminando mucho del método de Marx:

La originalidad histórica de Marx al asimilar nueva información, ya sea en antropología o en ciencia “pura”, era una confrontación inacabable con lo que Marx llamaba “el *proceso histórico*”. Eso era concreto. Eso era siempre cambiante. Y eso concreto siempre cambiante estaba inexorablemente ligado a lo universal porque (precisamente porque) lo concreto determinante era el Sujeto siempre en desarrollo: hombres y mujeres en autodesarrollo.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Preámbulo a “Constitution of News and Letters Committees”, el cual puede ser hallado en RDC, pp. 7993-8003.

<sup>28</sup> *Rosa Luxemburg, Women’s Liberation, and Marx’s Philosophy of Revolution*, p. xxi [Trilogía, 761].

<sup>29</sup> *Rosa Luxemburg, Women’s Liberation, and Marx’s Philosophy of Revolution*, p. 180 [Trilogía, 994].

Para Dunayevskaya, los *Apuntes etnológicos* develaron “nuevos momentos” descubiertos por Marx en la última década de su vida sobre temas que van de la relación hombre/mujer a las sociedades no capitalistas, y desde las formas sociales comunales antiguas a la organización revolucionaria. Los nuevos momentos eran vistos no como un quiebre sino como un desarrollo en continuidad con su humanismo de 1844 y con *El capital*. Dunayevskaya los vio como una nueva concretización del concepto de Marx de revolución en permanencia, el cual a su vez era una recreación de la negación de la negación de Hegel o negatividad absoluta. Sin ser confundido con la teoría de Trotsky de la revolución permanente o la “revolución ininterrumpida” de Mao, el concepto de Marx significaba que la revolución no podía detenerse con la destrucción de lo viejo sino que debe continuar después de la conquista del poder hasta una transformación de las relaciones humanas lo suficientemente profunda como para abolir la división entre trabajo mental y trabajo manual. Los descubrimientos de su última década, escribió Dunayevskaya, ampliaron su concepto de la revolución permanente porque

[...] hicieron claro, a un solo y mismo tiempo, cuán profundísima debe ser la transformación de raíz de la sociedad de clases y cuán amplia la visión de las fuerzas de revolución. Esto condujo a Marx a proyectar nada menos que la posibilidad de que una revolución ocurriera en un país atrasado como Rusia antes que en el Occidente tecnológicamente avanzado.<sup>30</sup>

Los apuntes y la última década de Marx se volvieron el centro principal del tercer libro de Dunayevskaya, *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. El libro también respondía al crecimiento internacional del movimiento de liberación de las mujeres, la crisis económica global que comenzó a mediados de la década de 1970, el nacimiento del Tercer Mundo y la vitalidad y, no obstante, las graves contradicciones al interior de las revoluciones de Portugal a Irán. Al mismo tiempo, el texto veía a la gran marxista Rosa Luxemburgo como contemporánea, debido a su dimensión feminista previamente ignorada, a que ella era una revolucionaria y teórica seria, y a que sus escritos tocaban la relación de las acciones espontáneas de las masas con la conciencia y la organización, la cual sigue siendo una cuestión tan urgente hoy como lo era para Raya Dunayevskaya.

<sup>30</sup> *Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*, p. xxi [Trilogía, 761]. Para más sobre la revolución permanente, véase el capítulo 31 de esta compilación, “Filósofo de la revolución permanente y hombre de organización”.

De este libro surgieron las visiones de Dunayevskaya sobre Marx como filósofo de la revolución en permanencia y, en contraste, de lo que ella llamaba marxismo post-Marx como algo peyorativo. El término “post-Marx” no quería decir que fuera cronológico sino que se refería a un marxismo mutilado que falló en hacer uso de la totalidad de la filosofía de Marx. Éste se vio confirmado por su actitud negligente hacia los archivos de Marx. No estaba limitado al “neo-marxismo” sino que incluía al “marxismo ortodoxo”, ya que el libro exploraba críticamente a Luxemburgo, Lenin, Trotsky e incluso a Frederick Engels. Dunayevskaya vio las diferentes aproximaciones a la dialéctica de las transiciones de un orden social a otro como una distinción vital:

Lo que Marx, en los *Grundrisse*, había definido como “el movimiento absoluto del devenir” [*Grundrisse* I, 448], había madurado en la última década de su vida como nuevos momentos: una visión multilínea del desarrollo humano, así como de la *dualidad dialéctica al interior de cada* formación. Desde dentro de cada formación evolucionó *tanto* el fin de lo viejo *como* el inicio de lo nuevo. Ya fuera que Marx estuviera estudiando la forma comunal o la forma despótica de propiedad, era la resistencia humana del Sujeto la que mostraba la dirección para resolver las contradicciones. Marx transformó lo que, para Hegel, era la síntesis de la “Idea que se piensa a sí misma” y el “auto-producirse de la libertad” como el surgimiento de una nueva sociedad. Los muchos caminos para llegar ahí quedaron abiertos. En contraste con la visión multilínea de Marx, la cual lo alejó de intentar diseñar un esquema para las generaciones futuras, la visión unilínea de Engels lo llevó al positivismo mecánico.<sup>31</sup>

### DIALÉCTICA DE LA ORGANIZACIÓN Y LA FILOSOFÍA

La década de 1980 fue un tiempo de retroceso con el presidente de Estados Unidos Ronald Reagan en el poder, aliado con la primera ministra británica Margaret Thatcher. Reagan estuvo a cargo de la destrucción de los logros duramente obtenidos de los trabajadores, del resurgimiento de la falta de vivienda, la pobreza y la violencia racista, del retroceso en los derechos de las mujeres y los derechos civiles, la intervención militar, la religión reaccionaria politizada y la crisis de la deuda del Tercer Mundo. Para Dunayevskaya, su “contaminación ideológica” sin precedentes era igual de crucial, y había contaminado también a la izquierda. Las revoluciones continuaban revelando

<sup>31</sup> Rosa Luxemburg, *Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*, p. xxxvi.

sus contradicciones internas, como en la contrarrevolución que surgió del interior de los líderes de Granada. Para ella, esto significaba un “doble problema de nuestra época [...] 1) ¿Qué sucede *después* de la conquista del poder? 2) ¿Hay caminos para los nuevos comienzos cuando hay tanta reacción, tantas revoluciones abortadas, tal retroceso en los países tecnológicamente más avanzados?”. Dunayevskaya comenzó a trabajar en un libro —aún no terminado cuando murió— sobre “La dialéctica de la organización y la filosofía: el ‘partido’ y las formas de organización nacidas de la espontaneidad”. Desde hacía mucho, cuando todavía estaba en la Tendencia Johnson-Forrest, Dunayevskaya había roto con el concepto del partido de vanguardia asociado a Lassalle, Lenin y los partidos marxistas en general. La clave ahora, escribió en uno de sus últimos textos,

[...] no es el Partido, el líder o los líderes, sino *la filosofía*, el cuerpo de ideas, la dialéctica de las ideas y la organización, en contraste con el partido y las distintas formas de organización nacidas de la espontaneidad. Si bien éstas, por supuesto, son correctas, en comparación con el elitismo y la osificación del Partido, la verdad es que estas formas también buscan una organización diferente de la propia, en el sentido de que quieren estar seguras de que haya una totalidad de teoría y práctica contra el establecimiento de un poder que se ha parado en seco con la conquista del poder estatal; en síntesis, totalmente nuevos comienzos.

La pregunta urgente de nuestros días sigue siendo: ¿qué pasa el día después? ¿Cómo podemos darle continuidad organizativamente a la liberación de la dialéctica llevada a cabo por Marx, con los principios que bosquejó en su *Crítica al Programa de Gotha*?

[...] en oposición al Partido, nosotros proponemos un cuerpo de ideas que explique la segunda negatividad, la cual continúa la revolución en permanencia después de la victoria. El principio de la revolución en permanencia no se detiene con una victoria sobre el capitalismo; de hecho, no se detiene hasta la abolición total de cualquier división entre el trabajo mental y el trabajo manual. El autodesarrollo pleno del hombre y la mujer que lleva a relaciones humanas verdaderamente nuevas sigue siendo el objetivo.<sup>32</sup>

Un elemento principal del trabajo de Dunayevskaya sobre la dialéctica de la organización y la filosofía fue una nueva mirada a los *Manuscritos económico-filosóficos*... de Marx. Éstos habían sido siempre cruciales para ella, con su designación explícita de la filosofía de Marx como un nuevo humanismo, basándolo en la dialéctica de la negatividad de Hegel y criticando tanto

<sup>32</sup> *The Year of Only Eight Months*, en RDC, pp. 10690-10726.

el comunismo grosero como el trabajo enajenado. Ahora Dunayevskaya denominaba a los *Manuscritos económico-filosóficos*... como el “momento filosófico” de Marx y examinaba su nuevo humanismo como la base de Marx para la organización a lo largo de su vida, desde la Liga Comunista de la década de 1840 hasta su *Crítica al Programa de Gotha* de 1875. El carácter organizativo de la *Crítica*..., en su opinión, llevó a Marx

[...] a desarrollar una visión general de hacia dónde nos dirigimos el día *después* de la conquista del poder, el día *después* de que nos hayamos librado de las marcas de nacimiento del capitalismo, *cuando* una nueva generación pueda finalmente ver toda su potencialidad poniéndole fin de una vez y para siempre a la división entre trabajo mental y trabajo manual.<sup>33</sup>

Así, al final de su vida, la obra de Dunayevskaya estaba abriendo una tentadora perspectiva sobre la filosofía de Marx de la revolución en permanencia.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Citado en “Presentation on Dialectics of Organization and Philosophy of June 1, 1987”, en *The Philosophic Moment of Marxist-Humanism*, p. 7 y en *The Power of Negativity*, p. 5 [*El poder de la negatividad*, 6].

<sup>34</sup> Desde la muerte de Dunayevskaya en 1987, varios libros han sido publicados que compilan sus escritos. Éstos incluyen *The Philosophic Moment of Marxist-Humanism: Two Historic-Philosophic Writings by Raya Dunayevskaya* (1989); *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism* (1992); *The Power of Negativity: Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx* (2002); *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954-1978: Dialogues on Hegel, Marx, and Critical Theory* (2012); *Crossroads of History: Marxist-Humanist Writings on the Middle East* (2013) y *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution* (2017). Hoy, su *Marxismo y libertad*, publicado por primera vez en Nueva York en 1957 con fecha de publicación de 1958, ha tenido muchas ediciones y traducciones: italiana (1962), japonesa (1964), francesa (1971 y 2016), británica (1971 y 1975), al español (1976, 1990 y 2007), china (1998), al farsi (2008), rusa (2011), árabe (2011) e india (2013). El nuevo capítulo que fue añadido a la edición de 1964, “El reto de Mao Tse-Tung”, fue traducido por una refugiada china al inicio de la Revolución cultural. Otros capítulos enteros fueron circulados en samizdat [clandestinamente] en la Europa Oriental y resultaron en un diálogo con humanistas marxistas de esta región. Algunos de ellos colaboraron después en la escritura del capítulo sobre el capitalismo de Estado en Europa del Este en *Filosofía y revolución*. Otros capítulos fueron traducidos al farsi en Irán, donde los revolucionarios incluyeron uno de ellos en un folleto para celebrar el Día del Trabajo de 1979. *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, publicado por primera vez en 1973, apareció en español (1977, 1989 y 2004), italiano (1977), alemán (1981), ruso (1993), chino (2000), farsi (2004), y una parte en polaco (1990). *American Civilization on Trial: Black Masses as Vanguard* fue publicado en 2014 en español. *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* (1982) tuvo una segunda edición con introducción de Adrienne Rich en 1991; asimismo apareció en español (1985, 1999, 2009, 2013 y 2017) y alemán (1998). *Liberación femenina y dialéctica de la revolución. Tratando de alcanzar el futuro* fue publicado en español en 1993.

## FORMA Y CONTENIDO DE ESTA COMPILACIÓN

Más que como secuencia cronológica, esta compilación está organizada en torno a algunas de las categorías centrales creadas por Dunayevskaya en su comprensión del cuerpo de ideas de Marx. Cada parte refleja, así, la totalidad del desarrollo humanista marxista al tiempo que ilumina su recreación distintiva de Marx para hoy.

La parte 1, “El momento filosófico de Marx: la transformación de Marx a la dialéctica hegeliana”, se centra en esa creación filosófica de 1844 del nuevo humanismo de Marx. Comienza con el prefacio de Dunayevskaya a la edición iraní de los ensayos de Marx de 1844, el cual vuelve al momento filosófico de Marx con la nueva visión generada por su estudio de los nuevos momentos en la última década de Marx. Al mismo tiempo, refleja el hecho de que Dunayevskaya fue solicitada para escribir el prefacio por parte de los jóvenes iraníes participantes en la revolución de 1978-1979, quienes vieron este escrito no meramente como erudición sino como una forma de intervenir en la revolución en marcha amenazada por la contrarrevolución de Ayatollah Jomeini.<sup>35</sup>

Otro ensayo, “Una visión desde 1981 a la dialéctica de Marx de 1841”, amplía la nueva visión de Dunayevskaya sobre Marx después de la publicación de sus *Apuntes etnológicos* hasta años antes de su ruptura con la sociedad burguesa. La indispensabilidad de la dialéctica hegeliana, tal como fue transformada por Marx en una filosofía de la revolución, es desarrollada aún más en “La teoría de la alienación: la deuda de Marx con Hegel” y en “La actualidad del humanismo de Marx. Ambos textos se ocupan de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx.

La relación entre los análisis tempranos de Marx y su obra maestra, *El capital*, va mucho más allá del hecho de que él nunca abandonó categorías tan esenciales como la del “trabajo enajenado”. El humanismo de Marx y la dialéctica permean tanto la forma como el contenido y el método de *El capital*. Esto se aprecia en cómo *Marxismo y libertad* propuso un nuevo concepto de teoría fundamentado en ese mismísimo método. El análisis de Dunayevskaya sobre la estructura dialéctica y el proceso de formación de *El capital* de Marx es presentado con fuerza en “Desarrollo capitalista y *El capital* de Marx, 1863-1883”, el cual abre la parte 2, “La inseparabilidad de la economía, el humanismo y la dialéctica de Marx”. Éste fue continuado en una

<sup>35</sup> Raya Dunayevskaya, *Crossroads of History: Marxist-Humanist Writings on the Middle East* (Chicago, News and Letters, 2013); incluye una selección de los análisis de Dunayevskaya sobre la revolución y la contrarrevolución en Irán.



nueva forma para un contexto diferente como uno de los elementos del capítulo 3, “La actualidad del humanismo de Marx”. Esta interpretación se volvió central para cada polémica con las interpretaciones marxistas post-Marx de la gran obra de Marx.

La concreción de Dunayevskaya era tal que todos sus escritos después de la huelga general de mineros del carbón de 1949-1950 estuvieron basados en el reconocimiento de una nueva etapa de la producción introducida por la automatización, junto con una nueva etapa del conocimiento representada por la pregunta de los mineros sobre “qué tipo de trabajo” deberían realizar los seres humanos. La cuestión de qué constituye una respuesta marxista dialéctica a la automatización como nueva etapa de la producción es desarrollada en la carta de Dunayevskaya a Herbert Marcuse presentada en la parte 2, incluyendo tanto la actitud del teórico hacia los trabajadores como la actitud de los trabajadores hacia la automatización.

Esa concreción fue manifestada después de la recesión global de mediados de la década de 1970 en la forma en que los escritos de Dunayevskaya se refirieron de allí en adelante a la crisis estructural del capitalismo y a las respuestas a ésta por parte de gobernantes, masas y teóricos. La crisis generó inmediatamente nuevos debates sobre la relevancia de la teoría de Marx. “Epígonos de hoy que tratan de mutilar *El capital* de Marx” combina el análisis de la crisis como un acontecimiento no meramente cíclico con una crítica al economista trotskista Ernest Mandel y con una clarificación de la teoría de Marx como algo tanto económico como filosófico de una manera que alude fuertemente a nuestra situación contemporánea.

Mientras continuaba una profunda reestructuración de la economía en la década de 1980, con Estados Unidos convertido en un país deudor, el capítulo 9, “Producción capitalista/trabajo enajenado”, investigaba la situación económica y las ilusiones de los ideólogos capitalistas. Estos últimos habían olvidado no sólo las lecciones de la Gran Depresión sino que el fundamento de la economía capitalista es el trabajo enajenado, enajenado “de ser una actividad de autodesarrollo para [pasar a] ser el apéndice de una máquina”, como Dunayevskaya lo planteó en “La teoría de la alineación: la deuda de Marx con Hegel” (capítulo 2). La dimensión subjetiva es traída a la vista como luchas desde abajo y como lo positivo en lo negativo que Marx bosquejó en su *Crítica al Programa de Gotha*.

La parte 2 presenta dos cartas que amplían la discusión en *Filosofía y revolución* sobre los *Grundrisse* de Marx, el primer borrador de *El capital*. Éstas desarrollan la cuestión de la reestructuración de Marx al libro y su ruptura con el concepto de teoría al ver “*el autodesarrollo de la Idea*, en manos de Marx”, así como hablan de la indispensabilidad de Hegel y emprenden



una crítica a Martin Nicolaus, el traductor al inglés de los *Grundrisse* y autor del prefacio a éstos.

Después del descubrimiento de los nuevos momentos en la última década de Marx, “La crítica de Marx a la cultura” amplía la visión de la “economía” en una crítica al filósofo Louis Dupré, quien intercambiaba cartas con Dunayevskaya y había escrito mucho tanto sobre Hegel como de Marx. Aquí, Dunayevskaya vuelve sobre el concepto de Marx de la praxis en relación con la “cultura” y con “el gran abismo entre la visión multilínea de Marx sobre las relaciones humanas y la visión unilínea de Engels”.

Esa nueva visión de las diferencias entre Marx y Engels, así como la crítica a muchas variedades de marxistas, nació del concepto del marxismo de Marx como totalidad desarrollado mientras Dunayevskaya estaba escribiendo *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. Éste se fundió con su concepto del marxismo post-Marx como algo peyorativo, comenzando por Engels. La parte 3, “El marxismo post-Marx y la batalla de ideas”, comienza con un ensayo nunca antes publicado que se ocupa directamente del concepto del marxismo post-Marx. Éste es seguido por dos columnas de *News & Letters* que concretan explícitamente el concepto en críticas a marxistas y marxólogos específicos. La parte 3 continúa con una serie de discusiones críticas incisivas a interpretaciones y malas interpretaciones marxistas de Marx.

Las cuatro secciones de la parte 4, “Marx como filósofo de la revolución en permanencia: leyendo a Marx para nuestros días”, muestran las derivaciones de este regreso al pensamiento de Marx como intervenciones en el terreno contemporáneo de la revolución y la contrarrevolución. La primera sección, “Humanismo marxista”, vuelve a trazar el camino que condujo de la huelga general de mineros del carbón, pasando por las consecuencias de la muerte de Stalin, hasta las cartas de Dunayevskaya sobre los Absolutos de Hegel. Al hacer esto, el regreso al marxismo de Marx se revela a sí mismo como una recreación, iluminando el momento filosófico del humanismo marxista y la contribución original que surgió de ello en la forma de la “Idea Absoluta como nuevo comienzo”.

Las últimas obras de Marx también le dieron a Dunayevskaya una nueva perspectiva sobre su relación con la que ella llamaba la dimensión “afro”, como se aprecia en la Sección B de la parte 4, “Liberación afro e internacionalismo”. Ésta queda resumida en “El camino de ida y vuelta entre Estados Unidos y África”, junto con la “multidimensionalidad” de las masas afro en movimiento, desde las mujeres afroamericanas como razón hasta las revoluciones africanas y el nacimiento del Tercer Mundo. La sección comienza con un extracto de *American Civilization on Trial: Black Masses as Vanguard*,

el cual presenta la relación de Marx con los abolicionistas y la guerra civil como parte de una visión amplia de la historia de Estados Unidos con los movimientos de liberación afro en su núcleo. Cuán importantes eran las sublevaciones afroamericanas para la concepción de Dunayevskaya del marxismo en Estados Unidos desde su mismísimo principio, se muestra no sólo en sus actividades de la década de 1920 sino en la teoría de su texto “Los intelectuales afro en un dilema”, de 1944 (capítulo 26).

“El ‘nuevo humanismo’ de Marx y la dialéctica de la liberación de las mujeres en las sociedades ‘primitivas’ y modernas” abre la Sección C de la parte 4, “La liberación de las mujeres y la dialéctica de la revolución”, al rastrear la aproximación de Marx a la relación hombre/mujer en sus obras. En cada periodo de la vida de Marx, desde su juventud en la década de 1840 hasta el final de sus días; Dunayevskaya muestra cómo investigó Marx esa relación en formas que iluminan cuán total necesita ser la transformación de raíz de la sociedad. “Contrastando los análisis de Marx y Engels: la relación de la filosofía y la revolución con la liberación de las mujeres” incluye un comentario ampliado sobre los *Apuntes etnológicos* de Marx, relacionándolos con la diferencia entre Marx y Engels y con el movimiento contemporáneo de liberación de las mujeres, del cual afirmaba Dunayevskaya que había recibido poca dirección por parte del marxismo engelsiano.

Cómo esta perspectiva se vincula con las cuestiones de la sexualidad y la liberación de las mujeres queda analizado en la “Carta a Adrienne Rich” de Raya Dunayevskaya. En respuesta a la muy importante reseña de Rich sobre los cuatro libros de Dunayevskaya,<sup>36</sup> la carta se extiende sobre la razón de ser de *Filosofía y revolución*, así como sobre los conceptos de Dunayevskaya de “la mujer como razón revolucionaria y como fuerza” y de “nuevas fuerzas y nuevas pasiones” de revolución: sobre todo en relación con *Liberación femenina y dialéctica de la revolución. Tratando de alcanzar el futuro*, así como a su libro en proceso, *Dialéctica de la organización y la filosofía*. Al tiempo, la carta arroja luz sobre la visión de Dunayevskaya en torno a la multilinealidad de los últimos escritos de Marx como dimensión de su concepto de revolución en permanencia, en conexión no sólo con las relaciones de clase sino con todas las relaciones sociales.

“Dialéctica de la organización y la filosofía”, Sección D de la parte 4, comienza con “Espontaneidad, organización, filosofía (dialéctica)” y “Filósofo de la revolución permanente y hombre de organización”, ambos escritos durante la redacción de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía*

<sup>36</sup> Adrienne Rich, “Living the Revolution”, in *The Women’s Review of Books*, Vol. 3, No. 12, September, 1986.

*marxista de la revolución*. Estos escritos contienen pensamientos sobre la relación entre dialéctica y organización que no fueron incluidos en el libro acabado. Éstos son los primeros ensayos que escribiera Dunayevskaya que se extienden sobre la conexión de la teoría de la organización revolucionaria con la última década de Marx y su concepto de la revolución en permanencia, así como contienen una de sus discusiones más detalladas sobre la *Crítica al Programa de Gotha* de Marx.

La dialéctica de la organización y la filosofía es también esencial para uno de los últimos escritos de Dunayevskaya, “Una mirada desde la segunda posguerra al humanismo de Marx, 1843-1883; humanismo marxista, década de 1950-década de 1980”. El retroceso de la década de 1980 fue el contexto para una nueva interpretación del origen del humanismo marxista en el mundo en la década de 1950 y de la última década de Marx. Esto incluye nuevos desarrollos sobre la relación entre organización, espontaneidad y filosofía.

Esperamos que esta compilación haga una contribución al desarrollo vivo de la filosofía de la liberación de Marx y del humanismo marxista, y por tanto a la consecución de la revolución en permanencia. La razón para volver a Marx hoy sigue siendo la que Dunayevskaya indicó en *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*:

Lo que se necesita es un nuevo principio unificador, sobre la base de Marx del humanismo, que en verdad modifique tanto el pensamiento humano como la experiencia humana. Los *Apuntes etnológicos* de Marx son un acontecimiento histórico que muestra, 100 años después de que los escribiera, que el legado de Marx no es una mera reliquia, sino un cuerpo vivo de ideas y perspectivas que tiene necesidad de ser concretado. Cada momento del desarrollo de Marx, así como la totalidad de sus obras, clarifica la necesidad de la “revolución en permanencia”. Éste es el reto absoluto para nuestra época (*Rosa Luxemburg...*, p. 195 [*Trilogía*, 1016]).

Franklin Dmitryev, organizador nacional de los News and Letters Committees para el Raya Dunayevskaya Memorial Fund.

BLANCA

PARTE 1  
EL MOMENTO FILOSÓFICO DE MARX:  
LA TRANSFORMACIÓN DE MARX  
A LA DIALÉCTICA HEGELIANA

BLANCA

## Capítulo 1

### Prefacio a la edición iraní de los ensayos humanistas de Marx

En 1980, jóvenes revolucionarios iraníes estaban preparando una edición en farsi de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx y le pidieron a Dunayevskaya escribir el prefacio. Ellos veían esta publicación no sólo como académica sino como una manera de intervenir “en la batalla contra una contrarrevolución que no sólo amenaza desde fuera de Irán, sino que surgió así de rápidamente del interior de la propia revolución”; como Charles Denby, editor de *News & Letters*, lo planteó. Al escribir el prefacio, Dunayevskaya volvió al momento filosófico de Marx con la nueva visión adquirida por su estudio sobre la última década de vida de Marx, así como por sus propios análisis de la revolución y la contrarrevolución en Irán.

Porque no hay nada más emocionante que dirigirse a los revolucionarios en una revolución en marcha, me siento muy honrada de tener esta oportunidad, en 1980, de presentar los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx, los cuales abrieron un continente de pensamiento y revolución enteramente nuevo que Marx llamó “un nuevo humanismo”. El año en que pude publicar por primera vez estos ensayos humanistas como apéndice a mi obra *Marxismo y libertad, desde 1776 hasta nuestros días*, hace un cuarto de siglo, coincidió con la Revolución húngara contra el totalitarismo ruso llamado a sí mismo comunismo. Así, tanto desde abajo, desde una revolución proletaria real, como desde la teoría, una actualidad fue proyectada sobre estos ensayos, los cuales habían permanecido en los polvosos anaqueles de los archivos y nunca habían sido puestos en práctica.

Porque lo que el mundo contemporáneo más necesita hoy es una unidad entre la filosofía de la liberación de Marx y una revolución declarada, debemos reexaminar qué es lo que Marx había querido decir cuando, en su mayor obra teórica, *El capital*, hubo afirmado que “el desarrollo de las fuerzas humanas [es] un fin en sí mismo” [III, 1044]; y qué es lo que, en sus mismísimos primeros análisis materialistas históricos en 1844, había querido decir al expresar que “el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano,

la forma de la sociedad humana”,<sup>1</sup> que la meta es la creación de relaciones humanas totalmente nuevas, sin clases.

Cuando uno se dirige a los ensayos sobre “Propiedad privada y comunismo” y “Crítica de la dialéctica hegeliana”, uno notará tres cosas al mismo tiempo. La primera y principal es que el análisis del trabajo —y esto es lo que distingue a Marx de todos los otros socialistas y comunistas de su tiempo y del nuestro— va mucho más allá de la estructura económica de la sociedad. Su análisis se dirige a las relaciones *humanas* reales. En segundo lugar, no fue sólo a Hegel a quien Marx puso al derecho al unir, en vez de separar, el pensar y el hacer. Fue también al “comunismo todavía totalmente grosero e irreflexivo [que niega] por completo la *personalidad* del hombre”. En tercer lugar y, sobre todo, está el *concepto* de Marx del trabajo, el cual es la creatividad del trabajador como enterrador del capitalismo que transforma de raíz todo lo viejo. Ya sea que el capitalismo adquiera el dominio sobre el trabajador a través de la propiedad o a través del control de los medios de producción, en lo que Marx se centra es en esto: *cualquier* “dominio sobre el trabajo de otros” prueba no sólo la naturaleza explotadora del capitalismo, sino su naturaleza perversa. Para enfatizar aún más esta naturaleza perversa, Marx dice que todo el capitalismo podría ser resumido en una sola frase: “El trabajo muerto domina al trabajo vivo”. Esta relación *de clase* transforma al trabajador vivo en “un apéndice de la máquina”. He aquí cómo lo expresa Marx en los ensayos humanistas:

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que [...] en lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener* [...] La superación de la propiedad privada es por ello, la *emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanas.

Es aquí, para asegurarse de que uno no salte por tanto a la conclusión de que la abolición de la propiedad privada crea una nueva sociedad, que Marx rechaza la sustitución de una forma de propiedad —la privada— por la estatal como solución alguna a los problemas de la explotación. Ésta es la razón por la que él rechazaba el “comunismo todavía totalmente grosero e irreflexivo” y se centraba en cambio en otros dos problemas: 1) relaciones humanas verdaderamente nuevas, el “nuevo humanismo” en lugar del comunismo, y 2) *la totalidad de la transformación de raíz de todas las viejas relaciones*,

<sup>1</sup> *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en MIA. Las siguientes referencias en el texto provienen de dicha fuente.



de modo que el ritmo *dual* de la revolución social —la abolición de lo viejo y la creación de lo nuevo— siguiera su curso pleno.

A fin de comprender totalmente el materialismo histórico de Marx, base para la cual fue puesta estos ensayos humanistas, permítasenos regresar a la historia en tiempos de Marx, así como a la de hoy. Lo que vemos, primero y sobre todo, es que Marx, al poner la base del materialismo histórico, estaba también creando la teoría de la revolución proletaria, la dialéctica de la liberación. El mayor descubrimiento de Marx —su concepto del trabajo, el cual reveló que el trabajador es no sólo una fuerza de revolución, sino su Razón— significó que el proletariado era el “Sujeto”, el Sujeto *Universal* que no sólo era un producto de la historia, sino su forjador, negando, es decir, aboliendo la realidad explotadora. El proletariado explotado es *el transformador de la realidad*. Es aquí donde Marx vio el núcleo de la dialéctica hegeliana, llamándola “la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador”.

En realidad, continúa Marx, “el movimiento de la historia” yace ahí oculto en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. El velo místico que Hegel arrojó sobre éste debe ser removido, pero lejos de darle la espalda a la filosofía, Marx transformó la revolución *en* la filosofía de Hegel en una filosofía *de* la revolución. Ésta es la razón por la que Marx sostenía que el “humanismo se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos [...] es capaz de comprender el acto de la historia universal”.

“Comprender el acto de la historia universal” significaba que Marx tenía que proclamar la “revolución en permanencia” cuando vio que, tan pronto habían ayudado las masas a la burguesía a obtener la victoria sobre el feudalismo en las revoluciones de 1848, cuando la burguesía se volteó contra éstas. Y cuando Marx fue testigo de la más grande revolución de su tiempo, la Comuna de París de 1871, y vio a las masas tomar el destino en sus propias manos, declaró que ese no-Estado era *la* “forma política al fin descubierta que permitía realizar la emancipación económica del trabajo” [*La guerra civil en Francia*, MIA]. Tal como Marx lo expresó:

Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la “sociedad” una abstracción frente al individuo. El individuo es *el ser social* [*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*].

Marx planteó la cuestión de la “revolución en permanencia” no sólo para su tiempo sino como la salida para todas las revoluciones inacabadas. Ninguna época puede entender eso mejor que nuestra propia época, plagada *tanto* de

transformaciones en opuesto después de cada revolución —tal como ésa que vio al primer Estado obrero que surgió de la Revolución rusa convertirse en la monstruosidad capitalista de Estado que es Rusia hoy—, *como* del aborto de las revoluciones actuales antes de que lleguen alguna vez a completarse.

La pregunta es: *¿qué sucede después* del primer acto de la revolución?, ¿la conquista del poder asegura una sociedad sin clases o sólo una nueva burocracia de clases? Nuestra época, la cual ha visto a todo un nuevo Tercer Mundo surgir de la lucha contra el imperialismo occidental (el imperialismo de Estados Unidos, sobre todo) en América Latina y en África, en el Medio Oriente y en Asia, necesita exigir que “comprender el acto de la historia universal” signifique describir claramente la libertad total.

Aquí otra vez, Marx puede iluminar nuestra tarea en la forma en que él describió cuán total debe ser la erradicación de lo viejo y la creación de lo nuevo. Marx se dirigió a la fundamental de todas las relaciones humanas, la del hombre con la mujer. En ello vemos por qué Marx se oponía tanto a la propiedad privada como al “comunismo grosero”:

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 de concebir la *inmediata y natural* relación genérica. La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la *relación* del *hombre* con la *mujer*.

Claramente, “cada una de [las] relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar)” [...] deben trascender la mera igualdad, un necesario primer logro, pero no aún la necesaria reorganización total de las relaciones humanas. La abolición de lo viejo es sólo la primera mediación. “Sólo mediante la superación de esta mediación [...] se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo, al humanismo *positivo*”.

Cuando uno sigue la visión de Marx de la libertad total, uno puede ver cuán más allá de la tecnología se extendía la filosofía de la revolución de Marx. Mucho antes de que el átomo fuera dividido y de ello surgiera, no la mayor fuerza productiva sino las muy destructivas bombas atómicas, bomba de hidrógeno y bomba de nitrógeno, Marx escribió en sus ensayos: “Dar *una* base a la vida y otra a la *ciencia* es, pues, de antemano, una mentira”. Con Hiroshima, vimos en qué holocausto se puede convertir la mentira de

separar la razón de ser de la razón del desarrollo científico. Ahora, con el estallido del movimiento antinuclear en todo el mundo, podemos ver otra vez cuán urgente es estudiar y practicar el nuevo continente de pensamiento de Marx. Como el gran poeta inglés William Blake lo expresó, nada nos constriñe tanto como “las cadenas forjadas por la mente”.<sup>2</sup> Acabemos con esas cadenas de una vez por todas.

Es con la lucha por tal manifiesto de total libertad que yo, como humanista marxista, expreso mi solidaridad con los revolucionarios iraníes mientras todos aspiramos a un nuevo internacionalismo. La lucha sigue.

1 de noviembre de 1980,  
Detroit, Michigan.

<sup>2</sup> [Blake, “London”, in *Songs of Experience* (N. del E.)].

BLANCA

## Capítulo 2

### La teoría de la alienación: la deuda de Marx con Hegel

Publicado por primera vez en *The Free Speech Movement and the Negro Revolution* (Detroit, News and Letters, 1965), este texto fue descrito en el prólogo a dicho folleto como “la conferencia que más frecuentemente le solicitaban a Raya Dunayevskaya, tanto los estudiantes universitarios como los activistas pro-derechos civiles, ya que se aboca al problema al que ellos mismos se están enfrentando: ‘la alienación y la libertad’”.

El tema “La deuda de Marx con Hegel” ni es meramente académico ni se restringe sólo al periodo histórico en el que Marx vivió. Desde la sublevación en Hungría hasta las revoluciones en África; desde las protestas estudiantiles en Japón hasta la revolución negra en Estados Unidos, la lucha por la libertad ha transformado la realidad y ha sacado a la dialéctica hegeliana de los pasillos académicos y de los libros de filosofía para ponerla en el primer plano histórico.

Es verdad que esta transformación de Hegel en un contemporáneo ha ocurrido a través de Marx. No es un accidente, sin embargo, que el ataque del comunismo ruso a Marx haya sido a través de Hegel. Debido a que los dirigentes rusos ven en “la negación de la negación”—ese Absoluto supuestamente místico— la revolución en contra de ellos, Hegel sigue estando vivo y les sigue preocupando. Desde que Andréi Zhdánov les exigió a los filósofos rusos en 1947 descubrir nada menos que “una nueva ley dialéctica”—o más bien, desde que declaró que la “crítica y autocrítica” eran esa nueva ley dialéctica que sustituiría a la ley hegeliana (objetiva) del desarrollo a través de la contradicción—,<sup>1</sup> hasta el 21 Congreso del Partido Comunista de Rusia, en cuyas sesiones filosóficas especiales se proclamó a Nikita Jrushchov como “el verdadero humanista”; desde entonces, decíamos, los ataques al joven Marx y al “místico” Hegel han sido continuos. Esto alcanzó su clímax en 1955 con el ataque teórico a los primeros ensayos de Marx;<sup>2</sup>

<sup>1</sup> [Para el análisis de Dunayevskaya en torno a esto, véase *Marxismo y libertad (Trilogía, 80) (N. del E.)*].

<sup>2</sup> [Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844 (N. del E.)*].

en la práctica, cobró vida en la forma del pacto chino-soviético<sup>3</sup> para acabar con la Revolución húngara.

Algo sí perciben correctamente estos burócratas intelectuales: el concepto de Hegel sobre el Absoluto y el movimiento internacional por la libertad no están tan separados como podría parecer en una primera instancia.

### LO IDEAL Y LO REAL NUNCA ESTÁN TAN SEPARADOS

Esto es lo que Marx aprendió de Hegel. Esto es lo que le permitió al joven Marx, una vez que había roto con la sociedad burguesa, romper también con los comunistas vulgares de sus días, quienes pensaban que una sola negación —la abolición de la propiedad privada— bastaría para acabar con todos los males de la vieja sociedad y dar pie a una nueva sociedad comunitaria.

Marx se mantuvo firme en lo que es fundamental para la filosofía hegeliana —la teoría de la alienación—, a partir de la cual concluyó que la alienación del ser humano no acaba con la abolición de la propiedad privada, *a menos que* esto signifique abolir también la mayor alienación existente en la sociedad burguesa: la enajenación del trabajo humano, que ha pasado de ser una actividad de autodesarrollo para ser el apéndice de una máquina. Para sustituir a esta alienación del trabajo, Marx propondría *no* una nueva forma de propiedad, sino “el desarrollo pleno y libre de cada individuo” [*El capital* I, 731].

La pluridimensionalidad en Hegel, su presuposición de las infinitas capacidades del ser humano para comprender el “Absoluto” —no como algo que está flotando en el cielo, sino como una *dimensión* del ser humano— nos muestra qué gran distancia ha recorrido la humanidad desde los Absolutos de Aristóteles.

*Debido a que* Aristóteles vivió en una sociedad basada en la esclavitud, sus Absolutos concluían en la “forma pura”: la conciencia del ser humano se encontraría con la conciencia de Dios y admiraría cuán maravilloso es todo.

*Debido a que* los Absolutos de Hegel nacieron de la Revolución francesa —la cual le puso fin a la época de la servidumbre—, éstos tienen un fresco

<sup>3</sup> Una vez que dicho pacto se hizo público, los comunistas chinos incluso hicieron alarde de haber presionado a Jrushchov para que llevara a cabo la intervención contrarrevolucionaria en Hungría. Para conocer sobre los más recientes ataques chinos al humanismo marxista, el cual es designado por ellos como un concepto “revisionista” del ser humano, véase este folleto [Mario Savio, Eugene Walker, and Raya Dunayevskaya, *The Free Speech Movement and the Negro Revolution* (Detroit, News and Letters, 1965)], p. 39.

aroma de libertad. Incluso cuando uno interpreta “Espíritu Absoluto” como “Dios”, no se puede ignorar el sentido terrenal de la unidad entre teoría y práctica, así como captar la Realidad Absoluta como la obtención, por parte del ser humano, de la libertad total: interna, externa y *en el plano del tiempo*. El esclavo, cuya conciencia “llega a sí misma” a través del trabajo —como lo explica Hegel—,<sup>4</sup> se vuelve parte de la lucha entre “la conciencia en sí” y “la conciencia para sí”. O para decirlo con palabras más sencillas: la lucha contra la enajenación se convierte en la búsqueda de la libertad.

En los Absolutos de Hegel se encuentra implícito, si bien de forma abstracta, el desarrollo pleno de lo que Marx habría llamado el individuo *social*, así como a lo que Hegel se refirió como “individualidad [que] se ha purificado, haciéndose determinación universal”,<sup>5</sup> es decir, la libertad misma.

La libertad no era para Hegel sólo su punto de partida, sino también su punto de llegada. Esto es lo que lo vuelve tan contemporáneo. Éste es el puente que lo conecta no sólo con Marx, sino con nosotros hoy en día, y fue construido por el propio Hegel.

Tal como Lenin descubriría durante la Primera Guerra Mundial, cuando volvió a los fundamentos filosóficos de Marx en Hegel, el espíritu revolucionario de la dialéctica no le fue impuesto a Hegel por Marx, sino que ya estaba en Hegel mismo.<sup>6</sup>

### LA CRÍTICA DE MARX A LA DIALÉCTICA HEGELIANA, ASÍ COMO SU DEUDA CON ELLA

Los comunistas no son los únicos que tratan de romper la unidad entre la filosofía de Marx y la de Hegel, ya que los académicos también piensan que Marx transformó tanto la dialéctica hegeliana —o peor aún, que la manipuló tan abiertamente— que ya es imposible reconocerla. No sabemos si hacia el final de esta discusión vamos a experimentar lo que Herbert Melville llamara “una epifanía” [“the shock of recognition”]; lo cierto es, sin embargo, que Marx sí la tuvo.

El desarrollo intelectual de Marx nos revela dos momentos fundamentales en que éste asimiló y trascendió a Hegel. El primero tuvo lugar durante el periodo en que Marx rompió con los jóvenes hegelianos y les lanzó la acusación de que estaban *deshumanizando* a la Idea. Éste fue el periodo en que

<sup>4</sup> [G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 120].

<sup>5</sup> [G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 481].

<sup>6</sup> [Para el análisis de Dunayevskaya sobre el estudio que Lenin hiciera de Hegel, véanse el capítulo 10 de *Marxismo y libertad* y el capítulo 3 de *Filosofía y revolución (N. del E.)*].

Marx escribió tanto su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* como su “Crítica a la dialéctica hegeliana” [en los *Manuscritos económico-filosóficos...*].

No había nada mecánico en esta nueva perspectiva materialista de Marx. Sí, la existencia social determina la conciencia, pero ésta no es un muro que nos impida sentir e incluso ver los elementos de la nueva sociedad.

En Hegel, el origen de la dialéctica es también la continuidad, no sólo como una relación entre pasado y presente, sino como la atracción que ejerce el futuro sobre el presente, así como el todo —incluso cuando todavía no existe como tal— sobre las partes.

Esto le ayudó a Marx a dar origen a una nueva etapa de la conciencia mundial del proletariado, ya que le permitió ver que las bases materiales no eran eso que Marx llamaría “grosero” [*Manuscritos económicos filosóficos...*] sino que, por el contrario, *impulsan* al sujeto que lucha por rehacer el mundo.

Marx no era alguien que olvidara su deuda intelectual con la economía política clásica o la filosofía. Si bien —al estar anclado sólidamente en las luchas reales de su tiempo— les había dado a ambas una nueva perspectiva, sus fuentes seguían siendo la ley del valor de Adam Smith y David Ricardo y la dialéctica hegeliana. Claro está que Marx criticaba duramente a Hegel por referirse a la historia objetiva como si fuera el desarrollo de un supuesto “espíritu del mundo”, así como por haber analizado el autodesarrollo de la conciencia como si las ideas flotaran en el éter, como si el cerebro no estuviera en la cabeza de un cuerpo humano que vive en un contexto específico y en un cierto periodo histórico. De hecho, Hegel mismo sería incomprendible si no tuviéramos en cuenta el periodo histórico en el cual vivió: el de la Revolución francesa y Napoleón. Y, sin importar cuán abstracto sea su lenguaje, Hegel en verdad puso su atención sobre el pulso de la historia humana.

La “Crítica de la dialéctica hegeliana” es *al mismo tiempo* una crítica a las críticas materialistas contra Hegel, incluyendo la de Ludwig Feuerbach, quien había visto a “la negación de la negación sólo como contradicción de la filosofía consigo misma” [*Manuscritos económico-filosóficos...*].

Marx nos muestra, por el contrario, que ese principio es la expresión del *movimiento mismo de la historia*, si bien en forma abstracta.

Marx termina, o más bien interrumpe, su “Crítica de la dialéctica hegeliana” justo cuando llega al Espíritu Absoluto. El redescubrimiento que hiciera Marx del *Absoluto* surgió del desarrollo concreto de las luchas de clases en el capitalismo, las cuales partieron al Absoluto en dos:

1) El ejército de desempleados, el cual fue llamado por Marx “la ley general absoluta” del desarrollo capitalista: el ejército de reserva de desempleados



[*El capital* I, 885-886 (n. a)]. Éste era el elemento negativo que causaría el colapso del capital.

2) Las “fuerzas y pasiones” [*El capital* I, 952], el elemento positivo en el negativo, el cual convertiría a los trabajadores en “enterradores” [*El capital* I, 954 (n. 252)] de la vieja sociedad y en creadores de la nueva.

Es aquí, en este segundo momento de la relación de Marx con la dialéctica hegeliana, que Marx trascendió completamente a Hegel. La partición en dos de la categoría filosófica del Absoluto —así como la partición de la categoría económica de trabajo en “trabajo” como actividad y “fuerza de trabajo” como mercancía—, generó nuevos elementos de comprensión. Ésta le permitió a Marx hacer un salto en el pensamiento que correspondiera con la nueva y creativa actividad de los trabajadores para fundar una sociedad sobre bases totalmente nuevas, la cual aboliría, de una vez por todas, la división entre trabajo mental y trabajo manual y desarrollaría las capacidades plenas del ser humano: una dimensión humana realmente nueva.

### LA DIMENSIÓN HUMANA

Por supuesto que es verdad que Hegel resolvió todas las contradicciones sólo en el pensamiento, mientras que en la vida éstas seguían existiendo, se multiplicaban e intensificaban. Por supuesto que allí donde la lucha de clases no abolió las contradicciones, éstas invadieron no sólo a la economía, *sino a sus pensadores*. Por supuesto que Marx escribió que, ya desde la primera crisis capitalista, los ideólogos se convirtieron en “espadachines a sueldo” del capitalismo [*El capital* I, 14].

Pero, sobre todo, Marx *no* separó a la ideología y a la economía cual si esta última fuera la única esencial, mientras que la primera fuera sólo “apariciencia”. Marx sostenía que ambas eran tan reales como la vida misma. A lo largo de su más grande obra teórica, *El capital*, Marx critica fuertemente “el carácter fetichista de la mercancía” *no sólo* porque las relaciones de los seres humanos en el punto de la producción aparezcan como “cosas”, *sino especialmente porque* las relaciones humanas en el capitalismo están tan pervertidas que ésa no es su apariencia, sino lo que verdaderamente son: la máquina es el amo del ser humano, no el ser humano de la máquina.

En la *Filosofía de la historia*, Hegel escribió que “no es tanto *desde* sino *a través* de la esclavitud que el ser humano obtuvo la libertad”.<sup>7</sup> Vemos

<sup>7</sup> [G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History* (New York, Dover, 1956), p. 407 (N. del E.).]

nuevamente que el concepto “praxis” no fue un descubrimiento de Marx, sino de Hegel. Lo que Marx hizo fue darle a la práctica el sentido de lucha de clases del proletariado. En la teoría de Hegel, la praxis ocupa igualmente un lugar superior al de la “Idea del Conocer”, ya que “no sólo tiene la dignidad de lo universal, sino también la de lo absolutamente real”.<sup>8</sup>

Es verdad que Hegel encubrió su filosofía con un velo místico al verla como un sistema ontológico cerrado, pero sería una muy mala lectura de la filosofía de Hegel si pensáramos que su Absoluto es, o bien un mero reflejo de la separación entre el filósofo y el mundo de la producción material, o bien el vacío absoluto de la intuición pura o intelectual propio de los idealistas subjetivos que van de J.G. Fichte a F.H. Jacobi y F.W.J. Schelling, cuyo tipo de unidad simple entre sujeto y objeto ha sido brillantemente caracterizada por el profesor J.B. Baillie como aquella que “posee objetividad a costa de ser poco clara”.<sup>9</sup>

Ya sea, como con Hegel, que el cristianismo sea tomado como el punto de partida, o ya sea —como con Marx— que el punto de partida sean las condiciones *materiales* para la libertad creadas por la Revolución industrial, el elemento esencial es evidente por sí mismo: el ser humano tiene que *pelear* para obtener la libertad. Es allí donde queda revelado el “carácter negativo” de la sociedad moderna.

Ahora bien, el principio de la negatividad no fue un descubrimiento de Marx, sino que él simplemente lo tradujo como “el trabajador vivo”; fue un descubrimiento de Hegel. Al final, el Espíritu mismo se da cuenta de que ya no se contrapone al mundo, sino que es de hecho el espíritu que reside en la comunidad. Tal como Hegel lo diría en sus primeros escritos: “La totalidad moral absoluta no es nada más que un pueblo [...] el pueblo que recibe tal elemento como un principio natural tiene la misión de aplicarlo”.<sup>10</sup>

Puede que el humanismo de Hegel no sea la característica más obvia de esta filosofía tan compleja, y en parte permaneció oculta incluso para Marx, a pesar de que Lenin la captara en sus días aun en la simple descripción de la Doctrina del Concepto como “el reino de la subjetividad o de la libertad”.<sup>11</sup> O en la idea de que el ser humano obtiene su libertad no como una “posesión”, sino como una dimensión de su ser.

<sup>8</sup> [G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, 551 (N. del E.)].

<sup>9</sup> [G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trad. de J.B. Baillie (New York, The MacMillan Co.), p. 38 (N. del E.)].

<sup>10</sup> [G.W.F. Hegel, *Natural Law*, trans. by T.M. Knox, with an introduction by H.B. Acton (Philadelphia, University of Pennsylvania Press), pp. 128-129 (N. del E.)].

<sup>11</sup> [V.I. Lenin, *Obras completas*, tomo XLII, 158 (N. del E.)].

Es esta dimensión de la personalidad humana, la que Marx vio en las luchas históricas del proletariado, las cuales le pondrían fin de una vez por todas a todas las divisiones de clase y le abrirían las puertas a las vastas potencialidades del ser humano, tan alienado en las sociedades de clase, tan degradado por la división entre trabajo mental y manual que no sólo el obrero se ha convertido en un apéndice de la máquina, *sino que el científico* construye sobre principios que podrían llevar a la sociedad al borde del abismo.

100 años antes de Hiroshima, Marx escribió: “dar *una* base a la vida y otra a la *ciencia* es, pues, de antemano, una mentira” [*Manuscritos económico-filosóficos...*]. Hemos vivido en esta mentira por tanto tiempo que el destino de la civilización —no sólo retórica, sino *literalmente*— está al alcance de un misil balístico intercontinental nuclear. Ya que la supervivencia misma de la humanidad pende del hilo de la guerra nuclear entre Oriente y Occidente, esta vez debemos —so pena de muerte— unir la teoría con la práctica en la lucha por la libertad, *aboliendo de esa forma la división entre filosofía y realidad y poniéndole atención a la urgencia de “realizar” la filosofía*, es decir, de hacer de la libertad una realidad.

BLANCA

### Capítulo 3

## La actualidad del humanismo de Marx

Este capítulo fue escrito en respuesta a una solicitud de Erich Fromm de un ensayo para un libro que él estaba editando, el cual fue publicado en 1965 como *Socialist Humanism: An International Symposium*, en el cual el texto fue titulado “Marx’s Humanism Today”. Dunayevskaya fue una de sólo tres personas en Estados Unidos incluidas en el simposio, el cual fue luego publicado en muchas ediciones en varias lenguas. Este capítulo, que Dunayevskaya había titulado originalmente “The Todayness of Marx’s Humanism”, fue publicado de forma separada como folleto en japonés (1967) y en español (1974), en el último caso con el título *El humanismo de Marx en la actualidad*.

Fue durante la década de la Primera Internacional (1864-1874), una década que vio tanto la guerra civil en Estados Unidos como la Comuna de París, y en la que Marx reestructuró<sup>1</sup> los muchos borradores de *El capital* y publicó las dos primeras ediciones del primer volumen.

*El capital* expresa un nuevo concepto de teoría, una nueva relación dialéctica entre teoría y práctica, así como un cambio de énfasis de la idea de la historia como historia de la teoría a la idea de la historia como historia de la producción. Indica un “retorno” de Marx a su propio humanismo filosófico después de más de una década de concentrarse en la economía y en investigaciones empíricas sobre las luchas de clase de sus días. No es sorprendente que este retorno se dé en un nivel más concreto, lo cual, en lugar de disminuir los conceptos humanistas originales de Marx, los profundiza. Esto es obvio en el capítulo “La jornada laboral”, que Marx decidió escribir por primera vez en 1866 debido al impacto del movimiento de masas por la reducción de la jornada laboral que ocurrió después del fin de la guerra civil en Estados Unidos. Es obvio en [la sección] “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, de la cual Marx nos informa que modificó “en gran

<sup>1</sup> En su prefacio al volumen II de *El capital* de Marx, Friedrich Engels enlista los manuscritos originales de tal manera que la paginación cuenta la historia de la reestructuración. Para mi análisis de esto, véase *Marxismo y libertad* [*Trilogía*, 132-136].

parte”<sup>2</sup> después de la Comuna de París. Es obvio en las categorías originales que él creó para su análisis económico y para la práctica creativa de la dialéctica hegeliana. El humanismo le da a la obra magna de Marx su fuerza y dirección. No obstante, los estudiosos occidentales del marxismo se contentan, o bien con dejar implícita la relación entre los ahora famosos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*<sup>3</sup> y *El capital*, o sólo con hacer explícita la continuidad en lo que se refiere a los fundamentos éticos del marxismo.<sup>4</sup> Esto deja la puerta bastante abierta para aquellos que desean transformar el humanismo de Marx, en tanto filosofía y hecho histórico, en algo abstracto que encubriría la explotación económica concreta, la falta real de libertad política y la necesidad de abolir las condiciones que impiden la “realización” de la filosofía de Marx; es decir, la reunificación de las habilidades mentales y manuales en el propio individuo, el individuo “integral” que es cuerpo y alma del humanismo de Marx.

Los *Manuscritos económico-filosóficos*... no sólo “prepararon el camino” para el “socialismo científico”. El humanismo no fue sólo una etapa que Marx “atravesó” en su viaje de descubrimiento de la “economía científica” o de la “política revolucionaria real”. La filosofía humanista es la mismísima base de la unidad integral de la teoría de Marx, la cual no puede ser fragmentada en “economía”, “política” y “sociología”, mucho menos identificada con la creación monolítica estalinista, sostenida tan firmemente por Jhruschov y Mao Tse-Tung.

De todas las ediciones de *El capital*, desde su primera publicación en 1867 hasta la última antes de que Marx muriera en 1883, sólo la edición francesa (1872-1875) contenía los cambios que poseían, como Marx lo puso en el epílogo, “un valor científico independiente del original”. La acción revolucionaria de las masas parisinas “asaltando el cielo”<sup>5</sup> y tomando el destino en sus propias manos le clarificó a Marx los dos problemas teóricos más fundamentales: la acumulación de capital y el carácter fetichista de las mercancías. Tal como su análisis de las luchas para reducir la jornada laboral se

<sup>2</sup> [Véase el epílogo de Marx a la edición francesa de *El capital* (*N. del E.*) (En la edición en español que estamos usando, esta indicación aparece en el prólogo a la segunda edición alemana (*El capital* I, 11) (*N. del T.*)).

<sup>3</sup> Los *Manuscritos*... de Marx están ahora disponibles en varias traducciones al inglés, incluyendo una publicada en Moscú, pero una que está más a la mano aquí es la de T.B. Bottomore, y está incluida en *Marx's Concept of Man* de Erich Fromm (New York, Frederick Ungar Publishing, 1961). Excepto por el ensayo sobre “Trabajo enajenado”, uso sin embargo mi propia traducción [Nosotros usamos la del MIA (*N. del T.*)].

<sup>4</sup> Véase especialmente Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism* (New York, Frederick A. Praeger, 1962).

<sup>5</sup> La guerra civil en Francia [“Asaltando el cielo” es una cita de la carta de Marx a Ludwig Kugelmann del 12 de abril de 1871 (*N. del E.*)].

volvieron cruciales para la estructura de *El capital*, de la misma manera estas adiciones se volvieron esenciales para el espíritu de la obra; es decir, para el futuro intrínseco en el presente. Los cambios fueron de dos tipos. Uno fue prácticamente una predicción de lo que hoy llamamos capitalismo de Estado: el desarrollo último de la ley de concreción y centralización del capital “en las manos ya sea de un capitalista singular, ya sea de una sociedad capitalista única” [*El capital* I, 780 (n. b)]. El segundo fue la clarificación del carácter fetichista de las mercancías inherente a la forma de valor como algo que surge “de esa forma misma” [I, 88]. Marx concluyó que sólo los trabajadores *libremente* asociados pueden abrogar la ley del valor, que sólo “una asociación de hombres libres” [*El capital* I, 96] puede arrancarles el carácter fetichista a las mercancías.

En este momento en la historia, cuando poderes estatales establecidos afirman “practicar” o basarse a sí mismos en el marxismo, es esencial restablecer lo que el propio Marx quería decir con “práctica”: Era la libertad. El concepto de libertad, siempre punto de partida y de retorno para Marx, es concretado por medio del más cuidadoso y original análisis de las “leyes inexorables” del desarrollo capitalista. Esto pone al descubierto *cómo* el proletariado, en tanto “sustancia” (o mero objeto de una sociedad explotadora) se convierte en “sujeto”, es decir, que se rebela en contra de las condiciones del trabajo alienado, alcanzando *de este modo* “la negación de la negación” o autoemancipación. En una palabra, *El capital* es la culminación de los 25 años de trabajo que comenzaron cuando Marx, en 1843, rompió por primera vez con la sociedad burguesa y fusionó lo que él consideraba los más grandes logros de ésta en el pensamiento —la economía política inglesa, la doctrina revolucionaria francesa y la filosofía hegeliana— en una teoría de la liberación, una nueva filosofía de la actividad humana que él llamó “un naturalismo realizado, o humanismo”.

La Revolución húngara de 1956<sup>6</sup> transformó el humanismo de Marx de un debate académico en una cuestión de vida o muerte. El interés en éste se intensificó al año siguiente cuando “100 flores” brotaron brevemente en China antes de que el Estado totalitario provocara que se marchitaran abruptamente.<sup>7</sup> De 1958 a 1961, las revoluciones africanas fueron prueba de un

<sup>6</sup> [Para los escritos de Dunayevskaya sobre la Revolución húngara de 1956, véase “Spontaneity of Action and Organization of Thought: In Memoriam to the Hungarian Revolution,” carta política del 17 de septiembre de 1961, incluida en el capítulo 11 de Dunayevskaya, *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution*. Véase también el capítulo 18 de *Marxismo y libertad*, “Dos tipos de subjetividad” (*N. del E.*)].

<sup>7</sup> El libro indispensable para el lector de lengua inglesa es *The Hundred Flowers Campaign and the Chinese Intellectuals* de Roderick MacFarquhar (New York, Frederick A.

nuevo Tercer Mundo cuya filosofía subyacente era, otra vez, el humanismo.<sup>8</sup>

La Guerra Fría y el macartismo ayudaron a mantener a Estados Unidos aislado del redescubrimiento que se hiciera en Europa occidental de los ensayos humanistas de 1844 de Marx a mediados de la década de 1940 y principios de la de 1950. Hoy, sin embargo, los estadounidenses tienen la oportunidad de reponer con la exhaustividad de la discusión lo que se perdió con el retrasado comienzo.<sup>9</sup> El movimiento Libertad Ahora [Freedom Now]

---

Praeger, 1960). Las voces de rebelión en China deberían entonces ser comparadas con aquéllas en Europa Oriental. Hoy los libros, por no mencionar los folletos y artículos, sobre la Revolución húngara forman una legión. Unos cuantos que considero importantes para investigar el papel jugado por el humanismo de Marx son los siguientes: *Imre Nagy on Communism* (New York, Frederick A. Praeger, 1957); François Fejtő, *Behind the Rape of Hungary* (New York, David McKay Company, 1957); *The Hungarian Revolution, A White Book*, ed. by Melvin J. Lasky (New York, Frederick A. Praeger, 1957); *Bitter Harvest*, ed. by Edmund O. Stillman with introduction by François Bondy (New York, Frederick A. Praeger, 1959). Para reportes de testigos, y especialmente aquellos que se relacionan con los “consejos obreros”, los números de *The Review* (revista publicada por el Instituto Imre Nagy en Bruselas) son esenciales. Algunos reportes también aparecieron en la revista *East Europe*, la cual hizo un buen trabajo sobre Polonia, especialmente con la publicación del debate sobre el humanismo de Marx entre los filósofos más importantes en Polonia: Adam Schaff y Leszek Kolakowski; estos dos filósofos son también traducidos en la compilación titulada *Revisionism*, editada por Leopold Labedz (New York, Frederick A. Praeger, 1962).

<sup>8</sup> Léopold Sédar Senghor, *African Socialism* (New York, American Society of African Culture, 1959); “Africa’s Path in History” de Sekou Toure fue extractado para el lector de lengua inglesa en *Africa South*, April-June, 1960, Ciudad del Cabo, ahora sólo disponible en el extranjero. Véase también mi *Nationalism, Communism, Marxist-Humanism and the Afro-Asian Revolutions* (edición estadounidense de 1958 e inglesa de 1961, ambas disponibles en News & Letters, Detroit, Michigan [Chicago, Illinois, 1984]).

<sup>9</sup> No quiero decir que acepto la actitud de los europeos occidentales sobre la cuestión del grado del retraso o sobre el bajo nivel de discusión en Estados Unidos. Cuatro o cinco años antes de que Europa redescubriera los ensayos tempranos de Marx, cuando Europa estaba bajo la opresión del fascismo, Herbert Marcuse se ocupó de ellos en su *Razón y revolución*. Es verdad que este análisis estuvo basado en el texto alemán de los ensayos, que no había traducción disponible al inglés y que la discusión del innovador libro del profesor Marcuse estuvo limitada a pequeños grupos. Es también cierto que yo tuve gran dificultad en convencer tanto a los impresores comerciales como a las prensas universitarias de que debían publicar los ensayos humanistas de Marx o los *Cuadernos filosóficos* de Lenin. Tuve éxito en que ambos escritos fueran publicados sólo al incluirlos como apéndices a mi *Marxismo y libertad* (1958). Incluso entonces no se volvieron accesibles para una audiencia masiva. No fue hasta 1961, cuando Erich Fromm incluyó una traducción de los *Manuscritos...* de 1844 en *Marx y su concepto del hombre*, que el humanismo de Marx llegó a una audiencia masiva en Estados Unidos y que recibió una amplia atención en las revistas estadounidenses. Aun así, no veo razón sustantiva para la arrogancia intelectual de los marxólogos europeos, ya que, tanto en Europa como en Estados Unidos, fue sólo después de la Revolución húngara que la discusión del humanismo alcanzó un nivel de concreción o de urgencia. Cuando me refiero a lo tardío de la discusión, tengo en mente el largo periodo entre el momento en que los *Manuscritos económico-filosóficos...* fueron publicados por primera vez por el Instituto Marx-



de los afrodescendientes, por una parte, y la Crisis de los Misiles de 1962 en Cuba, la cual hizo real la amenaza nuclear, por otra, han ayudado a reavivar el debate. A su propia manera, los académicos también deben captar la afinidad interna de las categorías económicas, políticas, sociológicas, científicas y filosóficas de Marx. Fue el difunto economista no marxista y no hegeliano Joseph Schumpeter, quien señaló que la genialidad de Marx era “la *idea* de la teoría”, la transformación de “la narración histórica” en “*histoire raisonnée* [*historia razonada*]”.<sup>10</sup>

En otro lugar<sup>11</sup> he hecho un detallado análisis de los cuatro volúmenes de *El capital* y su relación con los *Manuscritos... de 1844*. Aquí, las consideraciones de espacio me limitan a las dos teorías básicas —el análisis de Marx sobre el valor y el carácter fetichista de las mercancías— que son, en realidad, la única, decisiva y unificada teoría de la alienación, o el materialismo histórico dialécticamente entendido.

El descubrimiento de Marx de que [...] “No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”,<sup>12</sup> no fue ninguna desviación ni de su propia teoría del trabajo alienado ni de la teoría de la alienación como núcleo de la dialéctica hegeliana. Pero el preciso análisis de Marx sobre el proceso real de trabajo en el capitalismo es más concreto, vivo, devastador y, por supuesto, revolucionario, que cualquier fase de la alienación en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. De una manera auténticamente hegeliana, Marx se centra en la creatividad, pero a diferencia de Hegel, él fundamenta ésta en el proceso real de producción. Allí, encontrándose no sólo con una idea sino con un *ser humano* que tiene ideas, Marx desarrolla su concepto previo sobre “el afán de universalidad”<sup>13</sup> del trabajador. Las nuevas “fuerzas y pasiones” [*El capital* I, 952] que ahora ve Marx nacen no sólo para derrocar el viejo orden sino para construir uno nuevo, “una formación social superior cuyo principio fundamental sea el desarrollo pleno y libre de cada individuo” [I, 731].

Tan orgánicamente relacionados están los conceptos económicos, políticos y filosóficos en *El capital* que cuando, en 1943,<sup>14</sup> los teóricos rusos rompieron

---

Engels en Rusia en 1927, editados por Ryazanov, y el momento en que recibieron atención general.

<sup>10</sup> Joseph Schumpeter, *A History of Economic Analysis* (Oxford, Oxford University Press, 1954). [*Capitalismo, socialismo y democracia*, 74].

<sup>11</sup> *Marxismo y libertad*. Véanse especialmente los capítulos 5 a 8.

<sup>12</sup> Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

<sup>13</sup> *Miseria de la filosofía*.

<sup>14</sup> *Pod Znamenem Marxizma* (Bajo la Bandera del Marxismo), núms. 7-8, 1943. El artículo esencial en esta publicación sobre la ley del valor fue traducido por mí con el título “Teaching of Economics in the Soviet Union” (“La enseñanza de la economía en la Unión

ron por primera vez con el análisis de Marx sobre el valor, tuvieron que negar la estructura dialéctica de *El capital* y pedir que, al “enseñarlo”, el capítulo 1 debía ser omitido. No habla muy bien de la filosofía “occidental” el que nunca haya visto las implicaciones filosóficas en este debate económico y, por tanto, fallara en discernir la razón por la que la revista teórica del marxismo soviético (*Bajo la Bandera del Marxismo*), la cual había continuado la tradición de la filosofía dialéctica de Marx, dejara de ser publicada. Desde entonces, así sin más o sin ninguna referencia a alguna interpretación previa de la economía de Marx, la alteración al análisis de Marx sobre el valor se convirtió en el análisis comunista estándar. La totalidad de la teoría de Marx ha sido siempre la bestia negra [*bête noire*] del marxismo establecido. Tuvieron que ocurrir el colapso de la Segunda Internacional y una ruptura con su propio pasado filosófico para hacer que Lenin, al final de 1914, captara totalmente la conexión orgánica de la economía de Marx con la filosofía hegeliana. Y de allí en adelante Lenin se volvió intransigente en su crítica a todos los marxistas, incluido él mismo. En uno de sus “aforismos” escribió: “Es completamente imposible entender *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo toda la *Lógica* de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendía a Marx!!”.

No hay pieza de análisis más extraordinaria en los anales de la economía política, ni escrito más de tipo hegeliano en el “periodo hegeliano temprano” de Marx, que la sección final del capítulo 1 de *El capital*, titulada “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. Allí, la filosofía y la economía están conectadas con la historia tan integralmente como contenido y forma se forjan juntas en una gran obra literaria. Para el momento en que Marx introdujo aún más cambios en la edición francesa, después de la Comuna de París, esas 15 páginas estaban tan firmemente tensadas como las cuerdas de un violín. Debemos recordar que Marx consideraba que el mayor logro de la comuna era “su propia existencia, su labor” [*La guerra civil en Francia*]. La totalidad de la reorganización de la sociedad por parte de los comuneros le dio a Marx una nueva comprensión sobre toda la cuestión de la forma de valor, no sólo como estaba históricamente determinada, sino también en tanto

---

Soviética”). Junto con mi comentario “A New Revision of Marxian Economics” [incluido en el capítulo 9 de Dunayevskaya, *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution*], el artículo fue publicado en la *American Economic Review* (September, 1944). La controversia en torno a éste, en la cual los profesores Oscar Lange, Leo Rogin y Paul A. Baran participaron en las páginas de la revista, duró un año, al final del cual (septiembre de 1945) fue publicada mi réplica “Revision or Reaffirmation of Marxism?” [RDC, pp. 214-217].

condicionaba a su vez el pensamiento burgués. Bajo las condiciones capitalistas de producción, la filosofía había sido reducida a una ideología, es decir, a una falsa conciencia. Las categorías del pensamiento propias a la producción capitalista fueron acríticamente aceptadas por todos, incluyendo también a Adam Smith y David Ricardo, los autores del descubrimiento que hizo época de que el trabajo era la fuente de todo valor. Ésta es la razón por la que, no obstante, su descubrimiento, no pudieron disolver el carácter fetichista de las mercancías. La economía política clásica, concluye Marx, encuentra aquí su barrera histórica.

La forma de mercancía de los productos del trabajo se convirtió en un fetiche debido a la relación perversa del sujeto con el objeto, del trabajador vivo con el capital muerto. Las relaciones entre seres humanos aparecen como una relación entre cosas porque en nuestra sociedad alienada eso es todo “lo que son” [*El capital*, I, 89]. El capital muerto es el amo del trabajo vivo. El carácter fetichista de las mercancías es el opio que, para usar una expresión hegeliana, se hace pasar por “la naturaleza misma de la conciencia”<sup>15</sup> para todos *excepto* para el proletariado que sufre diariamente el dominio del trabajo muerto, el estrangulamiento de la máquina. Por tanto, concluye Marx, nadie puede despojar a las mercancías de su carácter fetichista *excepto los trabajadores libremente asociados*. Obviamente, los teóricos rusos en 1943 estaban determinados a que nadie pudiera.

La ideología necesaria para encubrir la explotación del trabajador no modificó su esencia cuando cambió su forma de capitalismo privado a capitalismo de Estado y que se llama a sí mismo comunismo. Tampoco la disputa ideológica entre China y Rusia ha disminuido la relación explotadora en alguno de esos países. Si Marx volviera a la vida, no tendría dificultad alguna en reconocer en su nueva forma —el plan estatal y su carácter fetichista— el desarrollo capitalista de Estado que él predijo como el efecto último de las leyes inexorables del desarrollo capitalista. Nuestra generación debería entender mejor que cualquier generación previa que no es una cuestión de propiedad nacionalizada *versus* propiedad privada. Es una cuestión de libertad. En cualquier lugar y momento que la libertad estuviera limitada, Marx atacaba la barrera en la práctica y en la teoría. Así, cuando los economistas políticos clásicos hablaron de “trabajo libre”, con lo cual querían decir trabajo asalariado, Marx escribió mordazmente: “Hemos aquí, entonces, con que hubo historia, pero ahora ya no la hay” [*El capital* I, n. 99].

<sup>15</sup> Véase Hegel sobre “La tercera posición del pensamiento con respecto a la objetividad”: “Lo que yo encuentro ya en mi conciencia es elevado, por consiguiente, a cosa que se encuentra en la conciencia de todos y disputado por la naturaleza misma de la conciencia” [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 68].

Debería ser obvio que la teoría principal de Marx sobre el valor, o sobre el trabajo “abstracto”, “productor de valor”, es una teoría del trabajo enajenado. En los ensayos humanistas Marx explicó por qué analizaba hechos económicos con “el concepto de *trabajo enajenado* [...] Ahora nos preguntamos, ¿cómo llega el hombre a *enajenar*, a *extrañar su trabajo*?, ¿cómo se fundamenta este extrañamiento en la esencia de la evolución humana? Tenemos ya mucho ganado para la solución de este problema al haber *transformado* la cuestión del *origen de la propiedad privada* en la cuestión de la relación del *trabajo enajenado* con el proceso evolutivo de la humanidad. Pues cuando se habla de *propiedad privada* se cree tener que habérselas con una cosa fuera del hombre. Cuando se habla de trabajo nos las tenemos que haber inmediatamente con el hombre mismo. Esta nueva formulación de la pregunta es ya incluso su solución”.<sup>16</sup>

Para cuando completó *El capital*, no obstante, Marx sintió la necesidad de crear categorías económicas para analizar el carácter ajeno del trabajo en el capitalismo, como actividad en la fábrica y como mercancía en el mercado, donde “lo que allí imperaba era la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*” [*El capital* I, 24].

Marx creó categorías económicas especiales no sólo para exponer su teoría del valor y el plusvalor, sino también para mostrar cuán degradadas estaban las relaciones humanas en el punto mismo de la producción. Al dividir la categoría de trabajo en trabajo como actividad y fuerza de trabajo como mercancía —como si el trabajador pudiera de hecho separar las manos de su cuerpo y hacer que conservaran su función—, Marx fue capaz de mostrar que, ya que la fuerza de trabajo no puede ser descorporizada, es el propio trabajador el que entra a la fábrica. Y en la fábrica, continúa Marx, la habilidad del trabajador se convierte en un mero apéndice de la máquina y su trabajo concreto es reducido a una masa de trabajo objetivado, abstracto.

Ahora bien, no existe, por supuesto, criatura tal como un “trabajador abstracto”; uno es minero, sastre, trabajador del acero o panadero. No obstante, la naturaleza *perversa* de la producción capitalista es tal que el ser humano no es amo de la máquina; la máquina es amo del ser humano. A través de la máquina, la cual se “expresa” a sí misma en el tictac del reloj de la fábrica, la habilidad de un ser humano se vuelve insignificante en tanto éste produzca una cantidad dada de productos en un tiempo dado. El tiempo de trabajo es el siervo de la máquina, el cual logra la fantástica transformación de todos los trabajos concretos en una masa abstracta.

Marx consideraba su análisis del trabajo concreto y abstracto como su contribución original a la economía política, “el eje en torno al cual gira la

<sup>16</sup> “Trabajo enajenado”, en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

comprensión de la economía política” [*El capital* I, 51]. En el proceso de su análisis sobre “el hambre canina” de plustrabajo del capitalista como “monstruo animado que comienza a ‘trabajar’ cual si tuviera dentro del cuerpo el amor” [*El capital* I, 283, 236], Marx crea otras dos categorías nuevas: *capital* constante (máquinas) y *capital* variable (trabajo asalariado). Todo trabajo, pago o impago, insiste, es trabajo *forzado*. Y este trabajo es una actividad tan ajena que se ha convertido en una *forma de capital*.

La precisión, así como la originalidad, de esta descripción del trabajo enajenado no es, por supuesto, meramente una categoría de la “dialéctica hegeliana deductiva”. Es una categoría del *empirismo* dialéctico de Marx que recrea un nivel de verdad totalmente nuevo. Sólo la ceguera autoinducida, políticamente motivada puede, al leer páginas y páginas de Marx sobre el proceso de trabajo en el capitalismo, concluir que, o bien el Marx maduro se desvió de su teoría del trabajo enajenado, o bien que el trabajo enajenado es un “residuo” de los “días hegelianos de izquierda” de Marx antes de que éste lograra salir del “sinsentido hegeliano” hacia el “materialismo científico”. A la vez, ya que las categorías económicas de Marx tienen un irrefutable carácter de clase, es imposible despojarlas de su contenido de clase. A pesar de que algunos *cuasi* marxistas de hoy proclaman pomposamente la “neutralización” de estas categorías, ellos las aplican *al capitalismo y sólo al capitalismo*. Debido a que la ley del valor de Marx es la manifestación suprema del capitalismo, ni siquiera Iósif Stalin —al menos no durante las casi dos décadas después de que ya tuviera el poder total, el plan estatal y el partido monolítico— se atrevió a admitir su funcionamiento en Rusia porque afirmaba que el país era “socialista”. Fue sólo en medio de una guerra mundial que los teóricos rusos rompieron abiertamente con el concepto de Marx; en la práctica, por supuesto, la burocracia gobernante había seguido desde hace mucho un rumbo explotador.

En 1947, Andréi Zhdánov exigió dramáticamente (o al menos ruidosamente) que “los trabajos filosóficos” sustituyeran la dialéctica hegeliana con “una nueva ley dialéctica”: la crítica y la autocrítica. Para 1955, la crítica a los conceptos de Marx se refería a su humanismo. V.A. Karpushin escribió en “El desarrollo de Marx de la dialéctica materialista en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*”: “Marx fue el primer filósofo que fue más allá de los confines de la filosofía y que, desde el punto de vista de la vida práctica y las necesidades prácticas del proletariado, analizó la cuestión básica de la filosofía como método verdaderamente científico de cambio revolucionario y conocimiento del mundo real”.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> *Voprosy Filosofii (Questions of Philosophy)*, No. 3/1955.

Los comunistas rusos no estaban, sin embargo, en favor del “cambio revolucionario” si el “cambio revolucionario” significaba *su* caída. Por lo tanto, cuando la Revolución húngara intentó al año siguiente transformar la realidad *realizando* la filosofía —es decir, haciendo de la liberación del comunismo ruso una realidad—, el debate terminó con disparos de metrallata. Así, la violencia contra el *logos* de la teoría de Marx fue seguido por la destrucción de la libertad misma.

Poco después, los teóricos rusos desataron un ataque incontrolable y mordaz contra todos los oponentes al comunismo *establecido*, a quienes injustificadamente etiquetaron como “revisionistas”. Desafortunadamente, demasiados académicos occidentales aceptaron el término y se refirieron a los comunistas gobernantes como los “dogmáticos”, a pesar de giros arbitrarios y “flexibilidades” tales como, en la víspera de la Segunda Guerra Mundial, el pacto entre Hitler y Stalin y el frente unificado entre Mao Tse-Tung y Chiang Kai-shek; y más recientemente, la disputa entre Rusia y China. Al mismo tiempo, la única pizca de verdad en la dualidad del legado filosófico de Lenin —entre el vulgarmente materialista *Materialismo y empiriocriticismo* y la dialéctica creativa de sus *Cuadernos filosóficos*—, le ha dado una oportunidad al antileninismo innato de “Occidente”. En otro momento<sup>18</sup> he analizado el “pensamiento de Mao”, el cual supuestamente le ha hecho “aportaciones originales al marxismo”, especialmente su *Sobre la práctica* y *Sobre la contradicción*, ya que se refieren a su ascenso en el poder. Aquí debo limitarme al hecho de que el debate humanista estaba en peligro tanto de volverse una cuestión puramente académica, como de ser separado de los debates “políticos” sobre el “revisionismo”. Afortunadamente, el marxismo no existe sólo en los libros, ni es sólo posesión de los poderes estatales. Está en la vida diaria de los trabajadores que tratan de reconstruir la sociedad sobre nuevos comienzos.

La liberación del imperialismo occidental, no sólo en África sino en América Latina (Fidel Castro también primero llamó a su revolución “humanista”), desplegó una bandera humanista. A partir de entonces cambió la línea de los comunistas rusos. Si bien en un primer momento se afirmó que el leninismo no necesitaba ningún tipo de humanización, ni tampoco ninguna de las reformas propuestas por los defensores del “socialismo humanista”, la pretensión se volvió luego que los soviéticos eran los legítimos herederos del “huma-

<sup>18</sup> Véase el nuevo capítulo [el 17], “El reto de Mao Tse-Tung”, en la edición de bolsillo de *Marxismo y libertad* (New York, Twayne, 1964). Para el análisis de una perversión similar del partidismo [partisanship] de Lenin en la filosofía para convertirlo en el monolítico “partidismo [party-ness] en la filosofía” de Stalin, véase el bien documentado y perceptivo análisis de David Joravsky: *Soviet Marxism and Natural Science, 1917-1932* (New York, Columbia University Press, 1961).

nismo militante”. Así, M.B. Mitin, que tiene el majestuoso título de presidente de la Junta de la Sociedad de Toda la Unión para la Difusión del Conocimiento Político y Científico, afirmó que el reporte de Jhruschov al 21 Congreso del Partido Comunista de Rusia era la “magnífica y noble concepción del humanismo socialista marxista-leninista”.<sup>19</sup> Y en 1963, en el 13 Congreso Internacional de Filosofía llevado a cabo en México, fue la delegación soviética la que tituló uno de sus reportes como “Humanismo en el mundo contemporáneo”.<sup>20</sup> Así, curiosamente, los intelectuales occidentales pueden agradecerles a los comunistas rusos el haberles lanzado nuevamente la bola a ellos; una vez más, estamos en la ruta de discutir el humanismo.

No reduzcamos la libertad de pensamiento hasta el punto donde no sea más que el otro lado de la moneda del control de pensamiento. Una mirada a nuestros estudios institucionalizados sobre “marxismo leninismo”, tal como los cursos de tipo “conoce a tu enemigo”, nos mostrará que, en su metodología, éstos no son diferentes de lo que está siendo enseñado al interior del comunismo establecido, a pesar de que supuestamente los cursos enseñan “principios opuestos”. El punto es éste: a menos que la libertad de pensamiento signifique una filosofía subyacente para la realización del movimiento progresivo de la humanidad, el pensamiento, al menos en el sentido hegeliano, no puede ser llamado “una Idea”. Precisamente porque, para Hegel, “sólo aquello que es objeto de la libertad puede ser llamado una Idea”, incluso sus Absolutos respiraban el aire terreno de la libertad. Nuestra época no puede hacer menos. Es cierto que la dialéctica de Marx no es sólo política o histórica, sino también cognitiva. No obstante, afirmar que el concepto de Marx de la lucha de clases es un “mito” y su “glorificación” del proletariado sólo “el producto final de su filosofía de la alienación”,<sup>21</sup> va en contra de la teoría y del hecho. En ese sentido, la crítica de George Lichtheim de que este análisis estadounidense es “una suerte de contraparte intelectual al sermón semanal del difunto señor Dulles sobre los males del comunismo”<sup>22</sup> es válida.

El humanismo de Marx no era ni un rechazo al idealismo ni una aceptación del materialismo, sino la verdad de ambos y, por tanto, una nueva unidad.

<sup>19</sup> Pravda, 6 de febrero de 1959. La traducción al inglés [usada por Dunayevskaya] aparece en *The Current Digest of the Soviet Press*, 3 de junio de 1959.

<sup>20</sup> El reporte de M.B. Mitin sobre esta conferencia aparece en *Voprosy Filosofii*, No. 11/1963. Para un reporte diferente de la misma conferencia, véase *Studies in Soviet Thought*, No. 4/1963 (Fribourg, Suiza).

<sup>21</sup> Robert Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge, Cambridge University Press, 1961).

<sup>22</sup> “Western Marxist Literature 1953-1963”, de George Lichtheim aparece en *Survey*, No. 50, January, 1964.



El “colectivismo” de Marx tiene, en su alma misma, el elemento individual. Ésta es la razón por la que el joven Marx se sintió obligado a separarse del “comunismo todavía totalmente grosero e irreflexivo [que niega] por completo la *personalidad* del hombre” [*Manuscritos económico-filosóficos...*]. Debido a que el trabajo alienado era la esencia de *todo* lo que es perverso en el capitalismo, privado o estatal, “organizado” o “anárquico”, Marx concluyó su ataque de 1844 al capitalismo con la afirmación de que “el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana”. La libertad significaba más, muchísimo más que la abolición de la propiedad privada. Marx consideraba que la abolición de la propiedad privada es sólo “la primera superación”. La libertad plena exigía una segunda superación. Cuatro años después de que estos ensayos humanistas fueron escritos, Marx publicó el histórico *Manifiesto del Partido Comunista*. Su filosofía básica no se vio modificada por la nueva terminología. Todo lo contrario. En la víspera de las revoluciones de 1848, el *Manifiesto...* proclamaba: “La libertad del individuo es la base de la libertad de todos”.<sup>23</sup> Al final de su vida, el concepto permanecía incambiado. Su obra magna, al igual que la actividad de toda su vida, nunca se desvió del concepto de que sólo “el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo”, es el “verdadero reino de la libertad” [*El capital* III, 1044]. Nuevamente, nuestra época debería entender mejor que ninguna otra las razones de la insistencia del joven Marx en que la abolición de la propiedad privada es sólo la primera superación. “Sólo mediante la superación de esta mediación (que es, sin embargo, un presupuesto necesario) se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo, al humanismo *positivo*” [*Manuscritos económico-filosóficos...*].

“El humanismo positivo” comienza “a partir de sí mismo” cuando el trabajo mental y manual se reúnen en lo que Marx llama el individuo “integral”. Sin duda, nuestra era nuclear debería estar fuertemente consciente de que la división entre trabajo mental y trabajo manual, la cual ha sido el principio subyacente de todas las sociedades de clase, ha alcanzado proporciones tan monstruosas en el capitalismo que los vívidos antagonismos caracterizan no sólo a la producción, sino a la ciencia misma. Marx anticipó el *impasse* de la ciencia moderna cuando escribió en 1844: “Dar una base a la vida y otra a la *ciencia* es, pues, de antemano, una mentira” [*Manuscritos económico-filosóficos...*]. Hemos estado viviendo esta mentira por 120 años. El resultado es que la supervivencia misma de la civilización tal como la conocemos está en juego.

<sup>23</sup> [“Una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos”, en *Manifiesto del Partido Comunista* (N. del E.)].



La tarea que confronta a nuestra época, me parece, es en primer lugar reconocer que hay un movimiento desde la práctica —desde las luchas reales de hoy— hacia la teoría; y en segundo lugar, desarrollar el método por el cual el movimiento *desde la teoría* puede encontrarse con el movimiento desde la práctica. Una nueva relación de la teoría con la práctica, una nueva valoración del “sujeto”, de los seres humanos vivos que luchan por reconstruir la sociedad, es esencial. El reto de nuestros tiempos no es para la ciencia o las máquinas, sino para los seres humanos. La totalidad de la crisis mundial exige una nueva unidad de teoría y práctica, una nueva relación entre trabajadores e intelectuales. La búsqueda de una filosofía total ha sido puesta al descubierto dramáticamente por el nuevo Tercer Mundo de países subdesarrollados. Pero también hay evidencias de esta búsqueda en las luchas por la liberación de los regímenes totalitarios, así como en Occidente. Para reconocer esta búsqueda de masas por una filosofía total es necesario sólo deshacerse de la más obstinada de todas las filosofías —el concepto sobre “el atraso de las masas”— y *escuchar sus* pensamientos mientras combaten la automatización, luchan por el fin de la discriminación o exigen libertad *ahora*. Lejos de ser una abdicación intelectual, éste es el comienzo de una nueva fase del conocimiento. Esta nueva etapa en la autoliberación del intelectual con respecto al dogmatismo puede iniciar sólo cuando, como Hegel lo puso, el intelectual sienta “la constricción del pensamiento para proceder [...] a las determinaciones concretas”.<sup>24</sup>

La adopción del *partynost* (principio del partido) como principio filosófico es otra manifestación del dogma del “atraso de las masas”, mediante el cual los intelectuales en las sociedades capitalistas de Estado racionalizan su afirmación de que las masas deben ser instruidas, manejadas, “dirigidas”. Al igual que los ideólogos en Occidente, olvidan muy fácil que las revoluciones no surgen en su momento para fundar una máquina partidista sino para reconstruir la sociedad sobre una base humana. Tal como el *partynost* o el monolitismo en la política asfixian a la revolución en lugar de liberar la energía creativa de nuevos millones de personas, de la misma manera el *partynost* en la filosofía ahoga el pensamiento en lugar de darle una nueva dimensión. Ésta no es una cuestión académica para Oriente u Occidente. El marxismo es una teoría de la liberación o no es nada. En el pensamiento, así como en la vida, pone las bases para alcanzar una nueva dimensión *humana*, sin la cual ninguna sociedad es realmente viable. Como humanista marxista, ésta me parece toda la verdad del humanismo marxista, en tanto filosofía y en tanto realidad.

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 12.

BLANCA

## Capítulo 4

### Una visión desde 1981 a la dialéctica de Marx de 1841

El estudio que hiciera Dunayevskaya de los *Apuntes etnológicos* de Marx, después de que éstos fueran finalmente publicados en 1972, la llevó a percibir “nuevos momentos” en sus “conceptos histórico-filosóficos revolucionarios”. Dunayevskaya convirtió esto en una evaluación de la obra de Marx como totalidad, así como en una nueva mirada a los años previos a su ruptura con la sociedad burguesa, los cuales condujeron a su “momento filosófico” de 1844. En este texto —que es una carta a Charles Denby publicada en el número de junio de 1981 de *News & Letters*—, Dunayevskaya hace una retrospectiva de la obra de Marx entre 1839 y 1841. Allí, ella ve a Marx lanzándole su primer reto a Hegel y a los hegelianos de izquierda “para descubrir la inadecuación del principio que *obligó*” a Hegel a adaptarse a la realidad existente; ello, en busca de nuevos comienzos. Dunayevskaya creía que ese periodo arrojaba luz sobre el origen y la naturaleza de la filosofía de la revolución en permanencia de Marx.

5 de mayo de 1981

Querido CD [Charles Denby]:

Me gustaría discutir contigo la razón por la que estoy empezando la parte del libro sobre Marx<sup>1</sup> en 1841 y no en 1843. Este último año es el punto de partida usual para analizar el marxismo, ya que es el año en que Marx rompió con la sociedad burguesa. Yo encuentro el año 1841 particularmente interesante porque es allí donde vemos a Marx como revolucionario antes de que hubiera desarrollado un cuerpo de ideas totalmente nuevo: el continente de pensamiento y revolución totalmente nuevo que hoy conocemos como el marxismo de Marx. Allí vemos a Marx hablando consigo mismo, por decirlo así. Al preparar su tesis doctoral sobre la filosofía griega antigua, específicamente sobre Epicuro y Demócrito, vemos que, a pesar de su erudición y de estar centrado en la filosofía griega, lo que le preocupa a Marx es la realidad

<sup>1</sup> *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* [aún en manuscrito por aquel entonces. Sería publicado al año siguiente (*N. del T.*)].

de Alemania en 1840, la gran contradicción insoluble entre la Idea Absoluta de Hegel y la realidad prusiana.

En la medida en que 1841 era siquiera mencionado por los marxistas, era simplemente para mostrar que, incluso en el ámbito del pensamiento, e incluso cuando el propio Marx era todavía un hegeliano, él se “separó” del análisis de Hegel sobre esos filósofos griegos. Lo esencial, sin embargo —tal como lo muestran sus cuadernos y no sólo su tesis—, es verdaderamente fenomenal: Marx estaba de hecho explorando profundidades hasta entonces inexploradas de la conciencia y la realidad:

Mientras que la filosofía se ha cerrado para formar un mundo total, consumado [...] El mundo que confronta a una filosofía total en sí misma es por tanto un mundo desgarrado [...] Quien no reconoce esta necesidad histórica debe ser consistente y negar que los seres humanos puedan vivir en absoluto de acuerdo con una filosofía total (p. 491).<sup>2</sup>

Naturalmente, no son Epicuro y Demócrito los que nos interesan, sino cómo Marx, al escribir sobre esto, estaba poniendo fija su mirada en y oponiéndose a la realidad alemana de sus días. En cuanto joven hegeliano se estaba preguntando a sí mismo: ¿hacia dónde va la humanidad? Y es esto lo que lo lleva a la conclusión de que debe romper con la burguesía, al tiempo que comienza su lucha contra la censura prusiana y siente la urgencia de oponerse al *statu quo*. Marx comienza a involucrarse con “la crítica despiadada de todo lo existente, despiadada tanto en el sentido de no temer los resultados a los que conduzca como en el de no temerle al conflicto con aquellos que detentan el poder” (*Carta a Arnold Ruge*, de septiembre de 1843).

Claramente, lo que le estaba atrayendo al joven Marx, tanto en la realidad como en el pensamiento, es algo que estaba en el aire: la revolución. La palabra clave para el joven Marx es “historia”. La historia contemporánea que estaba llamando al Marx estudiante aparece en su tesis cual si sólo fuera la historia del pensamiento; sin embargo, la forma explícita en que quedó expresada en sus así llamados Cuadernos, deja en claro que era la historia real: la crisis en la Alemania contemporánea, tanto en la realidad como en el pensamiento. Y debido a esto, Marx habría de romper tanto con Hegel como

<sup>2</sup> Tanto los cuadernos como la tesis doctoral sobre Epicuro y Demócrito están citados de *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works* (Vol. I, International Publishers, 1975). La disparidad de las páginas referidas arriba en estas dos obras es debida al hecho de que, mientras que la tesis (pp. 25-108) aparece en la sección 1, los materiales preparatorios, es decir, los Cuadernos (pp. 403-509), no lo hacen sino hasta el final del volumen.

con los jóvenes hegelianos, a quienes él pertenecía. Su punto era que no basta con sólo mostrar que el maestro mismo (Hegel) se había adaptado a la realidad reaccionaria, sino que uno debe analizar dicha adaptación no sólo para exponerla, sino para descubrir la inadecuación del principio filosófico que lo *obligó* a ello. Sólo de esa forma podría la crítica generar un avance en el conocimiento, el cual crearía la posibilidad de un nuevo comienzo.

Marx decía esto porque la filosofía de Hegel *no era* la unidad de razón y realidad que proclamaba ser: el actual periodo de crisis había puesto al descubierto la total separación entre estas dos totalidades. La Realidad y la Razón se enfrentaban una a la otra de manera hostil: “Finalmente esta duplicidad de la autoconciencia filosófica se presenta como dos corrientes contrapuestas en último extremo” (*Diferencias de la filosofía*, 67).

Al discernir lo que había de inadecuado tanto en Hegel como en los jóvenes hegelianos, Marx buscaba —como nos muestran sus Cuadernos— tanto atacar a la filosofía como oponerse a la realidad. Marx se puso a buscar en primer lugar lo que él denominara un nuevo “principio energético” (*Diferencias de la filosofía*, 63). Escribió:

Hay una ley psicológica según la cual el espíritu teórico, devenido libre en sí mismo, se transforma en energía práctica [...] Mas la praxis de la filosofía es ella misma teórica. Es la crítica que mide la existencia individual en la esencia, la realidad particular en la idea (*Diferencias de la filosofía*, 65).

La pregunta que Marx se seguía haciendo a sí mismo era: ¿cuándo y cómo tener un nuevo comienzo tanto en la filosofía como en el intento de transformar la realidad? El nuevo comienzo que Marx desarrollaría durante los siguientes dos o tres años fue nada menos que un continente de pensamiento y revolución totalmente nuevo, ya que, cuando dejó el mundo académico y se convirtió en periodista —en un periodista revolucionario—, se vio a un mismo tiempo envuelto en una lucha contra la censura prusiana y contra el sistema legal, específicamente contra las leyes sobre el robo de madera, lucha en la cual se puso del lado de los campesinos rebeldes. Así como el periodismo revolucionario lo condujo a una ruptura con la burguesía y su Estado, de la misma manera los ensayos filosófico-económicos lo condujeron en 1844 a una nueva visión del mundo —“un nuevo humanismo”— y a un nuevo concepto de la revolución: la revolución proletaria.

Lo que encuentro más emocionante acerca de ese año, 1844, es el ver a la idea cuando está germinando, en lugar de cuando ya está terminada. Más aún, es el proceso de ruptura el que muestra, a un mismo tiempo, lo que es viejo y lo que acaba de nacer, no sólo en el sentido de “influencias” entre

uno y otro, sino como la discontinuidad con lo viejo: la gran división en una época histórica. Y lo que separa a una época de otra, en tanto momento de nacimiento de la historia y de la filosofía, son esos puntos de ruptura con lo viejo que señalan un camino hacia adelante.

Es verdad que Marx no desarrollaría ese nuevo comienzo sino hasta cuando hubo roto con la sociedad burguesa —tal como ya había roto en 1841 con la religión y la censura prusiana—, así como hasta cuando hubo puesto de relieve a la clase trabajadora como Sujeto. Sin embargo, filosóficamente, no hay duda de hacia dónde se dirigía cuando contrastó a la práctica con la teoría y desarrolló su muy original interpretación de la *praxis*. Ésta habría de ser su categoría original para romper tanto con el “idealismo” *como con el* “materialismo”.

Para terminar, ¿puedo confesarte algo que te sonará extraño?, ¿puedo preguntarte si ves alguna relación entre las cuestiones que le preocupaban a Marx en 1841 y lo que sucedió en nuestra época en los primeros años de la década de 1950? Recordarás, estoy segura, dos sucesos muy diferentes en la primera parte de esa década que habrían de poner al descubierto, a un mismo tiempo, la nueva etapa de la producción —la automatización— y una nueva etapa en el conocimiento, ya fuera la ruptura que yo vi en la Idea Absoluta —la cual reflejaba no sólo un movimiento desde la teoría, sino un movimiento *desde la práctica* que era en sí mismo una forma de teoría—, ya algo tan aparentemente simple como tu propia historia de vida, a la cual llamaste *Indignant Heart*<sup>3</sup> [corazón indignado], y que de hecho apuntaba a la nueva fase de la conciencia negra que pronto habría de ser revelada en el boicot de los autobuses en Montgomery. Bueno, pues resulta que en mi ciclo de conferencias de este año, cuando hablé sobre el libro y sobre el año 1841, algunos revolucionarios iraníes y latinoamericanos me preguntaron sobre esa primera parte de la década de 1950, en la que, por una parte, el imperialismo de Estados Unidos estaba actuando de la forma imperialista más brutal al llevar de vuelta al sha a Irán y al provocar la contrarrevolución en Guatemala; por otra parte, había un segundo Estados Unidos, uno revolucionario, sobre el cual los revolucionarios de hoy querían saber.

Volvamos sobre esto cuando comencemos las discusiones preplenarias<sup>4</sup> el próximo mes, ¿de acuerdo?

Con afecto,  
Raya.

<sup>3</sup> [Charles Denby, *Indignant Heart: A Black Worker's Journal* (Boston, South End Press, 1978) (*N. del E.*)].

<sup>4</sup> [Se refiere a las discusiones preparatorias para el encuentro nacional anual de los News and Letters Committees (*N. del T.*)].

PARTE 2  
LA INSEPARABILIDAD DE LA ECONOMÍA,  
EL HUMANISMO Y LA DIALÉCTICA DE MARX

BLANCA



## Capítulo 5

### El desarrollo capitalista y *El capital* de Marx, 1863-1883

El desarrollo dialéctico de la estructura de *El capital* de Marx fue esencial para la comprensión que Dunayevskaya tuviera de Marx desde que los estalinistas trataron de ocultar el primer capítulo de dicha obra. En el contexto de la traducción que estaba haciendo del resumen de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel, así como de su participación en la huelga general de mineros del carbón de 1949-1950, Dunayevskaya profundizó en cómo Marx había reestructurado *El capital* a partir de la dialéctica que nacía desde abajo. Esto se convirtió en la base de un análisis sin igual en torno a la lógica y a la estructura de la más grande obra teórica de Marx: un análisis que se vio entrelazado con la necesidad de una nueva relación entre teoría y práctica. Dunayevskaya habría de volver sobre esto en *Marxismo y libertad*; *Filosofía y revolución* y *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. Su análisis de la estructura dialéctica y el proceso de formación de *El capital* de Marx es presentado con ímpetu en este texto, el cual ha sido tomado del segundo borrador de 1952 para lo que luego se convertiría en *Marxismo y libertad*.

#### LA GUERRA CIVIL EN ESTADOS UNIDOS Y LA ASOCIACIÓN INTERNACIONAL DE LOS TRABAJADORES

Hubo algunos marxistas tontos en Estados Unidos que, cuando estalló la guerra civil, se conformaron con firmar un pronunciamiento en el que se oponían a “todas” las formas de esclavitud, la salarial y la tradicional. Marx no tuvo nada que ver con aquellos que se apresuraron a hacerle un ataque “general” a la esclavitud pero que permanecieron como simples espectadores en la guerra civil real que había estallado. Como diría en *El capital*: “El trabajo cuya piel es blanca no puede emanciparse allí donde se estigmatiza el trabajo de piel negra” [*El capital* I, 363]. Éste no era un pronunciamiento incendiario sino la simple verdad. El movimiento sindical en Estados Unidos se desarrolló por primera vez en escala *nacional después* de la guerra civil, y los pasos agigantados que los trabajadores darían entonces los pusieron en el nivel de la actividad de la Primera Internacional.

Había miles de trabajadores en Inglaterra, no marxistas, que llevaron a cabo una protesta masiva contra el intento de su gobierno por intervenir en la guerra civil en Estados Unidos del lado del Sur, que era proesclavista. Marx estaba interesado en este movimiento y lo siguió muy de cerca.

En 1863 hubo una insurrección en Polonia en contra del dominio zarista-imperialista ruso sobre los polacos. “Todo esto es cierto”, le escribió Marx a Engels, “La era de la revolución a largo plazo se ha vuelto a abrir en Europa”.<sup>1</sup>

La turbulenta década de 1860 también afectó a Francia. El régimen de Napoleón III se vio sacudido por las muchas huelgas y “combinaciones” (sindicatos) que seguían apareciendo a pesar de las muy estrictas leyes anti-combinaciones y de las muy duras penas de cárcel para los huelguistas. Louis Bonaparte tuvo la idea de ganarse el apoyo de los trabajadores al darles amnistía a unos *pocos* de los miles que se encontraban encarcelados por su participación en las huelgas. Al mismo tiempo, anunció que los trabajadores podrían elegir a sus propios delegados para asistir a la Exposición Universal que habría de llevarse a cabo en Londres en 1862, donde los capitalistas exhibirían no sólo sus máquinas, materias primas y productos acabados, sino también a sus técnicos, expertos en estadística y operadores manuales para “inspirar” a los trabajadores a generar una todavía mayor producción. 200 mil trabajadores votaron en las elecciones en Francia y enviaron a sus delegados a la capital de Inglaterra. Una vez allí, la delegación se dividió y se puso en contacto con los sindicatos británicos. Estos trabajadores tenían ideas distintas a seguir a trabajando como les ordenaban los capitalistas. Del contacto con los sindicatos británicos surgió, en primer lugar, una acción conjunta en favor de los insurrectos polacos que habían sido reprimidos violentamente, y luego la decisión de fundar una “Asociación Internacional de los Trabajadores”. Marx fue invitado a esa reunión en 1864.

Muchos escriben sobre la Asociación Internacional de los Trabajadores —o como es conocida ahora: la Primera Internacional— cual si su significado histórico fuera que Marx la “organizó”. Nada podría estar más lejos de la verdad. Fue Marx quien *reconoció* de inmediato el significado histórico de esta cristalización de los actos empíricos de los trabajadores en una *nueva forma*. En cada fase crítica del desarrollo *objetivo* del capital, el desarrollo *subjetivo* del elemento opuesto a él en el capitalismo —los trabajadores— nos muestra la etapa *específica* alcanzada por el proletariado en su intento por *reorganizar la sociedad*. Así, las *organizaciones* que se forman en cada etapa nos muestran la fase *concreta* del desarrollo de los trabajadores. Una

<sup>1</sup> [Carta de Marx a Engels del 13 de febrero de 1863 [MECW 41, p. 453 (N. del E.)].

cosa fue cuando construyeron sociedades utópicas; otra muy distinta cuando le dieron origen al cartismo y a los sindicatos, y otra igualmente muy distinta cuando llegaron a la fase de una organización *internacional*. Marx siempre estaba observando las sublevaciones de los trabajadores y de las organizaciones que formaban. Decía que el mérito del utopismo era que reflejaba el primer deseo instintivo por reorganizar la sociedad. Éste se había vuelto una secta reaccionaria precisamente cuando el propósito universal de establecer un nuevo orden social había obtenido nuevos impulsos a partir del desarrollo concreto del capitalismo y de que las sublevaciones habían tomado la forma de una lucha por una jornada laboral normal, mientras que los utopistas insistían en conservar las viejas formas de organización. Marx, por el otro lado, se sentía orgulloso porque lo que había escrito para el primer congreso [de la Internacional] era precisamente la conclusión a la que los trabajadores en Baltimore ya habían llegado por su “acertado instinto”:

La primera y gran necesidad del presente, a fin de liberar a los trabajadores de este país de la esclavitud capitalista, es la aprobación de una ley por la que ocho horas debe ser la jornada normal en todos los estados de la Unión Americana.

El Congreso de Ginebra<sup>2</sup> había hecho de ésta una meta *internacional*.

Tampoco fue el hecho de que Marx escribiera el manifiesto inaugural y los estatutos de la Primera Internacional lo que hizo de ésta una ocasión histórica, sino que el manifiesto inaugural y los estatutos pusieron al descubierto *lo que* el desarrollo concreto de los trabajadores —en relación con el desarrollo concreto del capital entre 1848 y 1864— había y no alcanzado. Con la derrota de las revoluciones de 1848 y la ruptura de las organizaciones partidistas del proletariado, “los sueños efímeros de emancipación se desvanecieron ante una época de fiebre industrial, de marasmo moral y de reacción política”.<sup>3</sup> En esas condiciones, el desarrollo del capitalismo significaba la creciente acumulación del capital en un polo y el crecimiento de la miseria en el otro. A pesar de que el capitalismo había tenido éxito en sobornar a algunos trabajadores y convertirlos en “*political blacks*”, las revueltas de los trabajadores eran continuas y, de hecho, tuvieron éxito en:

1) Fijar el Proyecto de Ley de las Diez Horas, poniendo así la economía política de los trabajadores en lugar de la economía política de los ideó-

<sup>2</sup> [La Asociación Internacional de los Trabajadores tuvo su primer congreso general en Ginebra, Suiza, en septiembre de 1866 (*N. del E.*)].

<sup>3</sup> *Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores.*

- logos capitalistas, cuya queja corrupta era que “toda” la ganancia se obtenía sólo en la última hora de trabajo, la decimoprimeras.
- 2) Los trabajadores fundaron algunas fábricas cooperativas, demostrando así que la *administración capitalista era inútil*. Pero ése era su *único* valor.
  - 3) Dado que las fábricas cooperativas no pueden frenar el crecimiento de los monopolios, la clase trabajadora debe apuntar por tanto al poder político, pero con una condición: que el gran *fin* es la emancipación económica, a la cual todo movimiento político debe ser subordinado como *medio*.

La grandeza del manifiesto inaugural es que, partiendo de lo concreto dado, así como limitado por la *variedad* de fuerzas que se habían conjuntando para formar la Primera Internacional —de los sindicalistas a los proudhonistas y hasta los anarquistas—, éste contenía sin embargo *todas* las implicaciones del comunismo al declarar en sus estatutos:

Que la emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos; que la lucha por la emancipación de la clase obrera no es una lucha por privilegios y monopolios de clase, sino por el establecimiento de derechos y deberes iguales y por la abolición de todo privilegio de clase.

Que el sometimiento económico del trabajador a los monopolizadores de los medios de trabajo, es decir de las fuentes de vida, es la base de la servidumbre en todas sus formas, de toda miseria social, degradación intelectual y dependencia política.

Que la emancipación económica de la clase obrera es, por lo tanto, el gran fin al que todo movimiento político debe ser subordinado como medio.<sup>4</sup>

### LA JORNADA LABORAL Y *EL CAPITAL* DE MARX

Marx había estado trabajando en la teoría del plusvalor. Para liberarla científicamente de ser una mera *implicación* en la teoría del valor de Ricardo, Marx descubrió que tenía que estudiar la jornada laboral: cómo ésta estaba *dividida* entre la parte que era *necesaria* para producir el valor de la fuerza de trabajo para pagarle al trabajador su salario, y aquella que producía el *plusvalor* que era apropiado por el capitalista. Pero no había nada fijo acerca de esta jornada laboral. La lucha para establecer una jornada laboral normal

<sup>4</sup> *Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores.*

era una verdadera guerra civil entre el capital y el trabajo. Así, la “simple conexión histórica” le mostró al teórico revolucionario que estaba luchando con la teoría del plusvalor:

1) Que el “solo impulso vital” [*El capital* I, 279] del capitalismo para generar plusvalor había llevado a una expansión tan ilimitada de la jornada laboral durante el largo proceso de nacimiento del capitalismo, entre los siglos XIV y XVII, que había producido el agotamiento prematuro y la muerte de la fuerza de trabajo misma. Fue sólo la lucha de los trabajadores contra esta naturaleza autodestructiva del capitalismo la que había salvado a la sociedad.

2) Pero la Revolución industrial en el último tercio del siglo XVIII rompió todas las cadenas —morales y naturales, de edad, sexo, del día, de la noche—: la jornada laboral de la máquina era de 24 horas y ésta debía ser la jornada laboral del trabajador. Nuevamente, tuvo que ocurrir la *sublevación* de la clase trabajadora —en esta ocasión unida y organizada por el propio mecanismo de la producción— para infundirle a la sociedad capitalista una conciencia *social* que hizo de la reducción de la jornada laboral una cuestión de vida o muerte para la sociedad burguesa en su conjunto.

3) Sin embargo, una vez que los límites de la jornada laboral fueron impuestos, la “voracidad canibalesca de plustrabajo” [*El capital* I, 292] del capitalista, la cual está en la *naturaleza* misma de la producción, buscó una forma de extraer cantidades aún mayores de plustrabajo *dentro* de la misma jornada laboral. A través de constantes revoluciones en el método de la producción, *así como* de la intensidad del trabajo, el capitalista fue capaz de *sacar* más plusvalor de los trabajadores dentro de una jornada laboral limitada.

*Así, lo que Marx llamó las “simples conexiones históricas” mostraron que el supuesto general del capitalismo era la prolongación de la jornada laboral más allá del tiempo necesario para producir el valor de la fuerza de trabajo.*

Éste no es un proceso que se lleve a cabo pacíficamente en la fábrica, donde el plusvalor es extraído del trabajador a través del dominio de la máquina y del reloj de la fábrica. Y ciertamente no se da como una disputa pacífica en la lucha de clases directa, donde adquiere las proporciones de una verdadera guerra civil. Que la “cubierta burguesa” de Ricardo no le permitiera ver esta lucha es comprensible. Pero *Marx* mismo no tenía una sección sobre la jornada laboral en el primer borrador de *El capital*. Fue cuando comenzó a estudiar la ciencia de la máquina y la degradación del obrero que vio también cuán flexibles eran los límites de la jornada laboral. El desarrollo de la teoría del plusvalor lo condujo a la lucha por la *división* de la jornada laboral, y ésta a la *división* del trabajo en concreto y abstracto. Cuando escribió

sobre el trabajo abstracto en la *Crítica [de la economía política]*, parecía como si fuera una deducción intelectual. Ahora, el dominio de la máquina sobre el ser humano mostraba cuán grande *reducción* de todas las facultades humanas era el trabajo abstracto. Porque no hay un ser tal como un trabajador abstracto: uno es sastre, o minero, o trabajador en la línea de ensamblaje. Es el dominio de la máquina el que obliga a todos los trabajadores concretos a producir tanto en determinado tiempo, sin importar cuáles sean sus habilidades o talentos individuales; los transforma en una masa abstracta. La lucha entre trabajo concreto y abstracto en el punto de la producción es, entonces, la que queda reflejada en la lucha de los trabajadores contra el capital por una jornada laboral normal:

En lugar del pomposo catálogo de los “derechos humanos inalienables” hace ahora su aparición la modesta *Magna Charta* de una jornada laboral restringida por la ley, una carta magna que ‘pone en claro finalmente *cuándo termina el tiempo que el obrero vende, y cuándo comienza el tiempo que le pertenece a sí mismo*’ ¡Quantum mutatus ab illo!<sup>5</sup> [*El capital* I, 364-365].

La superación plena que Marx llevara a cabo de Ricardo mostró que no era una cuestión de no “entender”. No hay “malos entendidos” en la historia. Las diferencias históricas son diferencias de *clase*. La producción por la producción misma sin consideración por los dolores de parto de la riqueza da origen a una teoría y ciega a uno a sus implicaciones. La producción que incluye el autodesarrollo de los seres humanos genera la teoría opuesta y muestra los “puntos ciegos” de la otra. No hay punto medio donde los “seres humanos buenos” puedan aclarar los “malos entendidos”. *La sublevación los aclara todos al destruir las condiciones que dan origen a los dolores de parto y a la ideología*.

La turbulencia de la década de 1860 y la aguda observación que Marx hiciera de las sublevaciones y de las formas organizativas arrojaron una luz sobre su trabajo teórico que ninguna deducción intelectual podía arrojar. Ahora él estaba listo para su gran obra. *El capital*, tal como fue publicado en 1867, tenía *en esencia* la misma estructura que hoy conocemos. Pero hay dos deficiencias:

- 1) La ley de la concentración y centralización [del capital] no está aún desarrollada en su forma última, y sobre todo,
- 2) la cuestión del carácter fetichista de la mercancía, si bien había tenido grandes avances desde la *Crítica* —donde aparecía como algo sencillo—, to-

<sup>5</sup> [La frase en latín significa “¡Qué gran transformación!” (*N. del E.*)].

davía fallaba en explicar el *porqué* de esta extraña forma de apariencia de las relaciones de producción. Marx decía que sólo “hombres libremente asociados” podían rasgar el velo del fetichismo. Pero allí se detuvo, ya que los trabajadores libremente asociados no habían desgarrado aún dicho velo.

### LA COMUNA DE PARÍS DESTRUYE EL CARÁCTER FETICHISTA DE LAS MERCANCÍAS

La revolución social estalló en París el 19 de marzo de 1871, cuando la República francesa se mostró tan dispuesta como Napoleón III a capitular ante Bismarck. La explosión masiva espontánea adquirió la forma de la Comuna de París y fue el primer intento histórico de los trabajadores por fundar un Estado obrero. Duró sólo dos meses antes de que los trabajadores parisinos fueran masacrados en el acto más violento de la historia. Pero en esos dos cortos meses los trabajadores realizaron más milagros que el capitalismo en el mismo número de siglos; ello: 1) al llevar a cabo la democracia plena, y 2) al darle cauce a todas las potencialidades del proletariado para que el mundo pudiera ver cómo los seres humanos plenos llevaban a cabo sus vidas. Dos días después de su fin, Marx le leyó un mensaje a la Primera Internacional sobre el significado histórico de la comuna. Es esta descripción de la lucha del proletariado por un nuevo orden social la que muestra también la esencia de *El capital* en su forma final clásica. Pongo el énfasis en esto, ya que el punto específico es la relación dialéctica de la comuna con *El capital* y cómo finalmente desgarrar el velo de los fetichismos burgueses.

Lo primero y principal es que la Comuna de París no tomó sino que *destruyó* el poder estatal centralizado y sus órganos omnipresentes: el ejército permanente, la policía, la burocracia, “*órganos creados con arreglo a un plan de división sistemática y jerárquica del trabajo*”. Al hacer esto, la comuna se deshizo no sólo del imperio absolutista sino de “la *República parlamentaria* [...] la forma más adecuada para este gobierno de capital asociado”.<sup>6</sup>

En su lugar, la comuna le dio origen al pueblo armado, a los oficiales pagados al sueldo de un trabajador y sujetos a destitución inmediata, así como a un cuerpo *ejecutivo* —no parlamentario— de burócratas. La comuna sustituyó así no sólo al dominio monárquico sino al dominio de clase mismo. Era la “*autoadministración de los trabajadores*” [*La guerra civil en Francia*].

<sup>6</sup> [Cita de *La guerra civil en Francia* (N. del E.).]



En contraste con todas las formas previas de dominio político, que eran siempre represivas, la comuna era una forma política sumamente *rica*: “la forma política al fin descubierta que permitía realizar la emancipación económica del trabajo. Sin esta última condición, el régimen comunal habría sido una imposibilidad y una impostura. [El dominio político por parte] de los productores es incompatible con la perpetuación de su esclavitud social”.

La comuna generó, así, la *inseparabilidad* entre política y economía y, por lo tanto, dio el primer paso para abolir la división más monstruosa de todas, la que abarca toda la historia del capitalismo: la división entre trabajo mental y trabajo manual. El *parlamentarismo* capitalista mantuvo viva esta división y pudo hacerlo porque, mientras la burguesía gobernaba los trabajadores seguían trabajando. Pero un Estado obrero que apuntaba a la abolición de la propiedad clasista y a transformar los medios de producción en meros instrumentos del “trabajo libre y asociado” no podía mantenerla. Todo el mundo se convierte en un trabajador y los “simples obreros” se convierten en la autoridad. De esa forma, el trabajo pierde su estigma de clase y se vuelve un modo de vida y autodesarrollo: *ninguna forma* de producción, ni siquiera la producción cooperativa, queda fuera del “control” de los trabajadores. Sin burocracia, sin ejército permanente, sin policía, los trabajadores mismos resolverían esto. *Nadie más puede*.

Marx agrega entonces que la comuna no ofreció y no podía haber ofrecido una fórmula para el futuro, sino que meramente liberó “los elementos de la nueva sociedad”. De esto es entonces de lo que se trataba la comuna:

- 1) Participación directa y activa de las masas en el control de la producción y de los asuntos públicos;
- 2) supresión de la *jerarquía social* al hacer todo el trabajo por el salario de un obrero, *es decir; la supresión de toda burocracia*;
- 3) la unificación de los poderes legislativo y ejecutivo en un solo órgano *de trabajo* significó igualmente el control no sólo del aparato administrativo, sino del aparato de la producción;
- 4) un máximo de actividad para las masas y un mínimo para sus representantes electos, quienes en todo momento estaban sujetos a ser destituidos.

*Fue la totalidad de la reorganización de la sociedad la que arrojó una nueva luz sobre la totalidad de la sociedad burguesa productora de mercancías. Al ser el autogobierno de los productores y al destruir tanto al imperio como a la República parlamentaria, la comuna le reveló a Marx que la producción de valores es una forma de organización.*<sup>7</sup>

<sup>7</sup> [En *Marxismo y libertad* (Trilogía, 145-146), Dunayevskaya agregó: “Lo nuevo que aportó la comuna fue que, al liberar al trabajo de los límites de la producción de valores,



Marx volvió entonces a *El capital* y, a la pregunta sobre de dónde surge entonces el carácter enigmático del producto del trabajo una vez que asume la forma de mercancía, él respondió simplemente: “Obviamente, de esa forma misma” [*El capital* I, 88].

Si el valor fuera sólo trabajo congelado, no necesitaría tener otra forma que su forma corporal: un producto del trabajo sería simplemente un producto del trabajo. Pero el hecho de que el producto del trabajo no es sólo una cosa, sino una “mercancía”; de que hace que las relaciones sociales aparezcan en la forma de un intercambio de cosas, *eso* tiene una razón de ser. Marx agrega ahora por primera vez el *porqué* de esta extraña forma: es porque en el capitalismo las relaciones entre personas *son realmente* “relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas” [*El capital* I, 89]. En una sociedad donde el ser humano no es el amo de la máquina, sino que la máquina es el amo de él, las “relaciones perversas” encuentran una forma adecuada a ello. *No pueden tener otra forma.*

La producción de valores es esa forma de organización que domina sobre todo. A pesar de que la cooperación entre los trabajadores es parte de la producción capitalista misma, no puede ser un fin en sí misma, sino que debe ser un simple medio para el fin de la producción de valores. Así, cada cosa que surge del proceso de producción tiene la *forma de valor*. La mercancía en sí misma no es un producto del mercado, sino que *surge del punto mismo de la producción y refleja el carácter dual del trabajo.*

La organización de la forma de valor en la fábrica significa un plan despótico *más* la perversidad de la relación entre el ser humano y la máquina.

En el mercado, significa la libre competencia *más* el monopolio.

En el Estado, significa la democracia parlamentaria *más* el imperio, porque una vez que la lucha no es entre *individuos* sino entre *clases* —y cuando es una cuestión de clase—, la cacareada democracia no es nada más que la fuerza pública para la esclavización social. Incluso las clases medias en París que siguieron al proletariado reconocieron que el imperio era el “fruto natural” del partido del orden de clases [*La guerra civil en Francia*] y sacaron la conclusión de que había que escoger “entre la comuna y el imperio”. No hay punto medio.

“Ustedes no quieren enfrentarse a esta *dualidad* en la mercancía y ésta es la razón por la que el carácter fetichista de las mercancías los tiene agarra-

demonstró *cómo* el pueblo se (asociaba) libremente sin el despotismo del capital o la mediación de las cosas [...] La comuna transformó *toda la cuestión de la forma*, de (ser) un debate entre intelectuales, a (ser) una *actividad* (importante) de los obreros, (quienes contemplan “con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás”, *Manifiesto del Partido Comunista* (N. del E.)).

dos por el cuello”, es lo que Marx le está diciendo a la economía política clásica. “Ustedes no pueden zafarse de ninguna forma”. Ahora que Marx ha superado totalmente a Ricardo, ve que Ricardo no sólo se “desvió” con la cuestión del dinero, *sino que este gran economista burgués de la producción nunca había abandonado en absoluto la esfera del mercado*. Los economistas burgueses no sólo nunca entraron a la fábrica para ver *cómo* los trabajadores estaban produciendo sus productos en la forma de mercancías, sino que conocieron la *ley* del valor sólo en la forma en que ésta se expresaba a sí misma en el mercado cuando les caía encima. Marx agrega una sutil pero graciosísima nota al pie [*El capital* I, 99-100 (n. 33)]:

Nunca le pusieron ninguna atención a la *forma* de valor, y no sólo porque únicamente estaban preocupados por su magnitud. Pero éste es el universal concreto de toda la existencia y el alma del capitalismo. Por tanto, no pudieron superar sus limitaciones *históricas*. Si la reorganización de la sociedad y no la forma de valor fueran el “universal concreto” de la sociedad, el debate pasaría de ser un debate entre intelectuales, a ser una cuestión de la creación de un nuevo orden social. Éste es el logro *teórico* de la Comuna de París.

## Capítulo 6

### Epígonos de hoy que tratan de mutilar *El capital* de Marx

En respuesta a dos sucesos —la continua crisis económica global que había empezado en 1974 y la publicación de una nueva traducción al inglés de *El capital* de Marx— los News and Letters Committees publicaron el folleto *Marx's "Capital" and Today's Global Crisis* [*"El capital" de Marx y la crisis global actual*] en enero de 1978. Escrito como una introducción a dicho folleto, el presente ensayo era una revisión y una ampliación de una “carta político-filosófica” escrita entre el 15 y el 30 de diciembre de 1976, titulada “Today's Global Crisis, Marx's *Capital*, and the Marxist Epigones Who Try to Truncate It and the Understanding of Today's Crises” [*“La crisis global actual, El capital de Marx, los epígonos marxistas que tratan de mutilarlo y la comprensión de las crisis actuales”*]. El documento de diciembre de 1976 está incluido en *The Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 5282-5299. *Marx's "Capital" and Today's Global Crisis* también contenía cuatro capítulos sobre *El capital* tomados de *Marxismo y libertad...* de Dunayevskaya, su texto “Tony Cliff Reduces Lenin's Theory to ‘Uncanny Intuition’” (el cual está reproducido en el capítulo 17 de *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution...* [Leiden, Brill, 2017], pp. 466-469), y un prefacio escrito por el gran revolucionario escocés Harry McShane. El folleto está incluido en *The Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 5824-5859.

*¡Acumulad, acumulad! ¡He ahí a Moisés y los profetas! [...]  
Acumulación por la acumulación, producción por la  
producción misma; la economía clásica expresa bajo esta  
fórmula la misión histórica del periodo burgués. Dicha  
economía no se engañó ni por un instante acerca de los  
dolores que acompañan el parto de la riqueza.*

Marx, *El capital*.

*Si Marx no nos dejó una “Lógica” (con mayúscula),  
dejó en cambio la lógica de El capital [...] la historia del  
capitalismo y el análisis de los CONCEPTOS que la resumen.*

Lenin.

*Se ha subrayado a menudo, no sin razón, que el célebre capítulo de la Lógica, de Hegel, sobre el ser, el no-ser y el devenir contiene toda la filosofía de Hegel. Se podría decir, con igual razón, que el capítulo de El capital sobre el carácter fetichista de la mercancía encierra en él todo el materialismo histórico [...].<sup>1</sup>*

Lukács.

La más grande obra teórica de Marx, *El capital*,<sup>2</sup> se ha puesto nuevamente en el primer plano histórico incluso entre los ideólogos burgueses porque no hay otra manera de comprender la crisis económica global de hoy. Así, *Businessweek* (15 de junio de 1975)<sup>3</sup> comenzó de pronto a citar lo que Marx estaba diciendo sobre la caída en la tasa de ganancia como algo endémico al capitalismo. La revista incluso produjo gráficas oficiales a partir de los datos de la Junta de la Reserva Federal, el Departamento de Comercio y Data Resources, Inc., así como de sus propios datos, todo lo cual lleva a mostrar que el *boom* de la segunda posguerra ha concluido en el hundimiento de la tasa de ganancia. Los ideólogos se han dejado de reír hace mucho de las supuestas “falsas teorías económicas” de Marx para mostrar que, no sólo en la teoría sino en los hechos, el análisis de Marx sobre la “ley del movimiento” [*El capital* I, 8] del capitalismo hacia su colapso es una realidad, “al menos en lo que concierne a la caída en la tasa de la ganancia”.

<sup>1</sup> Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, 193. Véase mi artículo “Lukács’ Philosophic Dimension” [“La dimensión filosófica de Lukács”] en *News & Letters*, February-March, 1973 [reproducido en *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution...*]. Véase también el discurso de Lucien Goldmann, “The Dialectic Today” (“La dialéctica hoy”, pronunciado en la Escuela de Verano de Korcula, Yugoslavia en 1970 (publicado de manera póstuma en la colección de ensayos *Cultural Creation in Modern Society*, Telos Press, 1976). El discurso admite la correcta “recuperación” cronológica e histórica de las categorías hegelianas en el marxismo y su actualización en el periodo 1917-1923 al afirmar correctamente que primero aparecieron los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, luego vino *Historia y conciencia de clase* de Lukács, y en tercer lugar, Antonio Gramsci. Todos los otros —desde Gueorgui Plejánov a Karl Kautsky, de Franz Mehring hasta incluso Lenin antes de 1914— actuaban simplemente como positivistas cuya “ciencia académica” era el materialismo. Goldmann agrega que esto no fue accidental, ya que 1917 hizo realidad la dialéctica, y 1923, con la derrota de la Revolución alemana, marcó el fin del renacimiento dialéctico.

<sup>2</sup> La edición de la Pelican Marx Library del volumen I de *El capital* de Marx (London, Penguin Books, 1976) incluye como “apéndice” la primera traducción al inglés del famoso “capítulo sexto” de *El capital* tomado de los Archivos Marx Engels, vol. II (VII) [en ruso].

<sup>3</sup> “What the Marxists See in the Recession” (*Businessweek*, June 23, 1975).

Mientras que, debido al “repunte económico” de 1975, los autores creyeron que sólo era un “fenómeno pasajero”, hacia el final de 1976 (27 de diciembre de 1976), *Businessweek* ya no sonaba tan optimista. Así, mientras la publicación aún se regodeaba con el incremento de 30% en las ganancias netas, no podía pasar por alto los siguientes hechos:

1) la baja *tasa* de ganancia; 2) la apenas cambiante alta tasa de desempleo de 7% según cifras oficiales, lo cual no cambia el hecho de que esto es “en promedio”, pero entre la juventud negra se ubica en el increíble porcentaje de 34.1%; 3) la volátil tendencia subyacente de insatisfacción en la relación entre los países subdesarrollados y los industrializados, con quienes los primeros tienen una deuda que llega a la cantidad imposible de cubrir de 60 billones [de dólares]; 4) la dura inflación de 6% en contra de la inflación de 1 o 2% característica de la mayor parte de la década de 1960; más aún, esta “dura inflación” *no* es en realidad lo que es, sino a lo que se espera que pueda ser reducida, y 5) la irregularidad del crecimiento en el interior del país, lo cual muestra que una industria tan fundamental como la del acero ha sufrido una caída de 17% en su crecimiento.

Al mismo tiempo, tan poco prometedora se ve la perspectiva internacional que *Businessweek*, al resumir dicha perspectiva, no puede excluir incluso la posibilidad de la depresión: “Si Washington fracasa, los temores sobre una nueva depresión mundial van a intensificarse”.

Los capitalistas pueden no estar listos para “coincidir” con Marx en que *la* mercancía suprema, la fuerza de trabajo, es la única fuente de todo valor y plusvalor; sin embargo, sí ven que hay una caída tal en la *tasa* de ganancia —comparada con lo que *ellos* consideran necesario para seguir invirtiendo en una reproducción ampliada—, que mejor se están manteniendo a la distancia (tanto, que ahora sus ideólogos están diciendo que una baja inversión no es de ninguna manera un factor temporal que los capitalistas puedan “superar” con el siguiente *boom*). *No habrá ningún siguiente boom*. Es esto lo que los hace mirar tanto a los cambios estructurales reales —el predominio abrumador del capital constante (maquinaria) sobre el capital variable (trabajadores vivos empleados)— como a la producción *mundial* y sus interrelaciones.

Así, el “milagro” de la Alemania Oriental de la segunda posguerra ha cesado, tanto como el “milagro” de Japón. El *Financial Post* publicó un artículo especial sobre “Alemania Oriental: el gigante en apuros”<sup>4</sup> señalando el hecho de que hay una grieta visible en la “paz social” (a pesar de que el go-

<sup>4</sup> Peter Foster, “West Germany: The Troubled Giant”, in *Financial Post*, Special Report (Toronto, September 17, 1977).

bierno logró que los trabajadores organizados no exigieran aumentos salariales “extraordinarios”). No sólo eso, sino que la cuestión nuclear —además de haberse encontrado con la oposición de Estados Unidos a que Alemania Oriental le vendiera reactores nucleares a Brasil— generó en Alemania protestas antinucleares tan masivas que incluso las cortes alemanas tuvieron que prohibir nuevas centrales de energía nuclear “hasta que el problema de los desechos tóxicos haya sido resuelto”. Mientras tanto, la inversión efectiva de capital sobre precios reales, en vez de sobre precios inflados, ha decrecido por tres años en fila, y el desempleo sigue aumentando.

En cuanto a Gran Bretaña e Italia, ninguna recuperación significativa se ha visto aún. Debido a las expectativas de los ingresos por el petróleo, puede que las perspectivas no sean tan malas para Inglaterra como para Italia, pero el desempleo ha alcanzado allí oficialmente los 1.4 millones de personas, el más alto desde la Depresión. El primer ministro Callaghan inmediatamente aceptó que sólo podía ver más desempleo en el futuro inmediato, cuando los recortes al gasto exigidos por el Fondo Monetario Internacional tengan efecto. En Italia, la inflación se encuentra actualmente en 20%, y el aumento en los precios del petróleo ha devastado tanto la economía que no se proyecta ningún crecimiento en absoluto para 1977. Otras perspectivas —en Europa y en el mundo subdesarrollado— o bien son sólo ligeramente mejores, o peores.

Para 1977, no era sólo un académico —el importante economista burgués Simon Kuznets— quien, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, sostenía que “la aparición del violento régimen nazi en uno de los países más desarrollados del mundo levanta serias dudas sobre las bases institucionales del crecimiento económico moderno: si es susceptible de una deformación tan bárbara como resultado de dificultades pasajeras”.<sup>5</sup> Fue un alto líder de gobierno en Occidente —nada menos que el presidente de Francia, Giscard d’Estaing— quien en 1977 puso en duda la supervivencia del sistema capitalista. Los intelectuales regresionistas, inspirados por Solzhenitsyn, se quejan de que el capitalismo ha visto el surgimiento de “una extraña quimera cuyo cuerpo es el capital y cuya cabeza es marxista”.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Simon Kuznets, *Postwar Economic Growth* (Cambridge, Harvard University Press, 1964), p. 121. Véase también su *Capital in the American Economy*.

<sup>6</sup> *Barbarism with a Human Face*, traducido por George Holloch (New York, Harper & Row, 1979), libro que es llamado “la nueva filosofía” por parte de su gurú, Bernard-Henri Lévy, ha salido de la misma famosa universidad que le dio origen a Louis Althusser en la primera parte de la década de 1960, y que hacia la mitad de la de 1970 le había dado origen a este elitismo inspirado por Solzhenitsyn en la persona del exalthusseriano André Glucksmann, quien ahora llama a Alexander Solzhenitsyn “el Shakespeare de nuestros tiempos”. Sus obras no

Pero las estadísticas del gobierno de Estados Unidos muestran una buena razón para que los capitalistas estén preocupados: el mayor incremento en la pobreza desde 1959 tuvo lugar en 1975 y aún se mantiene. No menos que un incremento de 10% en el número de pobres —el cual asciende hoy a 25.9 millones— está hoy por debajo del nivel de pobreza. Esto significa que no menos de 12% de todos los estadounidenses tuvo un ingreso de menos de cinco mil quinientos dólares anuales para una familia de cuatro.

Que sea tan difícil salir de esta recesión —la quinta de la segunda posguerra—, es lo que ha puesto a los capitalistas cara a cara con la realidad de que el hecho predominante de la economía capitalista actual es la caída en la tasa de ganancia, así como la pobreza, el desempleo y el estancamiento.

Ésta es la época del capitalismo de Estado como *fenómeno mundial*. Este cambio no ha hecho más por solucionar la crisis económica del capitalismo que cuando el capitalismo de Estado pleno se instaló en un solo país: Rusia, China, etc.<sup>7</sup> En cuanto a la inflación, es verdad que la recesión profunda —la cual se vio desencadenada por la cuadruplicación en los precios del petróleo después de la guerra árabe-israelí de 1973— no fue de ninguna manera la única razón para tener una inflación de doble dígito, del mismo modo que el “malestar en la economía” no puede ser adjudicado —como el gran capital quisiera adjudicárselo— a los salarios de los trabajadores. La avasallante realidad es ésta: así como el crecimiento de los monopolios inhibió el crecimiento económico nacional, de la misma manera los cárteles del petróleo han disminuido, de hecho el crecimiento económico mundial.

En oposición a la década de 1950 y a la primera parte de la de 1960, cuando Europa Occidental representaba una atracción para el capitalismo con su mano de obra más barata y su tecnología de punta; en la década de 1970 el capital de Estados Unidos ha añadido un nuevo incentivo para el capital mundial: un puerto seguro para sus inversiones, ahora que el capital europeo ha decidido que el proletariado de Estados Unidos no es tan revolucionario como los trabajadores europeos. En contraste con los monopolistas petroleros que están gastando sus billones en comprar tecnología occidental y armamento militar, y cuyas inversiones efectivas en Estados Unidos no están dirigidas al mercado de bienes de capital, el capital de Alemania Occidental, Francia y Gran Bretaña *sí lo está haciendo*. No obstante, tan profunda es la crisis económica en Estados Unidos y el mundo que dicha inversión europea en Estados Unidos es igualmente un paliativo, ya que las inversiones

---

han aparecido aún en inglés, pero se puede leer un adelanto de ellas en *The Manchester Guardian* (June 26, 1977), “Despairing Voice of France’s Lost Generation”, de Walter Schwarz.

<sup>7</sup> [Para un análisis de los capitalismo del Estado ruso y chino, véase *Marxismo y libertad*, capítulos 13 y 17 (N. del E.).]



masivas superredituables que están sosteniendo al *apartheid* de Sudáfrica<sup>8</sup> no pueden sustituir la insuficiente inversión de capital y el insuficiente desarrollo de las fábricas en Estados Unidos.

Así, Lawrence A. Veit, economista internacional y subadministrador en Brown Brothers, Harriman & Co. (para no mencionar su cargo anterior como economista en los Departamentos de Estado y de Tesorería), habla abiertamente de una “recesión cíclica prematura”<sup>9</sup> en lugar de lo que Ernest Mandel denomina “la recesión económica general que llega a su fin en 1975”.<sup>10</sup> Más aún, Veit señala no sólo los problemas económicos, sino “las cambiantes actitudes hacia el trabajo mismo entre la generación más joven”. Ya se puede ver aquí que los analistas burgueses *importantes* reconocen que la cuestión del trabajo alienado no es “sólo teoría”. Es algo concreto. Es algo urgente. Afecta la “recesión cíclica prematura”.

La profunda recesión, tanto en Estados Unidos como en el nivel global, de ninguna manera se ha acabado, a pesar de que algunos que se consideran a sí mismos marxistas, como Mandel, piensen que llegó “a su fin en 1975”. La falsa conciencia que ha permeado incluso a los economistas que son revolucionarios surge del hecho de que el capitalismo, en el periodo de la segunda posguerra, ha encontrado formas de mantener a la economía en marcha, no teniendo que llegar así al tipo de la Gran Depresión de 1929-1932 (de hecho, 1939) que condujo a la Segunda Guerra Mundial. Debido a que esta vez conduciría a la Tercera Guerra Mundial, resulta “impensable”, ya que esta guerra sería, por necesidad, una guerra nuclear que acabaría con la civilización tal como la conocemos.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Una simple mirada a las inversiones de Estados Unidos en Sudáfrica muestra que éstas son masivas y están en crecimiento. Mientras que, hace una década, las compañías de Estados Unidos tenían 600 millones [de dólares] invertidos en ese país del *apartheid*, esta cantidad se ha disparado a no menos de 1.46 billones en 1974 (el último año para el cual la información está disponible). Más proyectos están siendo llevados a cabo por Kennecott Copper y Caltex Petroleum (empresa poseída en conjunto por Standard Oil y Texaco, Inc.). Más aún, algunas compañías cuyos nombres suenan canadienses son de procedencia principalmente estadounidense, como el caso de Quebec Iron & Titanium, dos tercios de la cual pertenece a Kennecott y un tercio a Western Industries, compañía esta última que tiene 39% de interés en el proyecto de un complejo minero y de fundición de 290 millones [de dólares]. Tal como lo explicó un funcionario del Departamento de Estado, “el gran y creciente papel” (¡no menos de 15% de la inversión extranjera total en Sudáfrica es de Estados Unidos!) de las inversiones de Estados Unidos se debe a que “los empresarios no tienen que tener miedo de que sus proyectos en Sudáfrica sean nacionalizados [...]”.

<sup>9</sup> Lawrence A. Veit, “Troubled World Economy”, in *Foreign Affairs*, Vol. 55, No. 2, January, 1977.

<sup>10</sup> Ernest Mandel, “A Hesitant, Uneven and Inflationary Upturn”, in *Intercontinental Press*, November 29, 1976.

<sup>11</sup> Con la más reciente y espeluznante aprobación de la bomba de neutrones por parte de la administración de Carter, los gobernantes de Estados Unidos han mostrado que están co-



Bajo estas circunstancias, considérese la ironía de un famoso economista trotskista, Ernest Mandel, que sostiene que la profunda recesión actual “ha llegado a su fin”.<sup>12</sup> Bajo la apariencia de alabar “la validez de las partes de *El capital* de Marx [que se proyectan] también hacia el futuro”, Mandel le impone a Marx su análisis de las monstruosidades capitalistas de Estado como “sociedades no aún totalmente sin clases, es decir socialistas: la URSS y las Repúblicas Populares del Este de Europa, China, Vietnam del Norte, Corea del Norte y Cuba”.<sup>13</sup>

Que esto sea aceptado por Penguin Books “en conjunto con la *New Left Review*”, que es la editora de su Pelican Marx Library, habla mucho del triste estado del academicismo actual. Ya sea que, en este caso, la elección de Mandel como prologuista se deba a su fama como autor de *Introducción a la teoría económica marxista* o a otra razón, es su problema, no el nuestro. En otro lugar ya he criticado esa obra. Allí<sup>14</sup> mostré que, si bien los ideólogos burgueses estaban embobados con la declaración de Mandel de que se había “abstenido estrictamente de citar los textos sagrados”, no era cierto, como afirmaba *The Economist*, que esto se debía a que Mandel hubiera reemplazado “los hechos y estadísticas de Marx sobre la época victoriana con evidencia empírica contemporánea”. Más bien, era porque Mandel seguía de cerca la *teoría* keynesiana de la “demanda efectiva”. Aquí lo que nos preocupa no es tanto el “análisis marxista de evidencia contemporánea” de Mandel, sino la total perversión hecha por Mandel de nada menos que la obra monumental de Marx, *El capital*.

Las formas en que el capitalismo mantiene sus crisis económicas en el nivel de la recesión, en lugar de la de una depresión incontrolable, son juzgadas por Mandel como un “estabilizador”, a pesar de que es precisamente este tipo de concepto el que condujo al colapso de la Segunda Internacional

---

queteando incluso con esta guerra “impensable”. Tal como escribí en “Draf Perspective Thesis, 1977-1978”, nada en la Alemania de Hitler —desde el “arma secreta” con la que Hitler amenazó destruir el mundo, hasta el propio genocidio que puso en práctica al interior de sus dominios— se compara con la tecnología militar *real* que ahora está en manos de los superpoderes, especialmente de Estados Unidos. ¡Qué ser sin alma podría competir con las súperinstalaciones científico-militares-industriales de los planificadores de Estado que se atreven a describir una bomba como “limpia” porque, a pesar de que esta bomba de neutrones puede matar de forma masiva a través de la radiación, deja los bienes intactos! (Véase “Time is Running Out”, in *News & Letters*, August-September, 1977).

<sup>12</sup> *Intercontinental Press*, November 29, 1976.

<sup>13</sup> “Introducción” de Ernest Mandel a la edición de la Pelican Marx Library del volumen I de *El capital* de Marx, p. 16. Las páginas de todas las demás referencias a la “Introducción” y al volumen I quedarán anotadas directamente en el texto.

<sup>14</sup> Véase “True Rebirth’or Wholesale Revision of Marxism”, in *News & Letters*, May, and June-July, 1970.

marxista establecida con el estallido de la Primera Guerra Mundial.<sup>15</sup> Mientras que este desconcertante suceso hizo que Lenin regresara a los orígenes de Marx en Hegel, así como a la dialéctica de la transformación en su opuesto, los marxistas de hoy no sólo se pierden sin ningún sentido dialéctico en la última serie de “hechos” económicos, sino que también violentan la estructura dialéctica de *El capital* de Marx mismo.

Se vuelve necesario, por lo tanto, que uno no se limite a la información económico-política del año, sino que convierta esa información en un nuevo comienzo para la batalla de ideas que se rehúsa a ser agitada de aquí para allá empíricamente entre la teoría y la práctica (y viceversa), *en ambos casos* reducida en el nivel de lo inmediato. Sin la dialéctica hegeliano-marxista<sup>16</sup> —por no hablar de la *relación exacta* de la sublevación de los trabajadores contra la relación explotadora de “¡Acumulado, acumulado!”— uno difícilmente puede escaparse de tratar de poner el análisis de las crisis actuales dentro del marco de la ideología burguesa, privada y estatal, imponiéndole así el estructuralismo y el último giro del pragmatismo a la más grande obra original de Marx, *El capital*.

En nuestros días, tenemos la situación de que una nueva traducción al francés de *El capital* ha sido introducida por ese estructuralista-comunista oficial, Louis Althusser, quien se rebaja al pseudo psicoanálisis para echarle su veneno a la *Crítica de la dialéctica hegeliana* de Marx en tanto “prodi-giosa ‘abreacción’ indispensable para el cese de su [de Marx] ‘desordenada’ conciencia”.<sup>17</sup> Y, para el mundo de habla inglesa, la nueva y bella traducción de *El capital* viene, como vimos, cargada con una introducción de ese epí-gono trotskista, Ernest Mandel, quien se extiende a sí mismo por más de 75 páginas de “Introducción”.

<sup>15</sup> [Para el análisis de Dunayevskaya sobre el fracaso de la Segunda Internacional, véase el capítulo 9 de *Marxismo y libertad*, “La Segunda Internacional, de 1889 a 1914” (*N. del E.*)].

<sup>16</sup> Escribo con guion la palabra “hegeliano-marxista” no para fijar mi propio punto de vista y burlarme así de los científicos materialistas vulgares como Althusser y Mandel, sino porque en la mismísima sección del Epílogo del propio Marx a la segunda edición de *El capital* —a la cual se refiere Mandel para “probar” que Marx era un materialista— Marx escribe: “La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla” [*El capital* I, 20]. Y en el cuerpo del texto mismo, como sabemos, Marx pone de relieve aún más que la dialéctica hegeliana es la “fuente de *toda* dialéctica” [*El capital* I, 737 (n. 41); énfasis de Raya Dunayevskaya].

<sup>17</sup> Louis Althusser, *For Marx* (London, Penguin Press, 1969), p. 35. El nuevo prefacio de Althusser a la edición francesa del volumen I de *El capital* aparece reproducido en la edición británica de *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (London, New Left Books, 1971), pp. 69-101. Véase también mi “Critique of Althusser’s Anti-Hegelianism”, in *News & Letters*, October, 1969.

Desde el mismísimo principio —en la primera sección, que Mandel se atreve a titular “The Purpose of *Capital*” (“El propósito de *El capital*”)—, Mandel no sólo nos vende su visión de Rusia como “socialista”, ni sólo busca separar su contenido “científico” de su contenido “revolucionario”, sino que conecta sin ninguna vergüenza esta visión con “la distinción” hecha por Marx entre “el socialismo utópico y el socialismo científico” [p. 16], ¡como si Marx no se hubiera opuesto a los campos de trabajo forzado!

Que las dos cosas —la nueva edición de *El capital* de Marx y los análisis sobre las crisis globales actuales— no están separadas la una de la otra, sino íntegramente relacionadas, es suficientemente claro. Lo que es todavía más claro es que Mandel está presentando no la visión de Marx, sino la suya propia. Que no nos sorprenda que vea también factores “estabilizadores” en el desarrollo del capitalismo privado, a pesar de que, en tanto revolucionario, desee que éste sea derrocado. Es necesario, por tanto, separar a Marx de Mandel, seguir enraizados en la filosofía de la liberación de Marx *como totalidad* y enfrentar con calma la alienada realidad del mundo, la cual debe ser arrancada de raíz si es que queremos liberar de esta época capitalista de Estado (cargada de crisis) a las revoluciones futuras.

No es una cuestión de tener que “conocer” *El capital* de Marx “en su orden correcto” para ser capaces de analizar las crisis globales de hoy. Más bien, de lo que se trata es de que las crisis económicas actuales *lo obligan* a uno a no separar la economía de la política, y no sólo como los capitalistas lo hacen de forma natural a partir de su punto de vista de clase, sino objetivamente, según vemos que las relaciones antagónicas *en el punto de la producción* generan crisis en el mercado que tienen su origen en la producción.

Así, no es únicamente que la “sed por invertir” sea mucho más que sólo “titubeante”. Lo que es interesante en el análisis de *Foreign Affairs* sobre la “perturbada economía mundial” es que reconoce que, de forma inseparable a esa crucial “sed por invertir” —incluso cuando hay algún crecimiento—, aparece el alza en el costo de la energía, lo que significa que, además del creciente costo de los bienes automatizados, demasiado valor está siendo invertido en comparación con la productividad del trabajo, al tiempo que muy pocos trabajadores vivos están siendo empleados en la producción. Por lo tanto, este análisis le está diciendo a “Occidente” que no se ponga demasiado feliz con su “petro-reciclaje”, es decir, con la forma que tiene el gran capital de recuperar esos billones [de dólares] en petróleo —debidos al aumento cuádruple de los precios— de manos de los monarcas del Medio Oriente al venderles maquinaria y equipo militar.

El punto es que la recesión es tan profunda, tan interna, así como tan ligada al mercado *mundial*, que los países altamente industrializados no están

contemplando grandes desembolsos para nuevas fábricas y equipo. Esto ocurre en un momento en que las ganancias son altas, y en qué tan vacilantes se encuentran las economías europeas y tan grande es el miedo a las revoluciones (o al menos a los “comunistas en el gobierno”), que Estados Unidos se ha convertido en un imán para la inversión de capital extranjero, incluso cuando Europa era ese gran imán para el gran capital de Estados Unidos que invertía en el extranjero en la década de 1950.

Por fin, incluso los economistas burgueses comprenden que la pieza clave, los huesos y la sustancia, así como el alma de toda la producción capitalista es el trabajo —la extracción que se le hace a los trabajadores de todas las horas de trabajo sin pagar, la cual constituye el plusvalor, las ganancias— y que, por tanto, ni el mercado ni la manipulación política por parte del Estado, ni el control de esa mercancía fundamental *en este momento* —el petróleo— pueden seguir interminablemente sin relacionarse con esa mercancía fundamentalísima: la fuerza de trabajo. *Foreign Affairs* concluye: “Los cárteles no pueden tener vida eterna y [... así], algún día se va a reducir la diferencia entre el precio de la energía y su costo de producción”.

Uno pensaría que un economista tan erudito como Mandel sabe cuál es la relación del valor con el precio, y yo no dudo que *de manera abstracta* sí la conozca. Pero véase lo que hace cuando ataca a los marxistas que lo han criticado por darle demasiada importancia al mercado. Mandel los sermonea de la siguiente forma:

[...] la producción capitalista es producción de *mercancías* [...] esta *producción* de ninguna manera implica la *venta* automática de las mercancías producidas [...] la venta de las mercancías a precios que reeditúan la tasa promedio de ganancia [...] en última instancia.<sup>18</sup>

Como si esta vulgarización del análisis de Marx sobre la relación dialéctica entre la producción y su reflejo en la crisis del mercado no estuviera ya lo suficientemente alejada de la “economía” de Marx, Mandel se extiende hacia el análisis fundamentalísimo de Marx sobre el ejército de desempleados como “*la ley general absoluta*” de la producción capitalista. Véase cómo modifica la “ley general absoluta” en respuesta a la defensa burguesa del profesor Karl Brunner sobre la necesidad de reducir la inflación, a pesar de que su “precio sea el desempleo”:

<sup>18</sup> *Intercontinental Press*, November 29, 1976.

No puede haber mejor confirmación del análisis de Karl Marx realizado en *El capital* hace más de un siglo: a la larga, el capitalismo no puede sobrevivir sin un ejército industrial de reserva [...].<sup>19</sup>

A pesar de que alguien familiarizado con la especialización economista de Mandel debería estar acostumbrado a las muchas formas que él tiene de poner a Marx de cabeza, esto es suficiente para que a uno se le pongan los pelos de punta. Lejos de decir que el capitalismo “no puede sobrevivir sin un ejército industrial de reserva”, Marx dice que “*la ley general absoluta de la acumulación capitalista*” —el ejército de desempleados “y el peso muerto del pauperismo” [*El capital* I, 804]— derribarán al capitalismo. El carácter antagónico de la acumulación capitalista hace sonar “*la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados*” [*El capital* I, 953].

Ahora bien, no es que Mandel no “conozca” este “abc” del marxismo, sino que la ideología de un pragmático es tan cegadora como la “ciencia” de las innumerables transacciones mercantiles actuales, y por un momento extra que uno se quede viendo al mercado —lejos de las irreconciliables contradicciones de clase en el punto de la producción—, ¡y el resultado inevitable termina siendo la transgresión del marxismo de Marx! Ya es hora de volver a la metodología de Marx en su más grande obra teórica, *El capital*. No fue ningún accidente el porqué —*precisamente el porqué*— Marx no quiso ocuparse del mercado sino hasta después —alrededor de 850 páginas después— de que se hubiera ocupado dialécticamente y desde todo ángulo posible del proceso de producción. Es tiempo de que examinemos más profundamente a Mandel, lejos del mercado, como teórico “puro” y como revolucionario.

Como mostramos antes, Mandel, desde la misma primera sección de su introducción a *El capital*—“*The Purpose of Capital*”—, trata de imputarle a Marx la afirmación de los epígonos del siglo XX de que Rusia es “socialista”. Hacia el final de esa sección, Mandel ha fragmentado ya el “fundamento [...] científico” de Marx al introducir una reformulación más acerca de que el capitalismo genera “las condiciones económicas, materiales y sociales para una sociedad de productores asociados” (p. 17). Dicho “sólido fundamento de la verdad científica” deja a un lado una sola palabra: “*libremente*” (cursivas mías). “Libremente” es la palabra *específica*, el concepto, la realidad viva que era *lo* determinado de la “manera objetiva y estrictamente científica” de Marx no sólo de distinguir sus análisis de todos los otros, sino lo que caracterizó su *vida entera*. En las propias palabras de Marx:

<sup>19</sup> *Intercontinental Press*, November 29, 1976.

Imaginémonos finalmente, para variar, una sociedad de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos [...] La figura del proceso social de vida, esto es, de proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente [*El capital* I, 96-97].

La frase de Marx proviene de la más magnífica y más concisa de todas las secciones en *El capital*, sobre el método dialéctico. A pesar de que la dialéctica no es sólo método, sino la dialéctica de la liberación, la última sección del capítulo 1 de *El capital* —“El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”— no aparece en la sección de Mandel titulada “The Method of *Capital*”. En mi texto que sigue, tomado de *Marxismo y libertad...*,<sup>20</sup> me he extendido con gran detalle en torno a la relación de la experiencia histórica de la Comuna de París con el concepto dialéctico de Marx sobre el “carácter fetichista” de la forma-mercancía. Aquí basta con señalar el hecho de que ni amigos ni enemigos, sin importar cuán “nueva” e “independiente” pensarán que fuera su propia filosofía —como, por ejemplo, el existencialismo de Sartre—<sup>21</sup> han negado el papel crucial de esa sección para cualquier comprensión de *El capital* de Marx, especialmente de su dialéctica.

“El carácter fetichista de la mercancía” contenía la muy original dialéctica de Marx, la cual, si bien tenía sus raíces —como toda dialéctica— en la dialéctica hegeliana, tiene a un sujeto revolucionario vivo, concreto: el proletariado. Ésta no es “una conclusión política” impuesta a la economía. Más bien, es el “capital variable” en su forma viva de trabajador asalariado el que, *en el punto de la producción*, está tan furioso por el intento de ser transformado en “un apéndice” de la máquina, que se rebela —desde las huelgas a las revoluciones totales— para arrancar de raíz la vieja sociedad y crear relaciones totalmente nuevas, totalmente humanas, como seres humanos *libremente* asociados. Mandel, sin embargo, como vimos, no sólo no hace mención alguna de la sección sobre el carácter fetichista de la mercancía,<sup>22</sup>

<sup>20</sup> [Se refiere a los capítulos de 5 a 8 de *Marxismo y libertad...*, tal como fueron reproducidos en el folleto *Marx's "Capital" and Today's Global Crisis (N. del E.)*].

<sup>21</sup> Véase Jean-Paul Sartre, *Search for a Method* (New York, Alfred A. Knopf, 1965) y *Critique de la Raison Dialectique* (Paris, Librairie Gallimard, 1960). Véase también mi crítica “Jean-Paul Sartre: el extraño que se acerca a mirar”, capítulo 6 de *Filosofía y revolución [Trilogía]*, 611-633].

<sup>22</sup> No es ningún accidente el que la referencia de Mandel —de media oración de largo (p. 74)— a la existencia de la sección sobre “El carácter fetichista de la mercancía” aparezca en la que podría ser llamada la “sección de ventas” de su introducción, “Marx's Theory of Money”.

sino que pervierte todo el concepto de libertad al reducir a los “seres humanos *libremente* asociados” a sólo “una sociedad de productores asociados”. Y tan orgulloso está él de su interpretación que esta frase se convierte, literalmente, en la última palabra de toda su introducción (p. 86).

Marx, por el otro lado, después de haberle dedicado toda una vida a completar el volumen I de *El capital* en 1867, no se sintió satisfecho con su concretización del “carácter fetichista” de la *forma-mercancía*. Fue sólo después de la Comuna de París, cuando Marx estaba preparando la edición francesa de *El capital* de 1872-1875, que él reelaboró esa sección una vez más y llamó la atención sobre ella y sobre otros cambios al pedirles a todos que leyeran esa edición, ya que “posee un valor científico independiente del original y deben consultarla incluso los lectores familiarizados con la lengua alemana” [*El capital* I, 22].

En cuanto a Lenin, le tomó nada menos que el estallido de la Primera Guerra Mundial y el colapso de la Segunda Internacional, *así como* su propia reexaminación de la *Ciencia de la lógica* de Hegel en ese periodo cataclísmico, para que escribiera:

Es completamente imposible entender *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendía a Marx!!<sup>23</sup>

Evidentemente, Mandel piensa que ha superado a Lenin cuando, al explicar el método dialéctico, apunta al hecho de que el método dialéctico de Marx ayuda a “penetrar nuevas capas de misterio” no sólo al contrastar la apariencia con la esencia, sino al mostrar “por qué una ‘esencia’ dada aparece en determinadas formas concretas y no en otras” (p. 20). Qué mal que esto haya hecho pensar a Mandel que él ha penetrado ese misterio no al apearse a la *especificidad de la forma-mercancía*, sino al precipitarse hacia las “ventas”, a las que él añade “la historia real”. Lo que no menciona es que la *historia real* de ese primer capítulo, así como de la dialéctica, es exactamente lo que Stalin ordenó suprimir de la “enseñanza” de *El capital* en 1943.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> V.I. Lenin, *Obras completas*, tomo XLII, 172.

<sup>24</sup> Esto fue por primera vez revelado en un artículo en *Pod Znamenem Marksizma* (*Bajo la Bandera del Marxismo*), núms. 7-8, 1943. Sin embargo, la revista no llegó a este país [Estados Unidos] hasta 1944, cuando yo traduje [el artículo] al inglés y fue publicado en la *American Economic Review*, Vol. 34, No. 3, 1944, con el título “Teaching of Economics



Por el contrario, Mandel pasa por alto tanto el hecho *como el porqué* de este mandato “académico” de Stalin en el medio del holocausto, y en cambio alaba como un “renacimiento del verdadero marxismo” la codificación de esa mismísima alteración a la ley del valor en el *Manual de economía política* de 1954. Los rusos trabajaron arduamente diez años antes de que pudieran hacer como si ésa hubiera sido siempre la interpretación de la economía de Marx. Mandel parte de allí.

Esto no se debe a que Mandel sea más brillante. Los rusos tienen 20 años trabajando en ese campo. Pero los comunistas capitalistas de Estado *tenían* que admitir, primero —por órdenes directas de Stalin— que estaban modificando “la enseñanza” de la economía política de Marx. Luego *tenían* que asegurarse de que los textos previos a 1943 hicieran un “acto de desaparición”, de modo que, de allí en adelante, comenzaran a escribir sin más acerca de la interpretación “ortodoxa” de la ley del valor. Sobre todo, tenían que resolver las consecuencias de romper con la estructura de *El capital*, la cual revela no sólo la naturaleza explotadora sino también la perversidad del capitalismo: la máquina es el amo del ser humano, lo cual genera la apariencia de fetiche de las mercancías y presenta las relaciones entre seres humanos como si fueran un mero intercambio de cosas.

Entonces, y sólo entonces, pudieron los teóricos rusos —estalinizados o “desestalinizados”— escribir como si la increíble modificación de 1943 fuera “marxismo”. No es que el erudito Mandel no haya “leído” las controversias. Más bien, la pérdida de memoria fue planeada con el propósito de presentar un “verdadero renacimiento”: “Después de la muerte de Stalin, y especialmente después de que los efectos de las reformas de Jrushchov habían cesado, el pensamiento económico soviético experimentó un verdadero renacimiento”.<sup>25</sup>

---

in the Soviet Union”. Véase también Will Lissner [“Soviet Economics Stir Debate Here”] en el *New York Times*, October 1, 1944. [Lissner también se ocupó del asunto en “No Change is Seen in Soviet Economy”, in *New York Times*, July 29, 1945 (N. del E.)]. La controversia en este país en torno al increíble trastocamiento de la enseñanza de Marx continuó en las páginas de la *American Economic Review* por todo un año. Véase especialmente “New Trends in Russian Economic Thinking” de Paul Baran, de diciembre de 1944. Mi refutación “Revision or Reaffirmation of Marxism”, in *American Economic Review*, Vol. 35, No. 4, apareció en septiembre de 1945. [Todos los documentos de esta controversia están incluidos en *The Raya Dunayevskaya Collection*. Para los artículos tal como aparecieron en la *American Economic Review*, veáanse pp. 8962-8981. El artículo de Dunayevskaya en la *American Economic Review* de septiembre de 1944 que acompañaba a su traducción, “A New Revision of Marxian Economics” fue el que inició el debate. Está incluido en el capítulo 9 de *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution... (N. del E.)*].

<sup>25</sup> Ernest Mandel, *Marxist Economic Theory* (New York, Monthly Review Press, 1970), p. 726.



La “historia real” de Mandel resulta ser un completo revoltijo —“presuposiciones” más la confusión entre trabajo muerto y trabajo vivo—: “La producción de mercancías como característica esencial y dominante de la vida económica *presupone* al capitalismo, es decir, una sociedad en la que la fuerza de trabajo y los instrumentos de trabajo mismos se han convertido en mercancías” (p. 21, cursivas mías). Voltar tanto de cabeza a Marx que “los instrumentos de trabajo” aparecen al mismo nivel que la *diferencia específica* del capitalismo —la fuerza de trabajo como mercancía—, no puede conducir a Mandel sino a la separación culminante entre lógica e historia: “En ese sentido, es verdad que el análisis del volumen I de *El capital* es lógico (basado en la lógica dialéctica) y no histórico” (p. 21).

Ahora bien, Marx dejó *metodológicamente* los orígenes reales del capitalismo para el final del volumen, de modo que su *tendencia* —su *ley* de movimiento, y no como Mandel quisiera, sus leyes de movimiento— no se convirtiera en algo que nos distrajera de lo que es el resultado del capitalismo productor de mercancías en sentido estricto, sin importar cómo fue obtenido “el primer dólar”, por decirlo así. Así como tratar de sacar el primer capítulo de su orden estructural (tal como Stalin se sintió obligado a hacerlo en 1943 *mientras se preparaba para asegurarse de que los trabajadores en la Rusia de la segunda posguerra trabajaran más y más duro*) era una total violación a la estructura dialéctica de *El capital* de Marx, de la misma manera lo es el que Mandel confunda la “historia real” del surgimiento del capitalismo en vez de presentarla dialécticamente. Marx la movió hacia el final *no* porque haya una división entre historia y dialéctica, sino porque la dialéctica contiene a ambas y, *por tanto*, el discernimiento de la ley de movimiento de la producción capitalista —producción de mercancías en sentido estricto— puede ser comprendida de mejor manera cuando uno se limita a la producción capitalista y sólo a la producción capitalista.

Marx nunca se cansó de repetir que su contribución original era la división en la categoría de “trabajo”: trabajo abstracto y concreto; trabajo como actividad y fuerza de trabajo como mercancía; trabajo no sólo como la fuente de todo valor, lo cual incluye el plusvalor, sino como el sujeto que habría de arrancar esto de raíz. Tan “centrado en un solo propósito” era el teórico revolucionario que era Marx en todos sus numerosos y fundamentales descubrimientos que, a pesar de que le había dedicado unas 850 páginas (son más de mil en la edición de Pelican, la cual incluye el famoso y hasta entonces no publicado “Capítulo 6”, tomado de los archivos) a esa cuestión en el volumen I, apenas inicia el volumen II cuando repite: “Lo característico no es que se pueda comprar la mercancía fuerza de trabajo, sino que la fuerza de trabajo aparezca como mercancía” [*El capital* II, 36].

Mandel, sin embargo, está convencido de que —una vez que ha “explicado” lo que él llama “la dimensión histórica”<sup>26</sup> (p. 16) como algo opuesto a lo eterno; que ha contrastado la apariencia a la esencia, en donde sin embargo la apariencia es significativa; y que ha separado luego lo lógico de lo histórico, en donde no obstante “el análisis lógico sí refleja después de todo algunas tendencias fundamentales del desarrollo histórico” (p. 22)—; está convencido, decíamos, de que de ese modo le ha sido fiel a Marx, en oposición a aquéllos “desde Bernstein a Popper” que han llamado a la “eliminación del andamiaje dialéctico” por ser “místico”. Mandel se sumerge, por lo tanto, en “El plan de *El capital*” como si éste fuera sólo una cuestión de fechas y páginas, en lugar de la reestructuración real de *El capital* sobre la base de lo que sí surgía no sólo históricamente, sino *desde abajo*.

Lo que Marx hizo, al reestructurar *El capital*, estaba basado en esas luchas desde abajo: la lucha de los trabajadores por una jornada de ocho horas y la guerra civil en Francia, en la que los comuneros de París habían “asaltado el cielo”.<sup>27</sup> No había plan estatal, propiedad estatal o partido. El mayor logro de la Comuna de París, concluyó Marx, era “*su propia existencia, su labor*” (cursivas mías) [*La guerra civil en Francia*].

¿Pero qué es lo que Mandel elige para ilustrar lo que es una mercancía? He aquí su definición: “Si una libra de opio, una caja de balas *dum-dum* o un retrato de Hitler encuentran compradores en el mercado, el trabajo que se ha empleado en su producción es trabajo socialmente necesario” (pp. 43-44). Nada podría ser un opuesto absoluto más total a lo que Marx analizó en el *tiempo* de trabajo socialmente necesario, el cual, en el caso del capitalismo, es “trabajo muerto que domina al trabajo vivo” y, en el caso del socialismo, es el “lugar para el autodesarrollo humano”.<sup>28</sup>

Mandel se olvida de todo esto. En lugar de ello, escribe sobre “el descubrimiento clave de Marx: su teoría del plusvalor” (p. 46), como si esto también implicara principalmente al mercado, las ventas, el dinero: toda la esfera

<sup>26</sup> “El principio histórico” es exactamente lo que los rusos emplearon como razón para suprimir el capítulo 1 de *El capital*. Como escribí en mi comentario entonces (1944): “Las ideas y la metodología del artículo no son accidentales. Éstas son la [...] metodología de una ‘intelligentsia’ preocupada por la obtención de ‘productos excedentes’. Lo que es importante es que este separarse de la ‘antigua enseñanza de la economía política’ refleja de hecho la realidad económica. La Unión Soviética ha entrado al periodo de la ‘economía aplicada’. En lugar de teoría, el artículo presenta una fórmula administrativa para obtener costos mínimos y producción máxima. Ésta es la constitución de la economía de posguerra de Rusia” [De “A New Revision of Marxian Economics”. Véase el capítulo 9 de *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution* (N. del E.)].

<sup>27</sup> [Citado de la carta de Marx a Ludwig Kugelmann del 12 de abril de 1871 (N. del E.)].

<sup>28</sup> [Véase MECW 33, p. 493; véase también MECW 20, p. 142; MECW 32, p. 390; *Grundrisse*, p. 708 (N. del E.)].

de la distribución, sobre la cual Marx decía que nos cegaría no sólo a la primacía de las relaciones de producción, sino que nos haría, de hecho, caer presos ante el carácter fetichista de las mercancías, el cual sólo puede ser removido por seres humanos libremente —y sólo libremente— asociados.

Marx, no obstante, estaba tan determinado a poner el énfasis en la libertad que les advirtió a los comuneros de París que, a menos que el control esté totalmente en sus manos, incluso el trabajo cooperativo se puede convertir en “una impostura y un engaño” [*La guerra civil en Francia*]. Él volvió al tema en el volumen II de *El capital*:

[...] no se debe incurrir en el procedimiento de Proudhon, imitado de la economía burguesa, y enfocar la cuestión como si una sociedad de modo capitalista de producción, al ser considerada *en bloc*, como totalidad, hubiera de perder su carácter histórico-económico específico. Por el contrario. Tenemos que habérmolas entonces con el capitalista colectivo [*El capital* II, 529].

Las crisis globales de hoy requirieron de Mandel lo que no es obvio en su introducción a *El capital* de Marx, pero que de hecho subyace a su total *concepción errónea*, y éste es el concepto de un equilibrio existente (¡y en nuestra era llena de crisis, además!) Así, cuando llega a las “causas más profundas” en su análisis de “Un titubeante, irregular, repunte inflacionario”, él menciona lo que de hecho caracteriza a todos sus libros y artículos, y esto es la “teoría de las ondas largas” de Kondratiev.

El hecho de que el editor de esta nueva edición de *El capital* de Marx —la *New Left Review*— pueda, en dos números consecutivos de su revista, tanto alabar *El capitalismo tardío* de Mandel como captar el revisionismo<sup>29</sup> inherente en la adhesión de Mandel a la “teoría de las ondas largas” de Kondratiev; este hecho, decíamos, muestra la confusión prevaleciente en todos los teóricos marxistas de hoy que tratan de mantenerse lejos de la teoría del capitalismo de Estado, dejando que toda su “novedad” consista en la abstracción temporal del “capitalismo tardío” (para no mencionar a académicos al estilo de Daniel Bell, quienes lo llaman “post-industrial”). Como si la transformación en opuesto de la Rusia de Lenin a la Rusia de Stalin fuera sólo un “desvío histórico” *pasajero*, de cuyo “oscuro interludio” se “comenzó lentamente a salir en la década de 1950” (p. 85), Mandel muestra

<sup>29</sup> *New Left Review*, No. 99, September-October, 1976, “The Theory of Long Waves: Kondratiev, Trostky, Mandel”, de Richard B. Day: “Ninguna argucia puede superar el hecho elemental de que, desde la perspectiva de Trotsky, las ondas largas —o ciclos largos— eran incompatibles con una periodización marxista de la historia del capitalismo”.

más aún cuán “*al corriente*” está al referirse no sólo a *La revolución de los gerentes* de James Burnham de principios de la década de 1940, sino también a la “tecnestructura” de John Kenneth Galbraith en *El nuevo Estado industrial* de la década de 1960 (p. 81), por no mencionar el concepto de “economía mixta” de Paul Samuelson; es decir, se refiere a todas las tesis excepto al problema real que destruyó al trotskismo antes de la Segunda Guerra Mundial, y que causó estragos en el estalinismo en el periodo de la segunda posguerra y que continúa hasta hoy en Europa Oriental.

Lo que de hecho dividió al trotskismo y está en juego en este mismísimo momento —ya sea que miremos a la crisis global de “Occidente” o al mundo entero y a su “reestructuración”, especialmente al diálogo entre Norte y Sur— es la cuestión de la naturaleza de clase de Rusia.<sup>30</sup> A fin de abordar la cuestión seriamente, no debemos detenernos ni en frases periodísticas ni el descubrimiento tardío hecho por Mao Tse-Tung, *después* de que rompió con la Rusia “desestalinizada” y comenzó por primera vez a designar a Rusia como “capitalista de Estado”. No, debemos empezar por el principio, cuando Marx proyectó por primera vez —en la fundamental, famosa e irreversible edición francesa de 1872-1875— la idea de que la ley de la concentración y centralización del capital alcanzaría su punto máximo cuando “el capital social global se unificara en las manos ya sea de un capitalista singular, ya sea de una sociedad capitalista única” [*El capital* I, 780 (n. b)].

Ahora bien, a pesar de que Mandel hace menos aún respecto a esta adición a *El capital* que lo que había hecho con el fetichismo —al cual se refirió en una sola frase—, el hecho es que esto no es de ninguna manera lo que Marx dijo sobre el desarrollo último de la concentración y centralización del capital. Tampoco es sólo que su más cercano colaborador, Frederick Engels —quien editó los volúmenes II y III de *El capital*— haya añadido algunas afirmaciones sobre la predicción de Marx en torno al monopolio. Las adi-

<sup>30</sup> No es que Mandel no conozca la naturaleza de clase de Rusia, la cual fue designada como capitalismo de Estado. Ernest Mandel resulta haber sido la persona que debatió contra mí en 1947 cuando presenté la teoría del capitalismo de Estado, la cual fui yo la primera en desarrollar a partir de fuentes rusas directas sobre la base de los primeros tres planes quinquenales, cuando los rusos aún estaban negando el funcionamiento de la ley del valor en su “país socialista” (véase “Analysis of the Russian Economy”, in *New International*, December, 1942; January, 1943; February, 1943; December, 1946, and January, 1947. Después de la Segunda Guerra Mundial, analicé el cuarto plan quinquenal: “New Developments in Stalin’s Russia”, in *Labor Action*, October, 1946). Luego de esa conferencia de la Cuarta Internacional, la revista teórica francesa trotskista —de la cual Mandel era uno de los editores— publicó mi artículo sobre la controversia de Eugen Varga (véase *Quatrieme Internationale*, January-February, 1948). [La serie de artículos de Dunayevskaya, “New Developments in Stalin’s Russia” está incluida en la RDC, pp. 448-453. Para los escritos de Dunayevskaya sobre la controversia de Varga, véase “The Case of Eugene Varga”, en RDC, pp. 12456-12462 (N. del E.).]

ciones a la edición francesa de 1872-1875 fueron, en cambio, seguidas por el *Anti-Dühring*, obra en la que Marx colaboró con Engels. Ahí se dice:

Cuanto más fuerzas productivas asume en propio [el Estado], tanto más se hace capitalista total, y tantos más ciudadanos explota [...] La propiedad estatal de las fuerzas productivas no es la solución del conflicto [...] [*Anti-Dühring*].

Lejos de que la “propiedad” determine por sí sola las relaciones de clase, Marx, desde su primera ruptura con la sociedad burguesa en 1843 —pasando por su liderazgo en la (Primera) Asociación Internacional de Trabajadores en 1864, hasta su muerte en 1883— nunca dejó de decir que “el trabajo muerto que domina al trabajo vivo” era *lo* determinante del capitalismo.

Como siempre, sin embargo, es sólo cuando una crisis objetiva concreta hace de la filosofía una cuestión de urgencia específica, que la teoría se vuelve “práctica”. Fue sólo cuando la Segunda Internacional colapsó junto con el capitalismo competitivo privado, que Lenin vio la transformación dialéctica en su opuesto, la contrarrevolución *al interior* de la revolución. La vio en el estado de los trabajadores mismos. Le preocupó su liderazgo *revolucionario*: su principal “teórico”, Nikolái Bujarin, y su materialismo mecánico. Lenin temió de pronto que su co-líder no fuera “enteramente marxista”, ya que no había “comprendido por completo la dialéctica”<sup>31</sup> [*Carta al Congreso*].

No era una cuestión de la palabra “capitalismo de Estado”. Bujarin había usado dicha expresión. También León Trotsky, quien en 1919, en el *Primer Manifiesto de la Tercera Internacional*, escribió:

La estatización de la vida económica, contra la cual el capitalismo liberal tanto protestaba, ya es un hecho consumado. No hay escapatoria; es imposible volver no sólo a la libre competencia, sino también a la dominación de los trust [...] La única cuestión planteada hoy es: ¿quién organizará la producción estatizada, el Estado imperialista o el Estado del proletariado victorioso? [A.A.V.V., *Tesis, manifiestos y resoluciones*, 52].

Ahora bien, es cierto que Trotsky reconoció esto sólo teóricamente y, de hecho, no aceptó al capitalismo de Estado como designación para la Rusia estalinista, a pesar de que había luchado contra el estalinismo y sostenía que

<sup>31</sup> [Véase la discusión de Dunayevskaya sobre el testamento de Lenin en *Marxismo y libertad*, cap. 12, “¿Qué sucede después?” (*N. del E.*)].

[...] “La revolución [había sido] traicionada”.<sup>32</sup> No es cierto que Lenin no vio tanto el capitalismo de Estado como su opuesto absoluto: el sujeto revolucionario, auto-determinante; el proletariado que era el todo, sin el cual no habría sociedad nueva. Ésta es la razón por la que su *Testamento* fue casi tan intransigente contra la “mentalidad administrativa” (Trotsky y Bujarin) que contra aquél cuya destitución había exigido: Stalin.

En cualquier caso, una vez que acabó la Segunda Guerra Mundial, y que el capitalismo también había aprendido “a planear” y “a nacionalizar”, Varga no vio signos de que una crisis económica general pudiera venir antes de una década a partir de ese momento, inmediatamente después de lo cual Stalin hizo que todo el Instituto de Economía Mundial se pusiera en su contra. Varga fue obligado a rechazar su opinión escrita sobre la economía de posguerra como una nueva etapa de la economía mundial. María Natavnova Smit se quedó sola defendiendo la postura de que la nueva etapa de la economía mundial era el “capitalismo de Estado”, así como citando a Lenin, quien había visto su primera aparición en la Primera Guerra Mundial:

Durante la guerra, el capitalismo mundial dio un paso hacia adelante no sólo hacia la concentración en general, sino también hacia el capitalismo de Estado en un grado aún mayor que hasta entonces.<sup>33</sup>

Tal como Stalin ocultó la primera comprensión que tuviera Lenin de los elementos del capitalismo de Estado, de la misma manera los epígonos trotskistas evadieron toda la cuestión teórica del capitalismo de Estado en Rusia, la cual había llevado a divisiones tan profundas en la Cuarta Internacional que ahora Mandel (no sólo en sus escritos periodísticos sino en su nuevo libro, *El capitalismo tardío*) ¡ha “rehabilitado” a Kondratiev y a su análisis del equilibrio de largo plazo!

En la Rusia estalinista, con sus leyes draconianas en contra de los trabajadores y sus campos deshumanizados de trabajo forzado, la alteración de 1943 a la ley del valor fue seguida por la alteración de Andréi Zhdánov a la filosofía en 1947, en la cual se inventó nada menos que “una nueva ley dialéctica” —“la crítica y la autocrítica”—, en lugar de la objetividad de la contradicción de la lucha de clases y la “negación de la negación”, es decir, de la revolución proletaria. La Rusia desestalinizada no hizo nada para revertir esta alteración al por mayor del materialismo histórico-dialéctico de Marx.

<sup>32</sup> [Esta frase se refiere al libro de León Trotsky: *La revolución traicionada* (N. del E.).]

<sup>33</sup> Lenin, *Obras reunidas*, 38:300 (edición en ruso). El reporte estenográfico de este debate fue publicado en inglés por Public Affairs Press, Washington, D.C., en 1948.

El que Mandel traiga ahora a colación “la historia” es indistinguible de la pretensión del estalinismo de que la forma-mercancía y la ley del valor han existido antes del capitalismo y existirán después, y que no son “sólo” capitalistas. Es triste, de hecho, tener que apuntar que también el trotskismo —a pesar de que Trotsky había siempre combatido al estalinismo, sin ensuciar así ningún concepto del socialismo— libra hoy sus batallas políticas tan lejos de su economía y su filosofía que su líder principal, Mandel, puede de hecho alabar las alteraciones rusas de posguerra como el “verdadero renacimiento” del marxismo.

El resultado es una transgresión tanto de la teoría como de la práctica de Marx, no sólo “en general”, sino tal como afecta la visión de las crisis globales actuales, no sólo en la cuestión del análisis de un conjunto cualquiera de crisis. El problema va mucho más allá de cualquier “reajuste al balance económico del mundo”, realizado al experimentar con los más nuevos trucos sobre los países burgueses y en desarrollo, tal como “indexar” los precios de las materias primas.

El punto es que, incluso si uno no quiere aceptar nuestro análisis del capitalismo de Estado como *la* contradicción total, el antagonismo absoluto en el cual está contenido nada menos que la revolución y *la* *contrarrevolución*, uno tendría que admitir que la totalidad de las contradicciones exige una perspectiva filosófica total. La dialéctica de hoy no es sólo filosofía, sino la dialéctica de la liberación, de la auto-emancipación a cargo de todas las fuerzas de la revolución: el proletariado, los afroamericanos, las mujeres, la juventud. El principio y el fin de todo gira alrededor del trabajo. He allí el genio de Marx, quien, a pesar de haber escrito durante una “era de la libre empresa, la propiedad privada y la competencia capitalista”, vio que, en lugar de que el plan *versus* el caos del mercado fueran opuestos absolutos, el caos del mercado era de hecho la expresión del plan despótico y jerárquico del capital *en el punto de la producción*. El “materialismo” sin dialéctica es “idealismo”, el idealismo *burgués* de la era capitalista de Estado. Como apunté en mi crítica a *Marxist Economic Theory* de Mandel:

No es una sorpresa que los críticos burgueses estuvieran tan complacidos con la visión de Mandel de que los mecanismos del mercado actúan como “estabilizadores”. Mandel quería sintetizar las teorías de la crisis sobre la desproporción entre sobreproducción y subconsumo con la teoría de Marx, la cual está estrictamente vinculada a la ley del valor y el plusvalor. Pero como Marx dijo de Proudhon, “Pretende ser la síntesis y no es más que un error compuesto”.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Karl Marx, *Miseria de la filosofía*.

BLANCA



## Capítulo 7

### Carta a Herbert Marcuse sobre la automatización

El 8 de agosto de 1960, Herbert Marcuse le escribió a Dunayevskaya solicitándole ayuda en su trabajo sobre un libro que fue publicado como *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (1964). Dunayevskaya vinculó la automatización, el capitalismo de Estado, la subjetividad de los trabajadores y la dialéctica en su respuesta a esta solicitud de Marcuse:

Uno de mis problemas será la transformación de la clase trabajadora debida al impacto de la racionalización, la automatización y, particularmente, de un estándar de vida más alto. Estoy seguro que sabrás lo que quiero decir cuando me refiero a la discusión entre los sociólogos franceses en *Arguments*, y especialmente a los artículos de Serge Mallet. Es cuestión de un cambio, es decir, de una actitud más positiva del trabajador no sólo hacia el sistema en su totalidad sino incluso hacia la organización del trabajo en las fábricas más altamente modernizadas. El estudio de campo de Mallet sobre los trabajadores franceses en la sucursal de Caltex en Francia señala claramente el aumento de una actitud altamente cooperativa y de un interés personal en la compañía.

Ahora bien, lo que me gustaría pedirte es, primero, tu propia evaluación reflexiva en lo que concierne a la situación en este país, y segundo —si no es mucho pedir—, referencias a la bibliografía en Estados Unidos sobre este problema, a favor y en contra. Sé que tu propia valoración va en contra de la tesis de una conjunción reconciliadora entre trabajador y fábrica, pero me gustaría saber también si hay algún argumento razonable desde la otra postura.

16 de agosto de 1960

Querido HM:

[...] Tu carta del día 8 llegó en un buen momento, ya que el número especial de *News & Letters* —el cual será publicado como un folleto especial, *Workers Battle Automation*<sup>1</sup> [*Los trabajadores luchan contra la automati-*

<sup>1</sup> [*Workers Battle Automation* de Charles Denby *et al.* (Detroit, News and Letters, 1960), está incluido en RDC, pp. 2843-2905 (*N. del E.*)].

zación]— ha justo salido de la imprenta y debe de tener valor para ti porque verás a los trabajadores hablando por sí mismos sobre las condiciones de trabajo y el supuesto alto estándar de vida. Sé, por la última vez que hablé contigo, que consideras que estas opiniones son producto de mi influencia. Si bien es cierto que Charles Denby y algunos (de ninguna manera todos) de los escritores de este folleto son humanistas marxistas, estarías cometiendo un grave error si consideraras sus opiniones tan excepcionales que no representarían al proletariado estadounidense. Ellos representan a un sector muy importante de los trabajadores estadounidenses en todas las industrias fundamentales —automotriz, del acero, del carbón—, y las condiciones que describen es lo que experimentan en la línea de producción, no lo que algunos sociólogos ven en un “estudio de campo”. Yo quisiera llamar tu atención también —o por mejor decir, especialmente— sobre la p. 6, “Which Way Out” [“¿Cómo salir de esto?”], ya que, contrario a la actitud monolítica no sólo de comunistas sino de radicales que piensan que deben tener una “única voz” cuando hablan en público, los trabajadores discrepan aquí abiertamente. Angela Terrano —a quien puede que recuerdes que cito en *Marxismo y libertad*... porque ha planteado la pregunta sobre qué tipo de trabajo [debería realizar el ser humano] en el sentido verdaderamente marxista, y quien luego usó la expresión de que el trabajo debería ser totalmente diferente, “algo completamente nuevo, no sólo trabajar para tener dinero para comprar comida y cosas. Tendrá que estar completamente ligado a la vida misma” [*Trilogía*, 326]— rechaza aquí a la automatización completamente, mientras que el editor [del folleto] insiste en que si los trabajadores administraran la fábrica, ésta no sería una casa del horror, y se mueve en la línea más tradicional del control de la producción por parte de los trabajadores, una jornada laboral más corta, etcétera.

En segundo lugar, resulta que conozco a un ingeniero de Caltex que dice cosas muy diferentes a Serge Mallet. Le pedí que añadiera un párrafo especial sobre la pregunta que haces, pero su estudio sobre “Petróleo y trabajo” publicado en la revista *Fourth International* en 1948<sup>2</sup> fue bastante amplio, y como dudo que lo tengas, te lo adjunto también. (Pero cuando lo hayas terminado, por favor devuélvemelo cuando te sea posible.) Al mismo tiempo, no estoy segura de que tengas mi artículo en *Arguments* sobre “El capitalismo de Estado y la burocracia”,<sup>3</sup> el cual se ocupa de algunos de los sociólogos

<sup>2</sup> [“Oil and Labor”, de John Fredericks (John Dwyer), *Fourth International*, May, 1948, August, 1948, and September, 1948, está incluido en RDC, pp. 1297-1310 (*N. del E.*)].

<sup>3</sup> [“Bureaucratie et capitalisme d’etat”, de Raya Dunayevskaya, in *Arguments*, No. 17, Paris, 1960, está incluido en RDC, pp. 2746-2749

que sin duda tienes en mente, como C. Wright Mills —quien se expresa en un nivel algo más elevado que el insustancial “hombre de organización”—, a la vez que contrasta esto con un análisis capitalista de Estado de los tiempos en que vivimos. Ya que fue simultáneamente publicado también en inglés, te adjunto el *Socialist Leader* del 2 de enero de 1960,<sup>4</sup> en el cual aparece. También voy a tratar de localizar el artículo de “Two Worlds” de principios de año que se ocupó de la economía estadounidense en los años de la posguerra, tal como fue de recesión en recesión.<sup>5</sup>

Ahora bien, la bibliografía en Estados Unidos sobre el tema: hace mucho que dejé de ponerles atención a los sociólogos que han caído más bien en la corriente de la “psicología social” que los trabajadores en la fábrica correctamente llaman “loquería” [*head shrinking*], así que mi lista no puede ser exhaustiva, pero puedo darte las referencias principales. Ya que la lucha de clases nunca fue aceptada en la sociología estadounidense como marco para el análisis, tu referencia a aquellos que hablan de la supuesta actitud cooperativa del trabajador con la gerencia —e incluso de la (j)“organización del trabajo”(!)— debe estar considerando a exradicales y cuasi radicales cuya reciente exaltación a las virtudes del capitalismo está de cierta forma resumida en la persona de Daniel Bell y sus descuadrados artículos llamados libro, *El fin de la ideología*, con lo cual quiere decir, por supuesto, el fin de la lucha de clases. Ciertamente, *estos sociólogos* han dejado de luchar ahora que su filisteísmo no puede adoptar, no digamos ya la apariencia de los europeos occidentales que quieren acabar con la lucha de clases (no sólo la “nueva izquierda” francesa, sino incluso la británica), sino ni siquiera de la más burda apología de la “cultura” del Departamento de Estado. (Ahora bien, ¿no es éste un mejor eufemismo que hablar de “la línea”?)

Quizás el más sólido de ellos es Seymour Martin Lipset. Su obra *El hombre político: las bases sociales de la política* está dominada por su intento de “documentar” la disminución de la lucha de clases: los cambios en el capitalismo tardío debidos a la legislación de la asistencia social, la redistribución de la carga tributaria, sindicatos poderosos y las políticas de “pleno empleo”. La tesis de Lipset es que

[...] los problemas políticos fundamentales de la revolución industrial han sido resueltos; los trabajadores han adquirido la ciudadanía industrial y polí-

<sup>4</sup> [“State Capitalism and the Bureaucrats”, de Raya Dunayevskaya, in *Socialist Leader*, January 2, 1960, está incluido en RDC, pp. 9488-9493 (*N. del E.*)].

<sup>5</sup> “Stagnation of U.S. Economy”, de Raya Dunayevskaya, in *News & Letters*, January, 1960.

tica; los conservadores han aceptado el Estado benefactor, y la izquierda democrática ha reconocido que un aumento del poder total del Estado trae consigo más peligros a la libertad que solución a los problemas económicos.

(Incluso aquí el estadounidense es muy distinto a los franceses, quienes, cuando se adhieren a la idea de la reducción de la lucha de clases, van por el Plan con “P” mayúscula, mientras que el estadounidense sigue siendo “el libre empresario”, a pesar de que el propio Departamento de Estado, cuando se trata de una cuestión de *exportar* la ideología, habla del “capitalismo del pueblo”.)

Un libro que recientemente ha recibido mucha atención —tanto porque es nuevo como porque sintetiza de cierta forma, en un claro lenguaje periodístico, algo así como medio siglo de sociología— es *The Eclipse of Community* del sociólogo de la Universidad de Princeton, Maurice R. Stein. Hay todo tipo de proclamaciones sobre “el fin del hombre industrial” (Peter Drucker),<sup>6</sup> el fin del hombre político, sobre los *Aspectos políticos de la sociedad de masas* de William Kornhauser. Ahora bien, nadie afirma que el fin de este hombre político, económico e industrial —incluso cuando su pensamiento ha sido también suplantado por el cerebro electrónico— esté feliz o satisfecho con su trabajo. En ese sentido, la ambivalencia puede ser vista de la manera más clara en *Work and Its Discontents*, de Daniel Bell, cuya pretensión es que la reducción de la lucha de clases se ha dado a pesar de todo, si bien no en la fábrica, al menos sí debido “al nuevo deseo por vivir con lujos”.<sup>7</sup> ¿Cuánto hemos escuchado sobre los nuevos televisores, la “movilidad laboral” y ese cambio de David Riesman —del “hombre solitario” al “individualismo repensado”—<sup>8</sup> sobre la necesidad de “aumentar la automatización en el trabajo, pero en nombre del placer y el consumo y no del trabajo mismo”? Al menos, Bell tiene una buena frase sobre que las descripciones que provienen de los así llamados proyectos “de relaciones humanas” no son “de sociología humana, sino de la sociología de las vacas”.

Si tomas a los economistas, también tendrás opciones para elegir, de modo que Louis M. Hacker pregona ahora “el triunfo del capitalismo”,<sup>9</sup> mientras que todos están avergonzados de un pasado como el de “el declinar del

<sup>6</sup> [Aparentemente, una referencia a *The Landmarks of Tomorrow* de Peter Drucker (New York, Harper and Brothers, 1959) (N. del E.).]

<sup>7</sup> [*The End of Ideology*, p. 254 (N. del E.).]

<sup>8</sup> [David Riesman escribió *The Lonely Crowd* (New Haven, Yale University Press, 1950) e *Individualism Reconsidered* (Glencoe, The Free Press, 1954) (N. del E.).]

<sup>9</sup> Louis M. Hacker, *The Triumph of American Capitalism: The Development of Forces in American History to the End of the Nineteenth Century* (New York, Simon and Schuster, 1940).

capitalismo estadounidense”,<sup>10</sup> el cual —como todos los así llamados libros marxistas, desde Lewis Corey hasta ese apologista estalinista que pasa por ser “la” autoridad en el marxismo, Paul Sweezy (incluso ese importante pero bastante desequilibrado —o como decimos más apropiadamente en hebreo, *tsidreit*— libro de Joseph Schumpeter, *Historia del análisis económico*, se refiere así a él)— es subconsumista; de modo que, ya sea que tomes el periodo de la década de 1930, cuando “todos” eran marxistas en un grado u otro y se llegaron a escribir algunos libros importantes, o que tomes el presente, cuando prácticamente las únicas obras en contra del capitalismo son producidas por los estalinistas, no hay en realidad un genuino análisis marxista de la economía estadounidense, ya sea histórica desde la perspectiva o sociológica o bien como obras económicas. Pero, al menos, uno obtiene cifras por parte de los economistas, y éstas muestran de hecho que en *La sociedad opulenta*<sup>11</sup> algunos son mucho más opulentos que otros. Por otro lado, las obras sociológicas —incluso antes del macartismo, ante el cual están subyugadas— eran estudios especializados sobre uno u otro aspecto, como la movilidad laboral (a cargo de los sociólogos Reinhardt Bendix y S.M. Lipset), o *Middletown* de los Lynd, o *Yankee City* de Lloyd Warner, o *The Ghetto* de Louis Wirth, o Florian Znaniecki sobre el campesinado polaco en Estados Unidos.<sup>12</sup> Incluso las disertaciones más generales, como *Caste and Class in Southern Town* de Dollard,<sup>13</sup> carecían de un panorama amplio de la sociedad estadounidense en su conjunto. Cuando, tanto los libros sensacionalistas antes de la Primera Guerra Mundial (la autobiografía<sup>14</sup> de Lincoln Steffens, si no la has leído, es una muestra de ello), como los estudios especializados de la década de 1930 y algunos en la Segunda Guerra Mundial, dejaron de aparecer, nos abocamos entonces a los más famosos estudios de Elton Mayo sobre el “Efecto Hawthorne” en *The Human Problems of an Industrial Civilization* (New York, MacMillan, 1933) [*Problemas humanos de una civilización industrial* (Buenos Aires, Galatea/Nueva

<sup>10</sup> Lewis Corey, *The Decline of American Capitalism* (New York, Covici Friede, 1934).

<sup>11</sup> John Kennet Galbraith, *The Affluent Society* (Boston, Houghton Mifflin, 1958).

<sup>12</sup> Reinhard Bendix, and Seymour Martin Lipset (eds.), *Class, Status and Power: A Reader in Social Stratification* (Glencoe, The Free Press, 1953); Robert S. Lynd, and Helen Merrell Lynd, *Middletown: A Study in Contemporary American Culture* (New York, Harcourt, Brace and Company, 1929); Lloyd W. Warner, and Paul S. Lunt, *Yankee City*, 5 Vols. (New Haven, Yale University Press, 1941-1959); Louis Wirth, *The Ghetto* (Chicago, University of Chicago Press, 1928); W.I. Thomas, and Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America: Monograph of an Immigrant Group*, 5 Vols. (Boston, Badger, 1918-1920).

<sup>13</sup> John Dollard, *Caste and Class in a Southern Town* (New York, Harper, 1937).

<sup>14</sup> Lincoln Steffens, *The Autobiography of Lincoln Steffens* (New York, The Literary Guild, 1931).

Visión, 1959)], los cuales habrían de reemplazar, supongo, a los análisis estadísticos sobre los aparceros, las filas de personas para recibir pan, etcétera.

Ahora todo se ha movido hacia la automatización. Además de los libros que enlisto en *Marxismo y libertad*, ahora existen *Automation and Technological Change*, audiencias ante el Comité Conjunto sobre el Informe Económico, 84th Congreso, Washington, D.C. [1955]; Howard B. Jacobson and Joseph S. Roucek (eds.), *Automation and Society* (New York, Philosophical Library, 1959); Charles R. Walker, *Toward the Automatic Factory: A Case Study of Men and Machines* (New Haven, Yale University Press, 1957), y Floyd C. Mann y L. Richard Hoffman, *Automation and the Worker: A Study of Social Change in Power Plants* (New York, Holt, 1960), el cual, a pesar de su título, no es lo que el obrero siente sino un estudio especializado en plantas de energía hecho por la Universidad de Michigan. Hay una buena bibliografía publicada en 1959, titulada *Economic and Social Implications of Automation: Abstracts of Recent Literature*, Michigan State University, East Lansing, 1958). Dudo que alguno de estos textos sea realmente en lo que quieras perder tu tiempo, pero es un hecho que la nueva (desde 1958) “Sociedad para la Historia de la Tecnología” [“The Society for the History of Technology”], con su revista *Technology and Culture* (Vol. I, No. 1, Winter, 1959), al menos no escribe con el complejo de culpa con el que lo hacen los sociólogos, y puede en consecuencia tanto ser algo más objetiva como sentirse libre del intento de identificar el fin de su ideología con el fin de la ideología de las “masas”. Al no preocuparse mucho por las masas (su sucursal lejos del centro de publicaciones aquí en la Wayne State University y su editor Melvin Kranzberg del Case Institute of Technology, Cleveland, son en realidad Chicago y el “humanismo cristiano” del sociólogo-tecnólogo John U. Nef), la publicación puede ponerle atención a su base tecnológica al tiempo que invade otros campos. Por ejemplo, definitivamente valdría la pena —si tu libro no está siendo llevado a la imprenta en este mismísimo momento— obtener el siguiente número de la revista, el cual promete estar enteramente dedicado a ese extenso estudio en cinco volúmenes, *A History of Technology*,<sup>15</sup> el cual está editado por Charles Singer y cuya serie de artículos que lo conforman, críticos o no, estará prologado por él.

Ahora bien, como ves, no podría darte el listado de la bibliografía en Estados Unidos sobre el tema sin darte también mis opiniones. Quiero sintetizar ahora mi evaluación reflexiva no sólo sobre los libros en torno a la sociedad estadounidense tal como la veo, lo cual difiere radicalmente de tus perspectivas. Si me lo permites, me gustaría decir que espero que al menos no

<sup>15</sup> Charles Joseph Singer (ed.), *A History of Technology* (Oxford, Clarendon Press, 1954).

hayas —en tu preocupación por la “transformación de la clase trabajadora”— caído en la trampa de ver al socialismo de Marx como si fuera sólo una filosofía de la distribución. No quiero insultarte ni ponerte en la categoría subconsumista, pero revolucionarios tan grandes como Rosa Luxemburgo estaban en ella, a pesar del hecho de que su libro *Reforma o revolución* estaba fundamentado precisamente en sacar a la cuestión de la lucha de clases de su reducción a una cuestión de “fortunas privadas”, para convertirla en una de relaciones de producción. Engels ciertamente escribió muchos libros sobre relaciones de producción y nunca estuvo siquiera consciente de haber incurrido en alguna desviación y, sin embargo, al no ser el dialéctico y humanista que Marx sí era, escribió folletos que estaban muy alejados de éste. Rudolf Hilferding había escrito su *Capital financiero* como una actualización a *El capital*; no obstante, el “capitalismo organizado” con su tendencia hacia la “estabilidad” redujo el socialismo a una cuestión de “tomar el control” sin reorganizarse totalmente, mucho menos por parte de las acciones espontáneas de los trabajadores. Por supuesto, podrás decir que es exactamente ahí donde Marx estaba “equivocado” y, por supuesto, tienes derecho no sólo a tu opinión sino a escribir para demostrarla durante muchos años, y yo puedo estar siendo muy injusta porque no tengo tu manuscrito a la mano (que sí espero que me lo envíes, de modo que mi opinión pueda ser concreta en vez de estar basada en suposiciones), pero justo tengo la sensación de que esta preocupación por el supuesto alto estándar de vida quita el énfasis de lo que tú mismo señalas en el prefacio a mi libro como “la unidad integral de la teoría marxista en su misma base: la filosofía humanista” [*Trilogía*, 28].

Por tanto, déjame recapitular algunas ideas fundamentales, a pesar de que todas son conocidas para ti. En primer lugar, sin duda recuerdas que en esa página de *Marxismo y libertad* [*Trilogía*, 167-168] donde hago una cita del volumen I de *El capital* [953] sobre la ley de acumulación, argumento en contra de la concepción en boga de que ahora que el trabajador es “más rico”, etc., apuntando a la afirmación de Marx de que “a medida que se acumula el capital, tiene que empeorar la situación del obrero, sea cual fuere —alta o baja— su remuneración” [*El capital* I, 805]. El que su situación ha empeorado se evidencia en las condiciones de trabajo de la automatización y en el desempleo que ésta ha producido. Los “cinturones de miseria” pueden parecer algo muy sin importancia para quienes no tienen que vivir en ellos, pero cuando en 1960, incluso alguien como Jack Kennedy (ahora que las campañas electorales están a la orden del día) tuvo que quedarse petrificado ante las condiciones en Virginia del Oeste, donde hay casos reales de madres que se entregan a la prostitución para tratar de salvarse de la inani-



ción, ¿no es acaso tiempo de que los exponentes de la idea del más alto estándar de vida se detengan un momento y examinen la situación de los cinco millones de desempleados, que con sus familias suman 13 millones? Y no son sólo los desempleados, ni siquiera el muy lento ritmo de crecimiento de la economía estadounidense de posguerra —el cual ha producido tres recesiones—, sino las así llamadas condiciones normales de la automatización. He visto chozas de mineros que tenían una letrina en lugar de un excusado, pero tenían un televisor que estaban pagando por mensualidades; sin embargo, esto no significaba conformismo o que hayan “escogido”, por lo tanto, “vivir con lujos”, sino sólo que una televisión podía ser instalada mientras que, antes de que la tubería pudiera serlo, se requeriría de mucho más que de un enganche de cinco dólares: uno tendría que abrir todo el suelo de esas chozas, incluyendo esos miserables remedos de camino que conducen hacia ellas en este país libre, constructor de caminos y tecnológicamente avanzado.

La respuesta de aquellos que parecen adoptar la postura opuesta es que: 1) los trabajadores nunca se han molestado siquiera en construir un partido obrero; 2) se “merecen” a los líderes laborales que tienen porque eligieron a los Reuther, los Meany, los Hoffa, y 3) no están “activos”, es decir, retransformando a la sociedad en este preciso momento. Las huelgas, las huelgas no autorizadas [*wildcats*] y la organización de su propio pensamiento parecen no contar de mucho. Por el momento aceptaré esta perspectiva no aceptable y me preguntaré si es algo más que el “aburguesamiento del proletariado británico” del que Marx y Engels tanto se lamentaban, o “la aristocracia obrera” que Lenin vio como la causa del origen del colapso de la Segunda Internacional.

Esto me lleva a la segunda perspectiva fundamental de Marx, a la cuestión de ir hacia los estratos *cada vez más profundos y más bajos* del proletariado para descubrir su esencia revolucionaria. Puede que recuerdes que en *Marxismo y libertad* [*Trilogía*, 232-233] traigo a colación el discurso de Marx del 20 de septiembre de 1871, después del colapso de la Comuna de París y de la huida cobarde —incluso antes del fin de la propia comuna— de los líderes de los sindicatos británicos (he visto ese discurso sólo en ruso, pero puede que esté disponible en alemán. No lo sé). Allí nuestro también que Lenin no hubo “descubierto” esto —que él llamaría entonces “*la quinta-esencia del marxismo*”— hasta que él mismo se vio confrontado no sólo por la traición de la Segunda Internacional *sino por el ultraizquierdismo de Bujarin*, quien por ello estaba listo para reprender duramente no sólo a los líderes de la Segunda Internacional, sino al propio proletariado. Es sobre el último párrafo de esa página [*Trilogía*, 233] —donde me ocupo en dos distintos niveles, lo real y lo ideal, de la aproximación que tuviera Lenin— sobre lo que quiero ahora llamar tu atención, si me lo permites.



Es verdad que la automatización y el capitalismo de Estado no son sólo cambios “cuantitativos” sino cualitativos de nuestra sociedad contemporánea, y que este hecho predominante afectaría también a *una parte* del proletariado. Pero una parte no es el todo. En realidad, el hecho de que tenga la apariencia de ser una sociedad opulenta no sólo entre el sector burgués sino entre las masas —los millones de empleados, de modo que los cinco millones de desempleados parecen “poco”— no muestra que esos desempleados están *predominantemente entre los trabajadores de la producción*. No nos referimos a los de los suburbios. Todo está concentrado en los núcleos industriales, entre un proletariado sindicalizado pero que hace huelgas no autorizadas, así como agravado por la *cuestión afro*, la cual de ninguna manera permanece pasiva, y entre una juventud que ha mostrado que no es rebelde sin causa, sino que tiene una. Yo sé que no aceptas mi visión de que están en busca de una filosofía total y que no se están preparando para ser desechados en el basurero de la historia. Pero es un hecho que no sólo entre el proletariado y los millones de personas que estaban en huelga justo cuando Jhruschov estaba de visita en el país y Eisenhower quería mostrarle la superioridad estadounidense en la industria, no una industria parada;<sup>16</sup> es un hecho, decía, que sólo en los pocos meses que la juventud afrouniversitaria comenzó a hacer plantones, toda la cuestión de que la libertad y la juventud “se habían puesto al nivel de los europeos occidentales” había pasado de ser una fase del futuro a una del presente.

Esto bastará por ahora hasta que vea de hecho tu libro en manuscrito y capte el desarrollo de tu pensamiento. Estaré muy feliz de escribir de nuevo entonces. Mientras tanto, mi trabajo —y todavía estoy batallando con la Idea Absoluta, a pesar de las presiones del activismo de las que tú estás libre— avanza lentamente, pero en verdad espero tener más tiempo después del Día del Trabajo [primer lunes de septiembre en Estados Unidos (*N. del T.*)] para concentrarme en el libro [...].

Con afecto,  
Raya.

<sup>16</sup> Una huelga de julio a noviembre de 1959 paró la industria del acero en Estados Unidos.

BLANCA

## Capítulo 8

### Los *Grundrisse* de Marx y la dialéctica en la vida y el pensamiento

La publicación en 1973 de la primera traducción al inglés de los *Grundrisse* de Marx —también llamados el “Primer borrador” de *El capital*— fue celebrada por Dunayevskaya debido a la forma en que mostraba la autodeterminación de la Idea. Las dos cartas presentadas aquí versan sobre la luz arrojada por los *Grundrisse* en torno a la ruptura de Marx con el concepto de “teoría”, su reestructuración de *El capital* y las relaciones entre la dialéctica en la vida y en la teoría. La segunda carta aborda estos temas, así como el método de Marx basado en la dialéctica hegeliana, por medio de una detallada crítica al prefacio escrito por su traductor, Martin Nicolaus. Las cartas están incluidas en *The Supplement to the Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 15099-15100 y 12435-12439.

24 de septiembre de 1978

A todos los maestros, estudiantes, lectores y no-lectores  
de *Marxismo y libertad*

Queridos colegas:

Quisiera llamar su atención sobre este párrafo de *Marxismo y libertad* [*Trilogía*, 134]:

Quien alaba la teoría y el genio pero no reconoce los *límites* de un trabajo teórico, deja de reconocer también *lo indispensable del teórico*.

A pesar de que las últimas cuatro palabras de la oración están en cursivas, éstas han recibido hasta ahora poca atención debido a que la otra palabra en cursivas, “*límites*”, tenía que ser puesta de relieve en esta sección sobre “La jornada laboral y la ruptura con el concepto de teoría”.

Sin embargo, tiene que ser puesto de relieve ahora, primero, que para entonces sólo contaba con una versión recortada<sup>1</sup> de los *Grundrisse*. De he-

<sup>1</sup> Descubrí los *Grundrisse* casi al mismo tiempo que Roman Rosdolsky lo hiciera en el periodo inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial. Probablemente ambos usamos el mismo ejemplar. En cualquier caso, yo le pedí a Grace [Lee Boggs] que los tradujera y ella

cho, comencé a poner el énfasis en ello tan pronto como pude hacer que me tradujeran los *Grundrisse* hacia el final de la década de 1960, punto en el cual estaba tan ansiosa por que todos los demás los leyeran, que puse como condición para preparar *Filosofía y revolución* que fueran publicados, momento en el cual iban a ser un “apéndice”. Se volvió innecesario insistir sobre ello ya que para entonces, en 1973, una traducción completa apareció en Inglaterra. No hace falta decir que, lejos de estar de acuerdo con el prefacio de Nicolaus a los *Grundrisse*, escribí una sección especial sobre éstos para *Filosofía y revolución*: “La década de 1850: los *Grundrisse*, entonces y ahora”. *Ahora propongo que esas páginas de Filosofía y revolución [Trilogía, 478-494] sean parte del estudio de Marxismo y libertad, ya que sin ellas la década de 1850 está incompleta en ese libro, el cual se centra en lo que les siguió a los Grundrisse, es decir, la crítica de la economía política.*

En esas páginas de *Filosofía y revolución* verán que —a pesar de que todo lo dicho en *Marxismo y libertad* es correcto sobre la cuestión de la relación entre historia y teoría, sobre cómo Marx desechó esas primeras versiones de *El capital*, a las cuales el movimiento real desde la práctica de la década de 1860 les era indispensable—, el hecho de que “*lo indispensable del teórico*” pudiera haber sido menospreciado muestra que, hasta que los *Grundrisse* fueron de hecho conocidos, esto permaneció como una abstracción. Como sabemos, no sólo por *Filosofía y revolución* sino por la situación mundial objetiva de la *década de 1950* —la Revolución china, la cual forzó a Rusia y al comunismo europeo a mirar cómo justo la sociedad oriental había traído una nueva etapa de la revolución al escenario europeo hacía 100 años: la Revolución Taipíng—, *el autodesarrollo de la Idea*, en manos de Marx, fue muchísimo más allá de lo que el propio Marx se diera crédito a sí mismo.

Dicho de otra forma, Marx estaba absolutamente en lo cierto al estar insatisfecho con la *forma* de los *Grundrisse*, al sentir que sólo estaba “aplicando” la dialéctica hegeliana, no recreándola sobre la base de su propio nuevo continente de pensamiento y de la dialéctica que surgió de la guerra civil en Estados Unidos y la Comuna de París. *Pero una vez que hubo desarrollado esa forma magnífica de El capital*, tuvo que desechar mucho del

---

presentó 12 páginas de citas que se preocupaban tanto por demostrar que Marx, en 1857, no era el Marx de 1867 en los temas del carácter dual del trabajo y la caída en la tasa de ganancia, que ella excluyó completamente la sección crucial sobre las formaciones sociales precapitalistas; de hecho, ella parece haberse saltado totalmente desde algún punto en las páginas 300 hasta las páginas 600. Esto ocurrió hacia allá de la mitad de la década de 1940, y yo redescubrí esa sección en la primera parte de la de 1960 cuando estaba trabajando sobre la cuestión del Tercer Mundo, especialmente de China.

material histórico de los *Grundrisse*. Ello no sólo *no* significó que lo que desechara fuera “incorrecto”, sino que de hecho pudo haber sido —y de hecho habría sido— reescrito para los volúmenes II y III, que permanecieron incompletos. Quienes nos mostraron esto, a su propia manera inconclusa, fueron los revolucionarios chinos; al menos para ellos lo que Marx dijo sobre la sociedad oriental fue concreto y decisivo. Para nuestra época —y aquí me estoy refiriendo al periodo posterior a 1968—, esto se volvió tan crucial como los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, razón por la cual ambos temas se volvieron decisivos para *Filosofía y revolución*.

Hay otra razón por lo que estoy proponiendo que la sección sobre los *Grundrisse* en *Filosofía y revolución* sea incorporada al estudio de *Marxismo y libertad* (por cierto, no sé si recibieron de Eugene [Gogol] su esquema de las clases sobre *Marxismo y libertad* que [el local de] Los Ángeles [de News and Letters] va a llevar a cabo en Compton College; es bueno, excepto porque sugerí tener una sesión extra sobre la década de 1850. De hecho, fue el no verla lo que me condujo a mi propuesta actual para todos ustedes). Dicha razón concierne a Herbert Marcuse. En su prefacio a *Marxismo y libertad* [*Trilogía*, 28], a pesar de que me alaba ampliamente por llevar el humanismo de Marx más lejos que nunca, él justifica los fracasos previos debido a que “faltaba aún un vínculo decisivo, a saber, los *Grundrisse*” de 1939-1941, cuando éstos fueron publicados por primera vez, sin explicar por qué [las cosas siguieron igual] hasta 1957, cuando *Marxismo y libertad* estaba saliendo de la imprenta. Yo pensé sin embargo que estábamos hablando de lo mismo cuando él dijo que Marx se había separado del hegelianismo, no sólo del viejo, sino de los “jóvenes hegelianos”, de quienes Marx había sido miembro, y le di crédito a Marcuse por estar haciendo un trabajo tan novedoso [*Trilogía*, 101 (n. 30)]. Resultó, sin embargo, que mientras yo había dado por hecho que esto se refería a lo que nosotros llamamos un nuevo continente de pensamiento, Marcuse lo había reducido al tipo de sociología de la Escuela de Frankfurt. Lo que demuestra de nuevo que “no hay que dar asuntos por hecho” cuando se trata de teoría seria.

Con afecto,  
Raya.

P.D. También recomendaría que todos releyeran mi carta del 1 de julio de 1973 sobre la traducción al inglés de los *Grundrisse*. Fue reimpressa en parte en la columna “Two Worlds” del número de noviembre de 1973 de *News & Letters*.

\*\*\*

1 de julio de 1973

Queridos amigos:

Los *Grundrisse* han sido finalmente traducidos al inglés y publicados por entero [...].

Desafortunadamente, esta edición viene cargada de un prefacio tan arbitrario por parte de su traductor, Martin Nicolaus, que nos vemos obligados una vez más a desviarnos de Marx para atender a sus intérpretes. Ustedes, por supuesto, tienen el capítulo sobre los *Grundrisse* en *Filosofía y revolución*, y ya que pronto tendrán la totalidad del libro de Marx, pueden saltarse el prefacio de 60 páginas. No obstante, el prefacio tiene importancia porque está escrito por el joven que, al ofrecernos una traducción rigurosa y tener la ventaja de ser o saber griego, tradujo también todos esos pasajes que siempre hemos deseado conocer, y quien, por ser de la Nueva Izquierda, nos da un indicio de todo lo que está por sucedernos en la batalla de ideas.

Al afirmar que su prefacio es “arbitrario”, no quiero decir que se separa en alguna forma esencial del marxismo establecido, el cual, con el reformismo, comenzó a exigir la eliminación del “andamiaje dialéctico hegeliano” de las obras de Marx. Y ciertamente no quiero decir que esa “ortodoxia” haya cesado con Iósif Stalin, quien echó a la “negación de la negación” de las “leyes dialécticas”, mucho menos con Mao Tse-Tung, quien tergiversó la contradicción para que pasara de ser la contradicción fundamental de la lucha de clases, a la contradicción “principal” y “subordinada” que cambian lugares eternamente en el “bloque de las cuatro clases” (estos dos, especialmente Mao, son alabados hasta los cielos, de modo que leemos que los ensayos *Sobre la contradicción* y *Sobre la práctica* “son a un mismo tiempo estrictamente ortodoxos en el sentido marxista y altamente originales” [p. 43, n. 39]). Quiero decir que la fuerza de atracción del pragmatismo, del capitalismo de Estado y de la mentalidad administrativa que caracteriza a nuestra época es tan abrumadora que todos los años puestos en la traducción de los *Grundrisse*, el reconocimiento de que éstos “desafían y ponen a prueba toda interpretación seria de Marx concebida hasta ahora” (p. 7), así como el deseo subjetivo de ser revolucionario, no son sin embargo ninguna protección contra la fuerza de atracción *objetiva* de la era capitalista de Estado si tus sentidos no están lo suficientemente cercanos a la realidad como para ver todas las fuerzas esenciales *desde la práctica uniéndose* con la autodeterminación de la filosofía de la liberación.

Desde la mismísima primera página, desde el primer párrafo, Nicolaus anuncia que los cuadernos de 1857-1858 (que no fueron publicados en tiem-

pos de Marx; que fueron ocultos a la mirada pública hasta la Segunda Guerra Mundial, cuando fueron publicados por primera vez en el original en alemán sólo en Moscú; que en realidad no pasaron al primer plano sino *hasta después* de la Revolución china y la Guerra de Corea en 1953, y que fueron ignorados por dos décadas más antes de que llegaran al mundo anglosajón) “muestran los elementos clave en el desarrollo de Marx y la *remoción* de la filosofía hegeliana” (p. 7, cursivas mías). Con esto como su punto de partida, ¿cómo pudo el traductor aprender algo de las 893 páginas?

(Agréguese a este erróneo comienzo la primera nota al pie en esa misma página, la cual muestra la fuerte dependencia en la obra de Rosdolsky, sobre la cual el propio Nicolaus admite más tarde [p. 23, n. 16] que es exclusivamente económica y deviene en “la casi exclusión de la cuestión del método [y de Hegel] de los debates de esta época”, y por supuesto, en Rosdolsky mismo. En la nota al pie número 1 [p. 7], Nicolaus cita asimismo a Rosdolsky diciendo “que sólo tres o cuatro ejemplares de la edición de 1939-1941 llegaron alguna vez al ‘mundo occidental’”. Yo misma, sin embargo, supe de más de ese número de ejemplares tan sólo en Nueva York. Si bien ciertamente no se trataba de ninguna circulación “masiva”, la verdad fue que tan grande era el hambre de filosofía, de la filosofía original *de Marx*, y tan grande el disgusto con lo que los comunistas hicieran de ella y con la indiferencia de los trotskistas hacia la misma, que algunos pasajes fueron traducidos y circulados en pequeños círculos de marxistas revolucionarios mucho antes de que los disidentes actuales en Rusia hicieran de *Samizdat*, la popular publicación autónoma, un universal.)

Nicolaus dedica las siguientes 15 páginas de su prefacio a los antecedentes, y unas pocas páginas a tratar de resumir el primer capítulo de Marx, “Sobre el dinero”, y a adentrarse en la primera sección “Sobre el capital”. Todo está dedicado a la opinión del traductor sobre “la estructura del razonamiento” (p. 23), sólo para concluir: “Todo lo que sigue en las 400 páginas restantes de los *Grundrisse* está construido sobre estos elementos básicos aquí bosquejados”.

Habiendo así práctica y sutilmente descartado la mitad del libro (volverá más tarde a ésta en pedazos), Nicolaus está ahora por su cuenta. Es aquí, entonces, donde tenemos que buscar su método, su propósito y la originalidad de su contribución. Citando a Marx sobre la diferencia entre método de presentación y método de investigación —que Nicolaus traduce como “*método de trabajo*” (p. 26)—, Nicolaus concluye que ésta es *la* única característica destacada de los *Grundrisse*. Directamente después de esto, cita una vez más a Marx, esta vez la carta de Marx a Engels (16 de enero de 1858) sobre el hecho de que la *Lógica* de Hegel le había sido de hecho de gran

utilidad a Marx “en su método de trabajo”. Desafortunadamente, Nicolaus no muestra comprensión alguna ni de este enunciado ni del que cita de Lenin sobre que era “completamente imposible entender *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda la Lógica* de Hegel”.

Lejos de basarse a sí mismo en alguno de estos dos enunciados, Nicolaus va en camino a construir algo totalmente diferente. En primer lugar, trae a colación un personaje de las obras de teatro de Bertolt Brecht que afirma que, a pesar de que Hegel pudo haber sido “uno de los más grandes humoristas entre los filósofos, como Sócrates [...] se vendió al Estado”. Nicolaus concluye: “Es decir, que la filosofía de Hegel fue alguna vez dialéctica, subversiva, como la de Sócrates, e idealista y mística como la de un sacerdote” (p. 27). Tan satisfecho está con este desvío hacia lo antiguo, que reitera que “esto dejó a Hegel hacia el final como un filósofo-papa que daba la bendición, tal como deben hacerlo los papas con el emperador temporal”. En cuanto a la dialéctica, Nicolaus nos lleva de vuelta al origen de la palabra: en “griego, ‘*dia*’, que significa dividido en dos, opuesto, en lucha; y ‘*logos*’, razón; de allí ‘razonar dividiendo en dos’” (pp. 27-28).

Pero justo cuando estamos cerca de pensar que Nicolaus está finalmente, más o menos, en el camino correcto (es decir, pese a que se ubica en Grecia y en tiempos de Sócrates, en lugar de en Alemania en los tiempos de la Revolución francesa y Napoleón), él no desarrolla ni la contradicción ni el automovimiento, sino que salta de inmediato hacia el concepto (*Begriff*). Como si Hegel *no hubiera* comprendido éste mejor de lo que Nicolaus capta ese muy específico hegelianismo, “el momento” (p. 29, n. 23), ya que supuestamente es de Isaac Newton —de la mecánica, y no del automovimiento de la historia— de donde Hegel tomó la palabra “momento”. Mientras que esto va en contra de la crítica de Marx a la dialéctica como algo que tiene raíces en la historia, en el autodesarrollo y la autoproducción del trabajo, Nicolaus enfatiza cuán “profundamente contrario al método de Hegel” es el de Marx (Nicolaus se limita aquí a la concreción del concepto de Marx sobre el tiempo, especialmente en torno a la cuestión de la producción, lo cual es por supuesto esencial, pero veremos después que lo que deja a un lado es, en consecuencia, *la totalidad* del marxismo: el Sujeto, el autodesarrollo, *las masas como razón y no sólo como tiempo de trabajo*).

Ahora Nicolaus está totalmente ocupado negando a Hegel: “El lado idealista de su filosofía consistía en que negaba la *realidad* de lo que perciben los sentidos” (p. 27). No hay ninguna palabra acerca del hecho de que tan grande fue el descubrimiento de Hegel, de acuerdo con Marx —la segunda negatividad, la creatividad, enraizada por ello en un periodo revolu-



cionario—, que Hegel *tuvo* que “recubrir con una envoltura mística” dicha *realidad*. Es por supuesto en la realidad donde Marx trascendió de hecho a Hegel —tal como lo hizo el periodo histórico de 1848 por sobre el de 1789—, pero, nuevamente, fue el Sujeto, el proletariado, el que generó la “gran división” entre Hegel, el filósofo burgués, y Marx, quien había descubierto un nuevo continente de pensamiento que no era meramente materialismo *versus* idealismo, sino la *unidad* de ambos en “el nuevo humanismo”, y esto fue llevado hasta el volumen III de *El capital* como “el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo” [1044].

Tan preocupado está Nicolaus por contrastar al materialismo con el idealismo (pese a que él mismo necesitará admitir más tarde (p. 34) que si sólo fuera una cuestión de “poner a Hegel sobre sus pies”, entonces esto “fue llevado a cabo en la primera parte de la década de 1840 *tanto* por Feuerbach *como* por Marx” [... subrayado de RD], que se olvida de la verdadera originalidad de Marx y repite frases revisionistas pasadas de moda sobre el “lenguaje hegeliano” para decirnos que “antes de que *El capital* llegara a la imprenta Marx desechó la mayor parte de su vocabulario como algo que le había servido para su investigación pero que ya había perdurado más de lo que debía” (pp. 32-33). Entonces, ¿qué se logró con esa “utilidad” que Hegel había tenido para Marx? La respuesta de Nicolaus es de hecho del mayor idealismo intelectualista pequeñoburgués que se haya escuchado jamás: “La utilidad de Hegel consiste en proporcionar líneas directrices sobre qué hacer a fin de captar con el intelecto una totalidad en desarrollo, en movimiento” (p. 33).

Ahora bien, si no son nada menos que “líneas directrices” lo que Hegel proporcionó, y si también proveyó “una comprensión del reino entero del ‘espíritu objetivo independiente’, al cual Hegel había mandado volando hasta el cielo [...]”, ¿qué es exactamente lo que fue *nuevo* en el descubrimiento de Marx? ¿Dónde estaba ese proletariado al que Marx se aferró como *el* Sujeto para la transformación de la sociedad, como forjador de la historia, como masa que es producto de la historia pero que también la “hace”? Nicolaus no parece ir más allá de la idea de “poner sobre sus pies” y de “descubrir el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística”.

De hecho sí llega a otros dos conceptos filosóficos: “¿por dónde comenzar?” y “mediación”. Y en algún punto, incluso pensé que llegaría a una ruptura genuina cuando señala la diferencia entre comenzar con el Ser y la Nada abstractos en Hegel, y la mercancía concreta, a la cual Marx no llegó sino hasta la última página de los *Grundrisse*, pero que se convirtió luego en el inicio tanto de la *Crítica de la economía política* —construida sobre los *Grundrisse*— como de *El capital*. Pero Nicolaus estaba demasiado ansioso por continuar con el “derrocamiento del sistema hegeliano”:

Ésta es la crítica al *método dialéctico* de Hegel; por tanto, una crítica a su teoría de la contradicción; luego, una crítica a los procesos fundamentales del *concepto* hegeliano, a la comprensión esencial de Hegel sobre el movimiento (p. 34).

El resultado es la autoparálisis, la ceguera a ese decisivo capítulo 1 de *El capital*, sobre el cual 1) Lenin llamó la atención en el sentido de que requería de la *totalidad* de la *Lógica* de Hegel, pero que Nicolaus reduce a cero afirmando que “sería una mala lectura de Lenin intentar argüir esto [...] Éste es un proyecto para un largo tiempo en prisión” (pp. 60-61); 2) Nicolaus no se cuestiona a sí mismo ni una sola vez sobre la constante reaparición del capítulo 1 en cada periodo revolucionario y sobre la exigencia de los *contrarrevolucionarios* de que sea excluido de la enseñanza de *El capital*, como Stalin lo hizo en 1943; más aún y, sobre todo, 3) ¿qué son exactamente el capítulo 1 y la reescritura hecha por Marx mismo de su sección final “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto” en 1872-1875, y *por qué* Marx les pide a los lectores de la edición alemana —la cual carecía de esa parte esencial— que por favor lean la edición francesa, la cual apareció *después de la Comuna de París*?

Nada, *absolutamente nada* es mayor prueba que esto de la recreación de la dialéctica sobre la base de dicha sublevación fundamental y del autodesarrollo del *concepto* de Marx sobre la mercancía. Al decir “*absolutamente nada*” incluyo todos los grandes desarrollos dialécticos en los *Grundrisse*, incluso su expresión hegeliano-marxista sobre el “movimiento absoluto del devenir” [*Grundrisse* I, 448], ya que lo que la genialidad más creativa y más madura de Marx *aprendió* de las masas parisinas fue que esa forma perversa, la mercancía, la forma de valor de un producto del trabajo, no puede ser nunca despojada de su carácter fetichista excepto por “trabajadores *libremente asociados*”. De esa manera el inicio de *El capital*, en oposición a Hegel en la *Ciencia de la lógica*, no sólo es concreto —tangible en oposición a ese universal abstracto del Ser—, sino también el no-concreto y no-tangible fetiche burgués que ha reducido el trabajo mismo a ser una mercancía, la fuerza de trabajo. *Y esto no se refiere sólo a la explotación en la producción versus la igualdad en el mercado, sino al Absoluto, a esa etapa específicamente capitalista de producción, cuyo concepto tuvo que ser partido en dos: la cosificación burguesa versus el trabajo libremente asociado, mostrando así que son todas las relaciones de producción las que deben ser arrancadas de raíz y recreadas sobre bases totalmente distintas.*

Habiendo “derrocado a la filosofía hegeliana”, Nicolaus se dirige a la “mediación”, sin duda una categoría crucial pero no un Absoluto, y más aún des-

de que fue purificada por Marx de su “idealismo” hace algún tiempo, una vez que hubo dicho que “las identidades inmediatas dejan intactas a las dualidades inmediatas”. Nicolaus cita esta frase en la p. 39<sup>2</sup> sólo como algo preliminar para avanzar en primera instancia sobre su propia cuenta. No es ningún accidente, por tanto, que en la mismísima siguiente página (p. 40, n. 36), a pesar de que quiere criticar el concepto de “sobre-determinación” de Louis Althusser, termine diciendo que Althusser es “ambiguo”. Si algo puede ser dicho de Althusser, no obstante su estilo “complejo” deliberadamente ofuscador, es que es “decidido” —de ninguna manera ambiguo— en su ataque no sólo a Hegel sino a Marx, cuya afinidad con Hegel denomina nada menos que como una “abreacción”.

No, querido Nicolaus, toda tu alabanza a los *Cuadernos filosóficos* de Lenin no significa nada, absolutamente nada, si remites a quienquiera que desee estudiar la *Lógica* para entender completamente *El capital* a “un largo tiempo en prisión”, y pienses —ahora que has presentado (¡y de qué forma!) los *Grundrisse*, sobre los cuales Lenin no sabía nada— que ya no hay necesidad de Hegel. ¿Hay alguna para *El capital* o los *Grundrisse* cuando nos aseguras que, en lugar de pasar un largo tiempo en prisión, “mientras tanto, mucho se puede aprender de *Salario, precio y ganancia* y de *Sobre la contradicción*” (p. 61), habiéndonos ya (p. 43, n. 39) asegurado que los ensayos de Mao son “a un mismo tiempo estrictamente ortodoxos en el sentido marxista y altamente originales”? En su *perversidad*, sin duda son “altamente originales” para una marxista, ¿pero no debiste preguntarte a ti mismo cómo fue que te regresaste a 1937, cuando de hecho fue la Revolución china la que trajo al plano histórico las “formaciones económicas precapitalistas” (que tú de hecho traduces más precisamente como “Formas que preceden a la producción capitalista [acerca del proceso que precede a la formación de la relación de capital o a la acumulación originaria])?

Déjenme extenderme sobre esto. Nicolaus se detiene antes de haber llegado a esa sección crucial [*Grundrisse* I, 433-477] de los *Grundrisse* que él apenas si menciona, cual si lo que había llamado “la estructura del razonamiento” pudiera haber sido presentada en las secciones previas. Claramente, dicha sección no era ni meramente economía ni incluso “meramente” histórica, es decir, la historia como pasado en lugar de como presente y *futuro*. La dialéctica en ese periodo histórico tenía todos los elementos de un nuevo rol para el campesinado, un nuevo rol para el así llamado “despotismo orien-

<sup>2</sup> [La cita es de hecho una paráfrasis de Nicolaus sobre la afirmación de Marx: “La unidad inmediata, en la que la producción coincide con el consumo y el consumo con la producción, deja subsistir su dualidad inmediata” (*Grundrisse* I, 11) (*N. del E.*)].

tal”, una perspectiva más amplia del devenir. Por todo ello, fue sólo *cuando* una revolución real tuvo lugar en China y ese país fue de hecho el primero en traducir la sección sobre las formaciones precapitalistas; fue sólo entonces, decía, que todos los regímenes comunistas establecidos se vieron *obligados* a estudiar lo que Marx había escrito en 1857-1858. En lo que respecta a la cuestión del “atraso”, Marx volvería sobre ello en una forma totalmente nueva en el mismísimo último año de su vida, 1882-1883. Puesto de manera diferente, por entonces diría que la “atrasada” Rusia podría tener una revolución social *antes* que los países “avanzados”. Marx tuvo el mismo tipo de actitud con respecto al “autómata”. Nicolaus menciona de hecho esa sección mucho más seguido que aquélla en torno a la sociedad oriental. Pero nuevamente su hostilidad hacia Hegel —así como el quedarse atrapado en el pantano de la mentalidad administrativa de nuestra época— limita su percepción sobre esa sección, cual si sólo se tratara de oponerse a la visión de la “nueva izquierda” de que, con la automatización, los ingenieros inventarán máquinas que han de reemplazar al proletariado, etc., etc. De hecho, lo que Marx estaba analizando es la multidimensionalidad. Él vio las *limitaciones* tanto de la dialéctica hegeliana sin Sujeto como de su propia ciencia económica —tan magnífica como era— sin las masas en movimiento. En la década de 1850, fue esto lo que lo hizo desechar todo, empezar de nuevo e incluir tanto la guerra civil [en Estados Unidos] como la Comuna de París. Tanto la lucha por la reducción de la jornada laboral como la nueva dimensión negra que estaba liberando a los trabajadores, condujeron a la reestructuración de los *Grundrisse* para convertirse en *El capital*.

Lo *nuevo* en los *Grundrisse* incluso hoy no es sólo el “método de trabajo”, tan magnífico como es. Es la *continuidad* de la afinidad entre la dialéctica de Marx y la hegeliana. Desde su *momento de ruptura* con la sociedad burguesa en 1843, pasando por los *Grundrisse* y la ruptura total con los materialistas vulgares (no sólo en cuanto utopistas o proudhonianos, sino como lasalleanos), hasta *El capital* y la Primera Internacional, el autodesarrollo de Marx no es de ninguna manera una ruptura con el joven Marx que había descubierto un nuevo continente de pensamiento.

Quienes cuestionen, como lo hace Nicolaus, si “es todavía necesario leer la *Lógica* de Hegel para entender completamente *El capital*” (p. 60) ahora que los *Grundrisse* están finalmente disponibles, *y que afirmen en consecuencia que los Grundrisse son sólo para ver cómo trabaja el intelecto*, son de hecho el peor tipo de “idealistas” pequeñoburgueses. Están ya completamente muertos desde hace dos décadas, cuando *desde abajo* —desde la sublevación en Alemania Oriental en 1953 hasta París y Beijing en 1968—, así como desde “arriba” (la autodeterminación de la Idea que finalmente se

pone al corriente con la autodeterminación de las naciones), han surgido “nuevas pasiones y nuevas fuerzas”. Este movimiento sin duda ha pasado desapercibido para los seguidores de los Stalin y los Mao, por no mencionar a los trotskistas y a todos aquellos que pensaban que podían adquirir la teoría “sobre la marcha” [*en route*]. La tarea para nosotros, sin embargo, ha comenzado apenas.

Con afecto,  
Raya.

BLANCA

## Capítulo 9

### Producción capitalista/trabajo enajenado

Mientras seguía dándose una profunda reestructuración de la economía en la década de 1980, Dunayevskaya investigó la situación económica y las ilusiones de los ideólogos capitalistas. Los ideólogos habían olvidado no sólo las lecciones de la Gran Depresión, sino que el fundamento de la economía capitalista es el trabajo alienado. La dimensión subjetiva es puesta a la vista aquí tanto en la forma de luchas desde abajo como en la de lo positivo al interior de lo negativo que Marx delineó. Este capítulo está tomado de “Capitalist Production/Alienated Labor: This Nuclear World and its Political Crises” [“Producción capitalista/trabajo enajenado: este mundo nuclear y sus crisis políticas”], parte II de los *Marxist-Humanist Draft Perspectives, 1986-1987*, publicados en *News & Letters*, en julio de 1986. El texto íntegro de los Draft Perspectives, completado por Dunayevskaya el 17 de junio de 1986, está incluido en el *Supplement to the Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 11026-11034.

La base de la economía del país imperialista más poderoso, Estados Unidos, es que ahora es un país deudor. Las consecuencias globales de este hecho, así como sus implicaciones al interior del país, no han sido tratadas con seriedad. Paul Volcker, director de la Reserva Federal, y considerado por los economistas como “el segundo hombre más poderoso” en el país, no se molestó en asistir a la Cumbre Económica [G7]. Se negó a ser engañado por todo el cacareo acerca de las grandes condiciones en que se encuentra la economía mundial, especialmente la de Estados Unidos. Volcker aseguró que Estados Unidos “ha desplazado todas las soluciones necesarias hacia otros países [...] Las acciones tomadas hasta ahora no son suficientes para poner al déficit en una tendencia decreciente”. La fuerza de la economía, concluye Volcker, “no es una fiesta sin fin”.

No obstante, la gran ilusión que todos los ideólogos capitalistas —incluyendo a Volcker— han fabricado en torno a este mundo nuclear y su producción robotizada, fue construida por ellos a partir de haber olvidado que el trabajo alienado es *el* fundamento irremplazable, la esencia y la forma

universal: *el* creador de todo valor y plusvalor. Esto es exactamente lo que produce tanto las ganancias capitalistas como lo que Marx llamara la “ley general absoluta de la acumulación capitalista”: su ejército de desempleados.

Lo que los gigantes industriales no pueden escuchar es el toque de campanas funerarias que los trabajadores —empleados y desempleados—, así como los sin hogar, están haciendo sonar. Los industriales viven bajo la ilusión —nunca antes tanto como en esta etapa robotizada de la producción— de que el ejército de desempleados puede ser obligado a lanzarse en contra de los que sí están empleados.

Sus ideólogos están ocupados “probando” que Marx estaba equivocado. Nunca han comprendido esa otra predicción fundamental de Marx: que el fracaso por reproducir a los trabajadores significa la muerte de todo su sistema. Las crisis políticas reflejan de forma diferente la ley general absoluta de la producción capitalista en distintos periodos históricos. Así, la Gran Depresión produjo a un John Maynard Keynes y su *teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, la cual le demostró a los capitalistas que no pueden salir de una crisis económica *a menos que* acoplen la producción con el empleo. Todos los tipos de “New Deals” fueron por tanto diseñados para salvar al capitalismo de la revolución.

Hoy, los modernos capitalistas —tanto estatales como privados— hambrientos de ganancias, piensan que pueden hacer exactamente lo opuesto, es decir, “desacoplar” al empleo de la producción. Piensan que pueden seguir adelante alegremente con su mercado de acciones computarizado, su falsa súper obtención de ganancias a través de la fusión de compañías, jugando con los números y cambiando sus títulos de propiedad de “corporaciones” a “emprendimientos privados”. Ahora hablan del “subarrendamiento” fabril [*factory “incubators”*], el cual consiste en que fábricas que solían ser grandes son arrendadas a pequeños productores que emplean a mucho menos trabajadores con sueldos mucho más bajos. Los capitalistas actúan como si la mayor productividad laboral pudiera surgir de cualquier otro sitio y no del sudor de los trabajadores; como si pudiera surgir de las computadoras.

La palabra favorita de los economistas de hoy es “desacoplar”. Peter F. Drucker escribió para *Foreign Affairs* (Spring, 1986) sobre “The Changed World Economy”.<sup>1</sup> Allí, insiste arrogantemente y, sin embargo, de manera poco elaborada (como si los cambios de los que está hablando fueran el verdadero estatus de la economía mundial), en que es necesario reconocer las tres verdades del “desacoplamiento” que él describe con detalle:

<sup>1</sup> Véase también el Reporte Especial de Norman Jonas sobre “The Hollow Corporation”, in *Businessweek*, March 3, 1986.



- 1) “Desacoplamiento” del empleo con respecto a la producción.
- 2) “Desacoplamiento” del capital con respecto a la inversión de capital, con lo que reduce el capital a dinero al llamarlo “movimiento del capital”: “los movimientos de capital, en vez del intercambio (de bienes y servicios), se han convertido en la fuerza motriz de la economía mundial. Ambos no han llegado a desacoplarse exactamente, pero su vínculo se ha vuelto débil y, peor aún, impredecible”.
- 3) “Desacoplamiento” de la producción industrial con respecto a la economía entera, con lo cual Drucker trata de explicar que se refiere a desacoplarla de los sectores “débiles” como la economía agrícola y de materias primas. Es como si extraer las materias primas pudiera ser hecho sin trabajo. O, para el caso, como si nuestro así llamado mundo post-industrial estuviera tan “avanzado” con sus computadoras, sus plásticos, sus materiales sintéticos y su “alta tecnología”, que el trabajo que no se realice en una línea de producción no es trabajo.

Lo que los economistas eligen ignorar es que incluso esos procesos de producción robotizados, *unimatizados*,<sup>2</sup> se basan en el sudor de los trabajadores. Un reciente especial de televisión de la NBC<sup>3</sup> sobre ese país altamente tecnificado, Japón —el cual ha sacudido totalmente al mercado global— muestra cuán completamente su producción está basada en el trabajo a destajo más miserable, peor pagado y no sindicalizado, realizado por subcontratistas para corporaciones altamente tecnificadas.<sup>4</sup>

De hecho, todos los ideólogos están haciendo berrinche —y con razón— por el endeudamiento gigante de la economía capitalista desde que el presidente Ronald Reagan llegó al poder. No hay manera de que incluso Reagan pueda negar que nos hemos convertido en un país deudor. Lo que los ideólogos (quienes supuestamente difieren de los teóricos de la liberación de precios [*supply-siders*] y de los monetaristas) tienen que reconocer es esto: una vez que han “desacoplado” a la producción industrial de la economía entera, así como al capital de la inversión en producción —reduciendo de

<sup>2</sup> [La “unimatización” (“unimation”: “universal automation”, “automatización universal”) se refiere al uso de robots industriales en la producción (*N. del E.*)].

<sup>3</sup> “The Japan they Don’t Talk About”, in *NBC White Paper*, April 22, 1986.

<sup>4</sup> Por allá en la primera parte de la década de 1940, cuando el Plan —con “P” mayúscula— estaba en boga entre la izquierda, el primer análisis de los planes quinquenales de Rusia por parte de quienes estaban desarrollando una teoría del capitalismo de Estado, desenmascaró al Plan de su apariencia de socialismo mostrando que el Japón “feudal” —exactamente en ese mismo periodo de 1932-1937— estaba superando a la Rusia “socialista” en producción [véase el original análisis de la economía rusa llevado a cabo por Raya Dunayevskaya en 1942, el cual está incluido en *Marxismo y libertad (Trilogía, 279-280, n. 220) (N. del E.)*].

esa manera la inversión de capital a sólo dinero—, lo que les queda es aquello que supuestamente rechazaban: el monetarismo.

Éstas no son sólo fantasías sobre el mercado de acciones. La monstruosa realidad que han creado es un país en el que, en un extremo, vemos a miles de nuevos millonarios, mientras que en el otro observamos el empobrecimiento de millones de desempleados, de los sin techo, de masas de afroamericanos y de mujeres viviendo tan por debajo de la línea de pobreza que la hambruna es un riesgo latente en el país más rico del mundo.

Una vez que el capital no está ligado a las inversiones en producción; una vez que incluso el comercio ha sido “desacoplado” del comercio de productos y reducido a un mero intercambio de servicios, no queda nada más entonces que un intercambio de dinero e inversiones para obtener más dinero. La razón por la que Estados Unidos, a pesar de ser él mismo un país deudor, está sin embargo todavía a la cabeza del resto, es porque los capitalistas internacionales se sienten seguros en sólo un país: los Estados Unidos contrarrevolucionarios de Reagan. No sólo es el “capital golondrino” que abandona países “inestables” el que llega a Estados Unidos; Japón y Alemania Occidental también han “invertido” fuertemente aquí.

Vamos a echarles otra mirada, entonces, a los “seguros” Estados Unidos y a todas las victorias de Reagan en su contrarrevolución en marcha en el país contra los sindicatos, los afroamericanos, las mujeres y la juventud:

- Es verdad que la burocracia sindical ha hecho demasiadas concesiones. Pero una mirada a la huelga en curso en Hormel<sup>5</sup> nos muestra que los activistas saben cómo luchar contra sus propios líderes, así como contra los capitalistas.
- Es cierto que no hay una huelga general en marcha. Pero si sumamos todas las “pequeñas” huelgas desde Minnesota hasta Chicago, desde las fábricas de maquila en Nueva York hasta los trabajadores agrícolas en California, y todas las que hay en medio, veremos que los trabajadores de Estados Unidos se encuentran en una rebelión diaria, imperceptible.
- Es verdad que el movimiento de liberación de las mujeres ha visto sufrir un retroceso a todas sus victorias duramente alcanzadas de las décadas de 1960 y 1970. Pero cualquiera que piense que la espontánea

<sup>5</sup> [Aproximadamente 1 500 empaques de carne de la Sección P-9 del Sindicato de Trabajadores de Alimentos y Comercio (United Food and Commercial Workers) llevaron a cabo una huelga contra la empresa Hormel en Austin, Minnesota, de agosto de 1985 a junio de 1986 con el apoyo de las bases en el nivel nacional, si bien éste se vio debilitado por los líderes sindicales nacionales (*N. del E.*)].

protesta masiva de 100 mil mujeres en Washington, D.C., el 9 de marzo fue “sólo” contra la postura de Reagan en torno al aborto, no ha escuchado las voces de las mujeres negras y blancas que han hecho que su rechazo al *reaganismo* se exprese en todos los frentes, desde la cuestión de la vivienda hasta el cuidado de los hijos, desde las acciones en favor de los sectores más vulnerables [*affirmative action*] hasta la libertad de elección (y esta última no se refiere sólo a la cuestión del aborto, sino a la pasión por las relaciones humanas).

- Es cierto que la juventud de hoy no es la juventud de la década de 1960. Pero, como hemos visto, el internacionalismo que estaba presente en el movimiento contra la guerra de Vietnam ha alcanzado una nueva dimensión. Tampoco se puede reescribir la historia, la cual ha mostrado que el camino de ida y vuelta de la dimensión negra entre África y Estados Unidos nunca ha separado sus luchas de sus ideas de libertad, de su búsqueda por una filosofía de la revolución.

Las masas negras captan la verdadera esencia del “arsenal conceptual”<sup>6</sup> de Reagan-Weinberger como una estrategia sin fin para hacerse de armas nucleares y como una postura imperialista genocida. La barbarie total del holocausto es la que nos muestra hacia dónde se está dirigiendo este mundo capitalista-imperialista de la segunda posguerra.

El significado de lo *nuevo*, de lo concreto, no es sólo el hecho general de que estas luchas y crisis apuntan a la necesidad de arrancar el sistema de raíz. Su significado es que esta nueva *forma* de producción —que Drucker y otros alaban— esconde la esencia al crear la ilusión de que este Particular, esta apariencia específica, es el nuevo Universal. Es necesario reflexionar a fondo sobre las formas nuevas y concretas conforme van apareciendo. Esto no significa sólo decir que es únicamente una cuestión de forma en lugar de esencia. Más bien, es ver que sólo la revolución puede abolir dichas formas; que sólo la revolución puede destruir la ilusión que tienen algunos marxistas de que estas formas son el nuevo Universal. Dicho tipo de transformación sólo puede ser alcanzada por medio de la dialéctica del Método Absoluto.

Como Hegel lo expresó:

Mantener firme lo positivo en *su* negativo, el contenido de la presuposición en el resultado, esto es lo más importante en el conocer racional; se necesita

<sup>6</sup> [El secretario de Defensa Caspar Weinberger había alabado los beneficios de un “arsenal conceptual” para “una nueva estrategia de defensa para la década de 1990” (Bill Keller, “Weinberger Describes U.S. Strategy for 90’s,” in *New York Times*, October 10, 1985) (*N. del E.*)].

al mismo tiempo sólo la más simple reflexión para convencerse de la absoluta verdad y necesidad de esta exigencia, y por lo que se refiere a los *ejemplos* de pruebas a propósito, toda la lógica consiste en esto.<sup>7</sup>

Karl Marx proyectó su concepto de lo positivo que habría de venir sólo después de que la vieja sociedad capitalista hubiera sido arrancada completamente de raíz:

En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades! [*Crítica al Programa de Gotha*].

Lo positivo en lo negativo no era —*no era*— que el trabajo alienado en el capitalismo fuera la actividad humana por excelencia, mucho menos que la ciencia lo fuera. En cambio, sí lo eran las *luchas* de los trabajadores alienados contra el capitalismo, así como su fuerte deseo por una unidad real entre trabajo mental y manual, lo cual nos habla de la urgencia de la revolución.

Lo que los teóricos revolucionarios necesitan hacer es *escuchar* las voces desde abajo y *concretar* esa nueva unidad *poniéndola en práctica* en sus propias publicaciones, actividades y relaciones al tiempo que se preparan para la revolución, la anticipan, se esfuerzan por ella. Lo opuesto absoluto es lo que producen los ideólogos en el capitalismo, razón por la cual Marx los llamó “espadachines a sueldo” del capitalismo [*El capital* I, 14].

<sup>7</sup> *Ciencia de la lógica*, 483.

## Capítulo 10

### La crítica de Marx a la cultura

Después del descubrimiento de los nuevos momentos en la última década de Marx, este ensayo —el cual apareció originalmente en la columna “Theory/Practice” del número de octubre de 1984 de *News & Letters*— ensancha la perspectiva sobre la “economía” al hacerle una crítica al filósofo Louis Dupré, quien solía intercambiar correspondencia con Dunayevskaya y ha escrito mucho tanto sobre Hegel como sobre Marx. Al reseñar su libro *Marx’s Social Critique of Culture*, Dunayevskaya vuelve sobre el concepto de praxis de Marx en relación con la “cultura” y “el gran abismo entre la visión multilineal de Marx sobre las relaciones humanas y la visión unilineal de Engels”.

*Marx’s Social Critique of Culture*<sup>1</sup> del profesor Louis Dupré es una crítica muy original a toda la obra de Marx llevada a cabo por un académico independiente que ya había hecho previamente una contribución importante al estudio del joven Marx con su *Philosophical Foundations of Marxism*. Él logra esto no al extenderse sobre su primera investigación, o meramente al centrarse en aquello por lo que Marx es mejor conocido: su “economía”. Más bien, se embarca en una aventura totalmente nueva, la cual es revelada de inmediato en el prefacio, donde afirma:

Lo que comenzó como un intento por corregir y seguir explorando ciertas tesis que había propuesto en una publicación previa, eventualmente condujo a una apreciación totalmente nueva de la importancia de Marx en la historia de la conciencia occidental (p. vii).

La originalidad de un análisis de Marx como “el primer crítico importante de un proceso de desintegración cultural que comenzó con la era moderna y ha continuado ininterrumpidamente hasta nuestra época” desafía tanto a los marxistas como a los intérpretes burgueses de Marx.

<sup>1</sup> Louis Dupré, *Marx’s Social Critique of Culture* (New Haven, Yale University Press, 1983).

### CULTURA E IDEOLOGÍA

Dupré capta de manera muy aguda las implicaciones del concepto de ideología de Marx como falsa conciencia cuando escribe, hacia el final, que “el término *ideología* desapareció casi tan repentinamente como se había puesto en boga. Pero el *concepto* reaparece [...]” (p. 217). A fin de enfatizar que esto no se limitaba a los marxistas, Dupré había precedido esa oración con esta otra: “Ningún aspecto de la obra de Marx ha influido más profundamente en la conciencia moderna que su crítica a la ideología” (p. 216).

Sin embargo, nunca nadie antes —y esto incluye a Marx mismo— había visto la obra de Marx desde la perspectiva de la cultura. Más aún, lejos de que este enfoque haya sido adoptado por el profesor Dupré como una especie de estudio especializado, de hecho no excluye ninguna obra importante, sea ésta filosófica, económica o política. Déjenme comenzar con el campo más especializado, el de la “ley del movimiento” del capitalismo [*El capital* I, 8] hacia su colapso, y esto no se restringe al capítulo 4, “Economics as Sociocultural Activity”, el cual está totalmente dedicado a la “economía”, sino que se extiende a todo el libro.

Así, en el segundo capítulo, “Culture as Historical Process”, Dupré no sólo habla de la “base y la superestructura”, sino que toca algo tan crucial para la última década de Marx como su crítica a Mijailovsky, quien trató de hacer de la ley de acumulación del capital de Marx algo universal. Marx insistía en que él había estado analizando sólo a Europa Occidental, y que las sociedades precapitalistas podían encontrar otro camino hacia la revolución. Así, en el capítulo 3, “Structural Dialectic”, Dupré se ocupa de toda la cuestión de “la dialéctica de las categorías económicas”, así como del “principio histórico radicalizado: *El capital*”; y en el capítulo 5, “The Uses of Ideology”, al cual ya nos hemos referido, lo que sobresale es la relación de la ideología con la superestructura.

No hay escape a la preocupación de Dupré con la “economía”, tanto en lo que él considera su muy fundamental análisis de los conceptos de Marx, como en su preocupación por enmendarle la página a la forma en que los críticos de Marx no le han prestado suficiente atención a éste como crítico relevante, de hecho, como “el primer crítico importante de un proceso de desintegración cultural” en la conciencia occidental (p. vii). A fin de poner esto todavía más de relieve, Dupré sigue volviendo al punto de que simplemente no es cierto que Marx quiso subordinar completamente la cultura a la economía. Más aún, Dupré rara vez dice algo sobre la economía sin poner el énfasis en ella como fenómeno social. Es justo ahí donde radica también su debilidad, ya que esto nos pone tan cerca de subordinar la actividad hu-

mana a lo “social” que hace que ambas parezcan sinónimas. Por lo tanto, comenzaré con el mismísimo primer capítulo, donde Dupré se muestra más sólido y más convincente a la hora de ocuparse de la cuestión del carácter fetichista de las mercancías.

### ¿ALIENACIÓN O LUCHA DE CLASES?

El subtítulo de Dupré para la sección sobre *El capital* es “Alienation as Economic Contradiction” (“La alienación como contradicción económica”). Dupré sostiene (correctamente, en mi opinión) que la alienación y el fetichismo no son de ninguna manera sinónimos; que el carácter fetichista de las mercancías está directamente relacionado con el proceso de producción, donde tiene lugar la “cosificación de todos los aspectos de la actividad productiva del ser humano”. Dupré niega igualmente una relación directa entre el fetichismo, tal como Marx lo desarrolla en *El capital*, y su concepto de fetiche tal como lo había expuesto en sus cuadernos de 1842, cuando se encontraba resumiendo el famoso libro de Charles De Brosses de 1785, *Über den Dienst der Fetischgötter*. Dupré cita con aprobación la carta de Theodore Adorno a Walter Benjamin: “El carácter fetichista de las mercancías no es un hecho de la conciencia, sino dialéctico en el claro sentido de que produce conciencia (p. 50)”.

Al mismo tiempo, sin embargo, Dupré muestra cierta afinidad con lo que haría después la Escuela de Frankfurt al extender la cuestión del fetichismo a todo el campo cultural. Su ambigüedad persiste a pesar de que está bien conciente del hecho, como él mismo lo dice, de que en consecuencia “hemos dejado el campo de la hermenéutica marxista para sustituirla por lo que es de hecho una crítica a Marx” (p. 50). En ningún lugar es esto más aberrante que en la cuestión de la praxis. No debe sorprendernos que en una “conclusión provisional” a ese capítulo, Dupré cuestiona de pronto por qué Marx se centra “ante todo en el modo de producción capitalista y en su orientación exclusiva hacia la producción de valor de cambio” (p. 55). Dupré señala el factor determinante de “la negatividad de la praxis, en la alienación, en la dialéctica total de la sociedad, y de hecho en toda la historia” (p. 57), que es exactamente el punto donde la ambigüedad de Dupré se pone de relieve de manera más aguda. Es sólo ahora que podemos volver a ese capítulo 4 sobre “economía”, y con él, a la mayor debilidad en todo el libro.

Dupré falla en ver que es debido a la preponderancia del modo de producción y de las relaciones entre capital y trabajo en el punto de la producción que Marx no está lidiando sólo con “leyes económicas”. Es aquí donde Marx

escucha la “sofocada voz” del trabajador, sigue sus acciones de resistencia en la fábrica y alaba la lucha de los trabajadores por la reducción de la jornada laboral. Dupré no les presta ninguna atención a las 80 páginas que Marx le dedica al capítulo en *El capital* sobre “La jornada laboral”. Mientras que los ideólogos occidentales han desechado este capítulo por ser una historia que apela a la compasión, es precisamente allí donde Marx les reconoce a los trabajadores el haber creado el fundamento para una filosofía más grande que la expuesta en la Declaración de Independencia:

En lugar del pomposo catálogo de los “derechos humanos inalienables” hace ahora su aparición la modesta *Magna Charta* de una jornada laboral restringida por la ley, una carta magna que “pone en claro finalmente *cuándo termina el tiempo que el obrero vende, y cuándo comienza el tiempo que le pertenece a sí mismo*” [*El capital* I, 364-365].

Todo esto se le escapa a Dupré, como si no tuviera nada que ver con la “cultura”. Marx, por otro lado, se había referido a ello como “cultura de clase” tan temprano como en el *Manifiesto del Partido Comunista*. Pero a fin de ver esto, uno debe no separar a la cultura de la revolución, tanto como no debe separar a la filosofía de esta última. Tan omnipresente era el concepto de revolución para Marx, que él llamó a la totalidad de la lucha nada menos que una guerra civil:

La fijación de una jornada laboral normal es, por consiguiente, el producto de una guerra civil prolongada y más o menos encubierta entre la clase capitalista y la clase obrera [*El capital* I, 361].

### LA TEORÍA DEL VALOR DEL TRABAJO DE MARX

Dupré prefiere, cuando llega al capítulo sobre “economía”, comenzar de la manera habitual —con una crítica a la ley del valor del trabajo de Marx— así como poner el énfasis sobre el hecho de que “[...] fuera del ámbito estrictamente marxista, ningún economista vivo acepta la teoría del valor de Marx” (p. 178). La expresión “economista vivo” se supone que esconde el hecho de que Dupré está, tanto cobijándose en los economistas burgueses, como al mismo tiempo excluyendo a los economistas del Tercer Mundo. Es verdad que cita a dos grandes economistas que simpatizan con Marx —Joan Robinson y Joseph Schumpeter—, pero ambos son pragmáticos y hostiles a la dialéctica hegeliana, cosa que Dupré ciertamente no es. En algún lugar (creo que en el mismísimo ensayo que cita Dupré) Joan Robinson manifies-



ta su gran indignación hacia Marx por permitir constantemente que Hegel “meta sus narices” en el campo de la economía:

El concepto del *valor* constituye, así creo, un ejemplo notable de cómo una noción metafísica puede inspirar un pensamiento original, pese a estar totalmente vacía ella misma de significado operante.<sup>2</sup>

Schumpeter, quien es igual de hostil a la dialéctica hegeliana en el campo económico fue, sin embargo, muy profundo al comprender por qué era imposible discutir con Marx en el terreno estrictamente económico, ya que se preguntó cómo es que uno puede debatir con un “economista” como Marx cuando él está siempre convirtiendo “la narración histórica” en “*histoire raisonnée*” [*historia razonada*].<sup>3</sup>

La mismísima primera oración del capítulo sobre “Economía” declara: “Mientras que la tendencia en la era moderna ha sido el emanciparse de cualquier función del proceso cultural, la teoría de Marx apunta a reintegrar la actividad económica al proceso general de socialización” (p. 165). A pesar de esta afirmación, y a pesar del hecho de que el profesor Dupré rechaza una y otra vez cualquier intento de su parte por considerar a Marx un determinista económico, lo veremos caer aquí en lo que yo llamo la trampa engelsiana, es decir, en hacer una cita de Engels como si fuera una afirmación de Marx.

### MARX Y ENGELS NO SON UNO SOLO

En la segunda página de ese capítulo sobre “economía”, Dupré afirma súbitamente: “[...] Desde que él [Marx] leyó los “Apuntes para una crítica de la economía política” de Engels (1844) supo que un sistema económico, una vez fundado, no puede ser simplemente sustituido por uno mejor” (p. 166). Es verdad que el joven Marx, en tanto filósofo, se vio sumamente impresionado por el ensayo temprano de Engels sobre economía política. No es cierto que tomara por primera vez de Engels la concepción sobre la solidez del sistema capitalista.

Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx —que él le describió sólo oralmente a Engels ese mismo año— ya habían puesto de relieve muchísimo más que la necesidad de romper con la sociedad capita-

<sup>2</sup> Joan Robinson, *Ensayo sobre economía marxista* (México, Siglo XXI, 1968), p. 6.

<sup>3</sup> Joseph Schumpeter, *A History of Economic Analysis* (Oxford, Oxford University Press, 1954) [*Capitalismo, socialismo y democracia*, 74].

lista. La visión prometeica de Marx sobre las nuevas relaciones humanas había proyectado no sólo la necesidad de derrocar al capitalismo, sino de crear relaciones humanas tan totalmente nuevas que el comunismo también fue rechazado como “la finalidad del desarrollo humano” [*Manuscritos económico-filosóficos...*]. Por el contrario, Marx insistía: “Sólo mediante la superación de esta mediación (que es, sin embargo, un presupuesto necesario) se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo, al humanismo *positivo*” [*Manuscritos económico-filosóficos...*].

El profesor Dupré tiene una comprensión tan profunda de esos *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, y pone tanto énfasis en el hecho de que Marx se opone totalmente a una perspectiva puramente económica, que es difícil saber cómo pudo haber caído en la trampa. Creo que esto se debe a no haberse ocupado de la última década en la vida de Marx. A pesar de la valoración que tiene Dupré de Marx, no de Engels, como fundador de todo un nuevo continente de pensamiento y revolución, él se refiere a Marx y a Engels prácticamente como una sola persona. En consecuencia, escribe como si Engels estuviera en lo correcto al llamar su *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* un testamento de Marx:

Es imposible, por supuesto, corroborar esta pretensión, pero los recientemente publicados *Apuntes etnológicos* de Marx parecen sostenerla. De allí que sobren motivos para considerar la obra de Engels, al menos en esencia, concordante con los últimos avances de Marx (p. 99).

Nada podría estar más lejos de la verdad, como puede verse en la transcripción misma de los *Apuntes etnológicos* de Marx, la cual pone al descubierto el gran abismo entre la visión multilínea de Marx sobre las relaciones humanas y la visión unilínea de Engels.

La identificación que prácticamente hace Engels de Lewis Henry Morgan como un “materialista” difiere ampliamente de la actitud crítica de Marx hacia este último; la visión de Engels sobre que las mujeres han sufrido una especie de “derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo” [*El origen de la familia*, 22] desde la victoria de la sociedad patrilineal sobre la matrilineal, contrasta fuertemente con la visión multilínea de Marx sobre el desarrollo humano en su totalidad.

Dupré no podría haber caído en esta trampa si lo que él llama la “aplicación” hecha por Marx de la dialéctica a las categorías económicas fuera de hecho la transformación hecha por Marx de esa dialéctica del pensamiento en una dialéctica que surge de la praxis real de las masas, de los sucesos históricos que han forjado y reforjado la historia, para ser desarrollada luego

como una dialéctica de la revolución misma (no sólo como oposición, como primera negación, sino como continuidad, como lo que Marx llamó “revolución en permanencia”).

### ¿CUÁL ES LA RELACIÓN DE LA ECONOMÍA CON LA CULTURA? ¿Y CON LA REVOLUCIÓN?

El mismo Dupré —a pesar de su profunda comprensión “en general” de que Marx consideraba la categoría “praxis” como la línea divisoria entre todas las distintas variedades de socialismo y su propia filosofía y práctica de la revolución— llega sin embargo a esta conclusión arbitraria:

Ya que la producción de plusvalor por medio del plustrabajo prácticamente desaparece, la acción revolucionaria pierde su sentido. Marx no siguió esta línea de pensamiento. Si lo hubiera hecho, esto podría haber cambiado todo su programa político (p. 192).

Es verdad que Dupré mismo niega que ésta sea la visión de Marx, pero continúa haciendo manifiesta la ambigüedad cuando escribe:

Nuestra presente crítica se basa sólo en el hecho de que Marx *puso de relieve las relaciones económicas de producción [...] con respecto al complejo social total por ser más esenciales*, así como en que su obra muestra una *tendencia a considerar estas relaciones cual si estuvieran principalmente determinadas por los medios de producción [...] Sin embargo, la ambigüedad permanece [...] (p. 215).*

La “ambigüedad” es de Dupré, no de Marx.

Desde la introducción de Dupré, “The Reintegration of Culture”, hasta su conclusión, “Culture Reintegrated through Praxis”, él presenta una visión original de Marx como crítico social de la cultura sin tratar de ocultar, de ninguna forma, el desdén de Marx por la cultura burguesa, ya que muestra que Marx “el gran crítico [,] desenmascaró las falsas pretensiones de una cultura que se había erigido a sí misma como realidad independiente, cuasi religiosa; como un fetiche deshumanizado, desnaturalizado” (p. 3).

Y a pesar de que ve que la praxis es una línea divisoria igualmente al interior del movimiento marxista, Dupré mismo no comprende totalmente lo que Marx quiso expresar con la categoría “praxis”. Era ciertamente muchísimo más que “práctica”, especialmente porque los intelectuales consideran que la práctica es solamente la práctica de la teoría, en lugar de captar

que la teoría misma surge de la praxis, y que la praxis es una actividad tanto manual como mental. Dicho de otro modo, y tal como lo hemos tratado de mostrar a lo largo de esta reseña, Marx vio la actividad de los trabajadores no sólo como acción, no sólo como práctica, sino como Razón. Dupré capta esto y de hecho tiende a concluir que:

Marx salvó a los trabajadores productivos de su aislamiento cultural. En su concepto de praxis intentó reintegrar todas las facetas de la cultura: la teórica y la estética, así como la práctica (p. 280).

Pero ya que la revolución no es exactamente una preocupación para el profesor Dupré, su visión de la economía de Marx es presentada de manera bastante ambigua, ya que sin la revolución, el “marxismo” no es el marxismo de Marx. Incluso así, tanto marxistas como no marxistas encontrarán en este libro un estudio serio con el cual entablar un diálogo en tanto interpretación estimulante llevada a cabo por un académico independiente.

PARTE 3  
EL MARXISMO POST-MARX  
Y LA BATALLA DE IDEAS

BLANCA

## Capítulo 11

### El marxismo post-Marx como categoría

La visión total de Dunayevskaya sobre las diferencias entre Marx y Engels, así como su crítica a diversos tipos de marxistas, nació de su concepto del marxismo de Marx como totalidad, el cual desarrolló mientras escribía *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. Dicho concepto se fusionó con su concepto del marxismo post-Marx como algo peyorativo, comenzando con Engels, y como concepto crítico más que cronológico. Este texto está incluido en *The Supplement to the Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 15318-15325.

Hay tres elementos relacionados con una visión de la década de 1980 presentada en *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la liberación* que se conjugan para hacer de los marxistas post-Marx una categoría despectiva y, sin embargo, al hacer el índice, me opuse a enlistar a todo marxista post-Marx, con lo que le daría demasiada “publicidad” a personajes que son muy secundarios, ya sean Maximilien Rubel o Jean-Paul Sartre o David Ryazanov. Es natural, por supuesto, oponerse a mezclar a los contrarrevolucionarios con los revolucionarios, pero no es esto sobre lo que puse el énfasis. Una buena parte de que seamos “más inteligentes” no se debe a nosotros sino a la madurez de la época, mientras que la otra parte igualmente importante se debió al movimiento desde la práctica, así como al que contáramos con todos los documentos de Marx. Puse el énfasis en el hecho de que estaba interesada sólo en los revolucionarios.

Así, resultó que en las entradas del índice sobre el periodo post-revolucionario, estábamos de hecho interesados en los revolucionarios y, por lo tanto, en la designación del marxismo post-Marx meramente como una idea cronológica.

En una palabra, yo hice de los marxistas post-Marx *como categoría*, como categoría despectiva, un fenómeno que comienza con Engels, *no sólo* en el punto en que Marx murió, sino cuando Engels era colaborador de Marx en vida. Mi punto principal era mostrar cómo podíamos ser totalmente desviados de la dialéctica —en tanto re-creación muy original de Marx—

debido a las muy buenas intenciones de Ryazanov cuando descubrió que el primer borrador del *Manifiesto del Partido Comunista* había sido escrito por Engels, cuando lo publicó e hizo entonces que todos los otros marxistas post-Marx publicaran el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx con la doble firma de Karl Marx y Frederic Engels. Y como si esto no fuera lo suficientemente malo, esto sirvió por tanto para dar la impresión de que la nota al pie [añadida por Engels] después de la muerte de Marx —donde Engels trae a colación su interpretación de *La sociedad antigua* de Lewis Henry Morgan— era una “*corrección*”, necesaria debido a los nuevos avances en la antropología. Examinemos ahora esto con gran detalle repitiendo esos hechos pero ligándolos estrictamente a la metodología:

1. 1847. Engels escribe un borrador. Tiene la forma de un libro de catecismo: hace preguntas, responde preguntas, todas las cuales son “correctas”, o al menos no equivocadas, pero no va absolutamente hacia ningún lado.

2. 1847. Marx ve el borrador y decide no usarlo como base. En su lugar, tenemos la labor de un genio revolucionario, el cual desafía a todo el mundo burgués y, con ese espectro [del comunismo (*N. del T.*)] acechando a Europa, le asegura a la burguesía que sus días están contados, mientras el proletariado está conquistando el poder. Se convierte en el manifiesto no sólo de la pequeña Liga Comunista que lo había comisionado; no sólo de las propias revoluciones de 1848 que vinieron a continuación, sino en el punto de partida de todas las revoluciones, llegadas a su clímax en noviembre de 1917 en Rusia.

3. 1882. En los innumerables textos publicados entre 1847 y 1882 (al haberse convertido en un manifiesto histórico-*mundial*), no hay ningún cambio, a pesar de que se han reconocido algunos errores. Todo lo contrario, los errores también son puestos de relieve como históricos y se insiste en que no sean corregidos. Lo que es modificado es la edición rusa de 1882, a la cual se le agrega una posdata<sup>1</sup> que esboza una perspectiva tan nueva que de hecho no se volverá una realidad sino hasta la muerte tanto de Marx como de Lenin.

4. 1883-1888. Engels publica una nueva edición en la cual, supuestamente porque Marx no había vivido para ver los grandes nuevos avances, Engels le pone un asterisco a esa mismísima primera oración del gran reto histórico expuesto en el [capítulo 1 del] *Manifiesto del Partido Comunista*: “Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia

<sup>1</sup> [Aparente referencia al nuevo prefacio firmado por Marx y Engels para la edición rusa de 1882 del *Manifiesto del Partido Comunista* (*N. del E.*)].



de luchas de clases”. Engels afirmaba que esto se refería a toda la historia “escrita”, y que lo que se había vuelto accesible desde entonces *por escrito* eran los nuevos hallazgos de la nueva ciencia de la antropología, y que para el análisis de esos hallazgos de Morgan, uno debía leer *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels, el cual supuestamente era un legado de Marx.

Ahora bien, en primer lugar, Engels suspende tanto el flujo poético como el flujo dialéctico de esa declaración histórico-mundial. En segundo lugar, reduce su significado histórico al hacerlo una cuestión de datos objetivos. En tercer lugar, no es cierto que los hechos de los que está hablando, los cuales fueron descubiertos por la nueva ciencia de la antropología, lo hayan sido después de la muerte de Marx. La verdad, en cambio, es que Marx no sólo los conocía e hizo sobre ellos un resumen y comentario de no menos de 98 páginas, sino que estaba tratando muy duramente de convencer a Engels de que por favor leyera el libro de Morgan. Y Engels reconoció esto cuando August Bebel y Karl Kautsky le seguían preguntando cómo es que era posible que no supiera que Marx había dejado muchos, muchos, muchos manuscritos sin publicar de los que Engels no sabía. Engels da entonces una respuesta doble: 1) que, de haberlo sabido, habría importunado a Marx para que los terminara; 2) Marx se sentía absolutamente seguro de que Engels sería escrupuloso y preciso en la forma de presentar la obra de Marx.

Sea lo que sea que Engels pensó que haya hecho, el punto es: ¿por qué los marxistas post-Engels —que por entonces estaban parcialmente al tanto y conocían el material desconocido para Engels— no sólo continuaron por el camino a ciegas de Engels, sino que (lo que es peor y lo que realmente desorientó a la generación siguiente) pusieron a Engels al nivel de Marx? ¿No se debe acaso a que su base *real* era engelsiana, y esto incluye a Rosa Luxemburgo? Fue esto —*precisamente esto*— lo que transformó la cuestión de los marxistas post-Marx de una cuestión cronológica en una categoría despectiva. Ellos se tomaron libertades con lo que Marx había escrito y, *al mismo tiempo*, no ahondaron en todo lo nuevo que habían aprendido de estos documentos sin publicar para crear una base verdaderamente marxiana tanto para comprender a Marx como para interpretar al estilo de Marx —de Marx, no de Engels— su propia época. Así:

1) Cuando el *Nachlass*<sup>2</sup> fue publicado por primera vez, fue la persona que lo publicó, editó e introdujo la que se hizo importante, y esto no se re-

<sup>2</sup> [*Nachlass*, que significa “legado” se refiere a todos los documentos de Marx, incluyendo obras que no fueron publicadas durante su vida. La palabra es usada en el título *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle* (*Del legado literario de Karl Marx, Friedrich Engels y Ferdinand Lassalle*), que son varios volúmenes

duce de ninguna manera a Engels. Continuó así con Franz Mehring y los escritos tempranos, con Kautsky y las *Teorías sobre la plusvalía* y con Ryazanov y los *Manuscritos económico-filosóficos*... Una confrontación verdaderamente profunda con lo que era nuevo en Marx y, por tanto, en la comprensión de los marxistas post-Marx sobre lo que ellos creyeron que era el marxismo, tuvo lugar sólo después de la revolución. Es decir, la revolución de 1917 sacó a la luz los manuscritos, pero fue sólo después de otra serie más de crisis totales —como la de la década de 1930— y de nuevas revoluciones, cuando uno se vio obligado a hacer contribuciones originales para su propia época.

En consecuencia, cuando nos enfrentamos a nuestra propia época y tenemos de hecho acceso a esa enorme parte del legado de Marx, no debemos, por lo tanto, limitarnos a lo que es nuevo, sino repensar a Marx desde el mismísimo principio como Marx y sólo Marx.

---

de obras de Marx, Engels y Lassalle editados por Franz Mehring y publicados a comienzos de 1902. La colección incluía algunos importantes escritos tempranos de Marx. Dunayevskaya critica las opiniones vertidas por Mehring a la hora de presentar los textos, así como los comentarios de Luxemburgo sobre esto, en *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución (Trilogía, 913-915) (N. del E.)*].

## Capítulo 12

### Hobsbawm y Rubel hablan sobre el centenario de Marx, ¿pero dónde está Marx?

Este ensayo apareció originalmente en la columna “Theory/Practice” del número de agosto-septiembre de 1982 de *News & Letters*.

Ante la cercanía del centenario de la muerte de Marx (marzo de 1883), los “especialistas” están publicando sus recapitulaciones de los 64 años de la vida de Marx, así como del impacto mundial que aún tiene el marxismo a 100 años de su muerte. Dos libros en inglés ya han salido de la imprenta:

1. *Rubel on Karl Marx*,<sup>1</sup> editado por Joseph O’Malley, consta de cinco ensayos escritos por Maximilien Rubel, editor de los volúmenes de obras de Marx publicados por la prestigiosa French Bibliothèque de la Pléiade. La edición de Rubel de las obras de Marx (sobre la cual volveremos) intenta competir con la edición “oficial” ruso-alemana oriental de las obras reunidas de Marx proyectada en 100 volúmenes. La mayoría de los ensayos de Rubel habían aparecido originalmente como introducciones a los tres volúmenes que han sido publicados hasta ahora.

2. *Marxism in Marx’s Day*<sup>2</sup> es el primer volumen de *The History of Marxism*, editado por el historiador inglés Eric J. Hobsbawm. Consta de ocho ensayos escritos por académicos internacionales, más tres ensayos y un prefacio a cargo del propio Hobsbawm, cuyas contribuciones van desde “Marx, Engels and Pre-Marxian Socialism” (capítulo 1), pasando por “Marx, Engels and Politics” (capítulo 8), hasta un capítulo 11 final sobre “The Fortunes of Marx’s and Engels’ Writings”.

Marx y Engels son presentados, si no como idénticos, sin duda sí como co-fundadores por igual del marxismo (una actitud característica del marxismo *establecido*, ya se trate del periodo de la Segunda o de la Tercera Internacional). Hobsbawm se inserta en la tradición de esta misma actitud superficial, pese a que en este centenario de la muerte de Marx, cuando finalmente tenemos en su mayor parte toda la obra de Marx es, sin duda, tiempo de ponerle fin

<sup>1</sup> *Rubel on Karl Marx*, ed. and trans. by Joseph O’Malley, and Keith Algozinn (Cambridge University Press, 1981).

<sup>2</sup> *The History of Marxism*, Vol. I, ed. Eric Hobsbawm (London, Indiana University Press/Harvester Press, 1982).

a dicha “tradición”. ¿No es tiempo de centrarnos en el hecho de que los herederos de Marx mantuvieron los voluminosos escritos —que no habían sido publicados en vida de Marx— en ese mismo estado sin publicar hasta que la Revolución rusa los desenterró? ¿Y de que poco después —es decir, en el tiempo de Stalin— su publicación fue nuevamente “detenida”? ¿No es tiempo de acabar con el mito de que Marx y Engels son prácticamente “uno solo” y, en cambio, de dejarnos escuchar a Marx por sí mismo, tal como desarrolló continuamente sus ideas por 40 largos y creativos años?

### LA EXTRAÑA AFINIDAD ENTRE RUBEL Y HOBBSBAMW

Lo que se necesita aquí es ver qué tan opuestos son Hobsbawm y Rubel, quienes se mantienen fieles a conclusiones políticas opuestas y, sin embargo, muestran una actitud igualmente superficial *hacia los propios descubrimientos de Marx*. ¿Cómo es que ni Hobsbawm (quien trata a Marx y Engels como cofundadores por igual) ni Rubel (quien sostiene que no solamente no son “uno solo”, sino que Engels por sí solo es el “fundador del marxismo”, y que si Engels no hubiera inventado “la leyenda del marxismo”, no habría marxismo) le permitan a Marx hablar por sí mismo?

Al ignorar que la vida de Marx, sus actividades y escritos conforman un cuerpo dialéctico de pensamiento (y sin embargo riguroso) que constituye el “marxismo”, Rubel procede a su propia manera y le atribuye a Marx su propia visión sobre la ética, mientras que Hobsbawm —quien se apega a la “actitud científica” de Marx (es decir, a la “economía” y a algo de historia) —concluye que el marxismo se reduce únicamente a ser un método, no profundamente enraizado en la dialéctica hegeliana. Es allí, de hecho, donde reside su extraña afinidad: ambos son anti-hegelianos.

Hobsbawm sí incluye un ensayo sobre filosofía: “Marx ‘Philosopher’”, de István Mészáros. Los ensayos de Rubel no cuentan con esa única característica redentora. La pregunta es ¿por qué el editor de Rubel, el profesor O’Malley,<sup>3</sup> quien conoce a Hegel y sabe de la “adicción” de Marx a Hegel,

<sup>3</sup> Joseph O’Malley nos ha brindado una profunda, erudita y soberbia traducción y edición de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de Marx. Tal vez debí haber captado una pizca de su dependencia a la “erudición” de Rubel cuando leí esa obra y llamé la atención del profesor O’Malley sobre el hecho de que él había fijado erróneamente el fin de los años creativos de Marx en 1878, mientras que nuevos momentos fueron redescubiertos por Marx en sus *Apuntes etnológicos* de 1880-1882 (véase mi carta del 30 de agosto de 1979, incluida en la *Raya Dunayevskaya Collection: Marxist-Humanism 1941 to Today, Its Origin and Development in the U.S.*, disponible en microfilm en la Wayne State University Labor History Archives Library). En mi libro que está por aparecer, *Rosa Luxemburgo, la liberación feme-*

trata de encubrir todas las afirmaciones contradictorias de Rubel? En su “Introducción” a esta obra, declara: “Rubel es una de las principales autoridades en el mundo sobre Marx” (p. vii).

Es verdad que Rubel, en tanto editor de la colección francesa independiente de escritos de Marx, ha sacado a la luz algunas obras hasta ahora sin publicar, las cuales incluyen correcciones necesarias a aquellas publicadas por Engels.<sup>4</sup> Fue especialmente magnífico ver la restauración en su conjunto [*in toto*] de la auténtica edición francesa del volumen I de *El capital* de Marx (es decir, la que Marx mismo revisó, editó y aumentó). Desafortunadamente, si bien no unilateral al modo de la versión estalinista, la de Rubel es igual de unilateral en su visión de Marx, así como muchísimo más arbitraria en las selecciones que hace que lo que lo fueron las libertades que Engels se permitió a sí mismo. De esa manera, el volumen II de *El capital* de Rubel, si bien sí incluye algunas secciones y párrafos que Engels dejó fuera, se toma libertades impermisibles con lo que Rubel decide poner de relieve. Y excluye muchísimo más que lo excluido por Engels.<sup>5</sup>

Evidentemente, el hecho de que Maximilien Rubel es “un marxista independiente” (independiente, es decir, *de Marx*) le genera suficiente atracción al profesor O’Malley como para que no sólo no critique la sustitución hecha por Rubel del humanismo de Marx —en tanto dialéctica de la revolución— por un humanismo ético creado por él mismo, sino que haga un gran esfuerzo por alabar la “ética” de Rubel como si ésta fuera el marxismo *de Marx*. El desafortunado resultado se ve en la mismísima secuencia de los cinco ensayos, los cuales no son presentados en el orden en que fueron escritos, sino que comienzan (y en un sentido fundamental terminan con la misma visión) con “The ‘Marx Legend’, or Engels, Founder of Marxism” (“La ‘leyenda de Marx’, o Engels, fundador del marxismo”).

### EL ÚNICO ARTÍCULO SOBRE FILOSOFÍA

¿El único artículo sobre filosofía en la colección de 11 ensayos de Hobsbawm —más el prefacio— salva a su libro de los mitos sobre Marx? Difícilmente.

---

*nina y la filosofía marxista de la revolución* (1982), he descrito detalladamente los “nuevos momentos” de Marx en la década de 1880 como camino hacia la década de 1980.

<sup>4</sup> Véase la comparación hecha por Kevin A. Barry entre la edición de Engels a la edición francesa del volumen I de *El capital* de Marx, y la propia edición de Marx de 1875 (*News & Letters*, October, 1981).

<sup>5</sup> Nada es tan innecesario como el así llamado volumen sobre filosofía —el volumen III de las ediciones de Rubel—, el cual justo ha salido de la imprenta en Francia. Pero no es esto lo que nos ocupa en estos ensayos, los cuales fueron escritos mucho antes.

En primer lugar, Mészáros no se ocupa de este tema en absoluto. Es cierto que —en una forma no polémica, concentrándose sólo en Marx y rehusando a limitarse al joven Marx como “filósofo”— Mészáros deja en claro que:

Marx nunca dejó de enfatizar el carácter gigantesco de los logros de Hegel, alcanzados en una coyuntura inmensamente importante del desarrollo histórico en las secuelas de la Revolución francesa en respuesta a la muy compleja y dinámica interacción de fuerzas sociales —incluyendo la aparición de los trabajadores como un movimiento hegemónico— en la historia mundial.

Más aún, al mostrar que el Marx maduro, tal como el joven Marx, afinó su dialéctica en la dialéctica hegeliana, Mészáros se opone a la unilateralidad de las interpretaciones que afirman que Marx se alejó del idealismo hegeliano como si eso significara un cambio de la filosofía a la “ciencia”.

En agudo contraste con el pragmatismo y la orientación cientificista general que permea el resto de la compilación de Hobsbawm, Mészáros escribe:

[...] la sustitución verbal especulativa de filosofía por “teoría”, “práctica teórica”, llevada a cabo por el así llamado “riguroso concepto científico del razonamiento experimental” y conceptos similares, puede sólo conducir a un conservador rechazo de la unidad entre teoría y práctica, así como al rechazo escéptico de los valores de Marx como sueños irrealizables (p. 109).

Al sustentar su insistencia en que la actitud del joven Marx hacia la filosofía (que uno “no puede sustituir a la filosofía sin realizarla”) caracterizaba también al Marx maduro, Mészáros le hace una fuerte crítica a la visión de Georg Lukács de que hay un “Sujeto-Objeto idéntico” no sólo en Hegel, sino en Marx. Mészáros escribe que fue precisamente la crítica de Marx a ese “Sujeto-Objeto idéntico” la que “le ayudó a Marx a reconstituir la dialéctica sobre un fundamento radicalmente diferente”. “En Marx”, enfatiza Mészáros, “el movimiento es *abierto* y en su propósito fundamental es subversivo, no reconciliatorio”. “A diferencia de Hegel”, concluye Mészáros, Marx se concentra en “la unidad de *lo ideal y lo material*, mediada por la dialéctica entre *teoría y praxis*”.

La debilidad de la contribución de Mészáros, en mi opinión, es que se centra en la filosofía sólo “en general”, en lugar de ahondar en la dialéctica de la revolución. Los “historiadores” y teóricos de la economía política procedieron a llenar la ambigüedad así creada, la cual les permite actuar como si ellos fueran los realistas revolucionarios y verdaderos herederos de Marx. En realidad, ellos son los que —como su editor, Eric J. Hobsbawm, lo prueba una y otra vez al no diferir con los marxistas post-Marx— ponen en práctica

el más vulgar reduccionismo al sustituir no sólo la dialéctica por la “flexibilidad”, sino la revolución por un colaboracionismo estatista de clase.

### HISTORIA AHISTÓRICA

Debido a que Hobsbawm es el editor, así como el autor de tres ensayos más el prefacio, es él quien le pone su sello a todo el libro, y es en el capítulo final donde intenta resumir todo el legado de Marx y su relevancia para nuestra época. El título mismo de ese resumen, “The Fortunes of Marx’s and Engel’s Writings” (“La suerte de los escritos de Marx y Engels”), nos habla de la retórica vacía, ahistórica, de este famoso historiador inglés. Así, la Revolución [rusa] de 1917, en la cual el profesor Hobsbawm ciertamente cree, es mencionada en algún lado, pero no es vista como el fundamento para el cambio total en la actitud hacia la obra de Marx, la cual había permanecido enterrada hasta entonces en las bóvedas de la Segunda Internacional. En lugar de ello, Hobsbawm comienza con David Ryazanov, el académico encargado de encabezar el Instituto Marx-Engels.<sup>6</sup>

Junto con la indiferencia por la motivación revolucionaria, histórica, para la creación del instituto, está la indiferencia por la transformación filosófica de nadie menos que el líder de 1917, V.I. Lenin, quien fue el único que rompió con su pasado filosófico y se dirigió directamente a Hegel, no por alguna razón académica, sino debido al fuerte impulso que surgió del estallido de la Primera Guerra Mundial y de la traición de la Segunda Internacional.

Fue este impulso histórico real por comprender los orígenes de Marx en la dialéctica hegeliana lo que persistió *después* de la toma revolucionaria del poder. En la primera parte de la década de 1920, Lenin incitó a los editores de *Bajo la Bandera del Marxismo* a que se llamaran a sí mismos la “sociedad de amigos materialistas de la dialéctica hegeliana”, así como a que se aseguraran de “publicar en la revista fragmentos de las principales obras de Hegel”.<sup>7</sup> Y, por supuesto, fue Lenin quien inspiró la fundación del Instituto Marx-Engels.

Si bien fue el famoso académico-editor Ryazanov el que se convirtió en el primer director de ese instituto, fue Lenin, no Ryazanov, quien había pre-

<sup>6</sup> [Revolucionario de tiempo atrás, Ryazanov se convirtió en el primer director del Instituto Marx-Engels y fue decisivo en la obtención de decenas de miles de manuscritos de Marx y Engels y otros documentos; publicó algunos previamente desconocidos, tan importantes como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx. Ryazanov fue ejecutado en las purgas de Stalin de la década de 1930 (*N. del E.*)].

<sup>7</sup> V.I. Lenin, *Sobre el significado del materialismo militante*.

parado el terreno para un estudio serio de Marx, para la publicación de todas sus obras, y para nunca olvidar que la dialéctica de Marx está enraizada en la dialéctica hegeliana. No hay duda de que, tanto en erudición como en la seriedad para descubrir muchas obras desconocidas de Marx, Ryazanov dejó una huella que nadie podría igualar. Pero tampoco hay duda de que Ryazanov mostró la común arrogancia intelectual no sólo hacia Lenin sino hacia Marx, como puede ser visto en su actitud hacia la obra de Marx durante la última década en la vida de Marx (y hacia los *Apuntes etnológicos* en particular, que él se atreve a caracterizar como “pura pedantería” sin siquiera haberlos leído).<sup>8</sup> Fue esta actitud la que contribuyó a que permanecieran sin ser publicados hasta nuestra propia época.

No hay duda alguna hoy sobre el total revisionismo de Stalin hacia el marxismo, ni de la transformación total en su opuesto del primer Estado obrero en una sociedad capitalista de Estado. Ésta no es, sin embargo, la razón detrás de la presuntuosa actitud de Ryazanov hacia los últimos escritos de Marx. La destitución de Ryazanov de su cargo en 1931 fue parte del retrogresionismo de Stalin. Pero fue Ryazanov quien, cuando descubrió los últimos escritos de Marx en 1923, fijó la actitud hacia ese legado.

### EL MITO DE MARX Y ENGELS COMO UNA SOLA PERSONA, Y EL *ANTI-DÜHRING*

No es sólo a Ryazanov a quien Hobsbawm trata de manera tan acrítica. Lo que es mucho más grave es que no le dedica ni una sola palabra de crítica a algún marxista post-Marx “oficial”, y que Engels es tratado prácticamente como indistinguible del mismo Marx. Es verdad, por supuesto, que sin Engels no habríamos tenido los volúmenes II y III de *El capital*, y que Engels fue el colaborador de toda la vida de Marx. No es cierto que su cercana colaboración sólo difería en el punto de que había una “división del trabajo” acordada entre ellos, o que la diferencia era sólo una cuestión de que Marx era un genio y los otros eran, cuando mucho, sólo talentosos. Engels mismo admitía eso. Ahora que de hecho tenemos las más de 500 páginas de los *Apuntes etnológicos* de Marx, en oposición a los pocos párrafos que En-

<sup>8</sup> Me ocupo del *Reporte* de Ryazanov de 1923 sobre todos los nuevos escritos que él había descubierto en mi libro próximo a ser publicado [*Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*]. El *Reporte* sólo está disponible en ruso y en alemán. Sin embargo, parte del mismo —pero sin incluir la referencia a la “pura pedantería”— es citado por el editor de *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Lawrence Krader, en dicha obra. Véanse especialmente las pp. 355, 357 y 374.



gels cita en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, en donde afirma que está presentando las visiones conjuntas de ambos, el mito debe sin duda llegar a su fin, y la verdad puesta al descubierto. Esto *no* es por razones académicas, sino por la urgencia y relevancia para nuestra época, cuando ha surgido un Tercer Mundo totalmente nuevo y una nueva liberación de las mujeres ha pasado de ser una Idea cuyo tiempo ha llegado a ser un *movimiento*, y porque Marx preparó el terreno para la comprensión y acción sobre ambas problemáticas.

Y ésta es una cuestión no sólo de *El origen de la familia...*, publicado después de la muerte de Marx, y del que Engels afirmaba que era un “testamento” de Marx, sino del famoso *Anti-Dühring* de Engels, el cual fue publicado en vida de Marx, cuando no se hizo ninguna afirmación de que representara tanto a Marx como a Engels. Fue sólo en las ediciones publicadas *después* de la muerte de Marx que Engels súbitamente afirmó que el libro los representaba a ambos. Esto, desafortunadamente, se convirtió en el fundamento del “marxismo” *de Engels*, el cual fue aceptado por todos los marxistas post-Marx como tal. Aquí está lo que Hobsbawm afirma:

No hay ninguna evidencia de que Karl Marx expresara o sintiera alguna reserva por obras como el *Anti-Dühring* de Engels, del cual se considera a menudo hoy que representa posicionamientos específicamente engelsianos.

Los hechos reales acerca del *Anti-Dühring* comienzan en 1868, cuando Marx, después de leer la reseña de Eugen Dühring a *El capital*, llamó la atención de Engels sobre ese profesor de manera muy crítica (carta del 8 de enero de 1868), pero no obtuvo respuesta de Engels. No fue sino hasta 1875-1876, cuando las obras de Dühring ganaron seguidores en el movimiento socialista y Wilhelm Liebknecht apeló a Engels para que le respondiera a Dühring, que Engels se puso a hacer una reseña de todos los escritos de Dühring. Pero, lejos de presentarle un plan de su libro a Marx, Engels simplemente le pidió a Marx que escribiera un ensayo, no sobre la filosofía de Dühring, sino sobre su economía política. Marx hizo esto; Engels recortó el texto y, sin darle créditos a la contribución de Marx, lo convirtió en el capítulo 10 [de la parte II]: “De la *historia crítica*”.

Un estudio serio y una documentación acerca del limitado conocimiento que Marx tenía del *Anti-Dühring* de Engels han sido llevados a cabo por Terrell Carver en su ensayo “Marx, Engels and Dialectics”, el cual fue publicado en el número de septiembre de 1980 de *Political Studies*. ¿Por qué Eric Hobsbawm continúa con el mito “oficial”? Mano a mano con la indiferencia filosófica hacia las distinciones entre Marx y Engels está la actitud ahistórica de Hobsbawm hacia la cuestión de la polémica.

Cada vez que este historiador se topa con una ruptura “polémica” decisiva, no busca su significado, sino cómo eludir adoptar una postura. La separación del “conocimiento” sobre Marx con respecto a la Revolución rusa no es el único caso. Al saltarse de la década de 1920 hasta 1956, evita decir una sola palabra acerca de la primerísima oposición contra Stalin por parte de nadie menos que el co-líder de Lenin en la Revolución rusa: León Trotsky. El intento de Hobsbawm por pasar por alto todas las diferencias al interior del marxismo diciendo que su libro no es “polémico”, no se sostiene cuando aparece otro Estado —la China de Mao— y Hobsbawm finalmente usa el término “marxismo policéntrico”, el cual ha destinado para un futuro volumen.

Hasta ahora, el lector de lengua inglesa sólo tiene el primer volumen de *The History of Marxism*, el cual supuestamente se había de centrar en “El marxismo en tiempos de Marx”. La pregunta es: ¿dónde, entonces, está Marx? No lo vemos. Lo que se nos presenta son las interpretaciones actuales a cargo de un pequeño grupo que se ocupa de algunos aspectos del nuevo y multi-dimensional continente de pensamiento y revolución de Marx. Lejos de ampliar la expresión “marxismo policéntrico”, Hobsbawm la usa como una manera de retractarse de lo único que había admitido —que no les ha prestado atención a los marxistas que han “atraído a un número de seguidores numéricamente insignificante”— al declarar igualmente: “pero esta afirmación no implica juicio alguno acerca de las contribuciones relativas de las varias organizaciones, grandes o pequeñas, al análisis marxista”.

La manera en que Hobsbawm omite la historia que él llama “polémica” difícilmente se distingue de borrar la historia tal como está siendo hecha. Los historiadores nunca han sido más adeptos a reescribir la historia antes que a escribirla. Por ello debemos volver a Marx y dejarlo hablar por sí mismo.

Detroit, Michigan, 30 de julio de 1982.

Capítulo 13  
La filosofía de la revolución de Marx versus  
los académicos no marxistas que hacen carrera  
en el “marxismo”

Este ensayo fue originalmente publicado en la columna “Theory/Practice” del número de abril de 1984 de *News & Letters*.

Los escritos de los académicos no marxistas que hacen carrera en el marxismo se han convertido en un campo en sí mismo. Uno de estos académicos, Terrell Carver, quien ha empleado más de una década en este campo, publicó su primer y bastante prometedor estudio —*Karl Marx: Texts on Method*—<sup>1</sup> en 1975. Su más reciente trabajo, *Marx and Engels: The Intellectual Relationship*,<sup>2</sup> será seguido (en las memorias de un simposio de 1984 que pronto serán publicadas, *After Marx*)<sup>3</sup> por un artículo llamado “Marxism as Method” (“El marxismo como método”), título muy similar al del primer libro que publicó. Pero sus libros recientes parecen ser totalmente lo opuesto de lo que Carver parecía estar diciendo al principio.

El lector podía ver en esa obra de 1975 —la cual se centraba en la metodología de Marx— que el autor se refería a la metodología dialéctica en tanto que Marx había transformado la dialéctica hegeliana —la cual había generado una revolución *en la filosofía*— en una dialéctica *de la revolución*. Este principio había permeado toda la vida adulta de Marx, por lo que no importaba en absoluto si el tema en discusión era la filosofía o la economía política; si era una cuestión de desarrollar teóricamente una dialéctica de la revolución y de escribir un manifiesto para una organización que llamaba a la revolución, o de su participación real en una revolución en marcha e incluso después de su derrota llamar a “la revolución en permanencia”.<sup>4</sup> Por lo tanto, no parecía importar en absoluto si el análisis de Marx era hecho por

<sup>1</sup> *Karl Marx: Texts on Method*, trans., and ed. by Terrell Carver (Oxford, Basil Blackwell, 1975).

<sup>2</sup> Terrell Carver, *Marx and Engels: The Intellectual Relationship* (Bloomington, Indiana University Press, 1983).

<sup>3</sup> *After Marx*, ed. by T. Ball, and J. Farr. Pronto será publicado por la Cambridge University Press.

<sup>4</sup> Véase la *Circular del Comité Central a la Liga Comunista* [de marzo de 1850], disponible en muchas fuentes.

un marxista o por un no marxista que se había adentrado en el campo meramente por un propósito académico.

Los dos textos sobre los que Carver había elegido concentrarse parecían muy impresionantes y objetivos en ese sentido. Uno era la “Introducción” a los *Grundrisse*, la cual había salido por primera vez a la luz en nuestra época y les había mostrado —incluso a los oponentes de la dialéctica hegeliana y defensores de la “economía científica”, como los Althusser— que el “Marx maduro” definitivamente no había desechado la “filosofía” mientras hacía su profundo análisis de “*la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna*” [*El capital* I, 8]. Es cierto que Carver estaba presentando una nueva traducción y comentario sólo a la “Introducción” a los *Grundrisse*, pero no había forma de pasar por alto la multidimensionalidad de Marx, su amplia mirada al desarrollo humano como el opuesto absoluto de la riqueza capitalista y el trabajo alienado, así como de la sociedad precapitalista. Marx había mantenido, después de todo, una visión prometeica sobre la nueva sociedad, en “la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado, sino que produce su plenitud total. En la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir” [*Grundrisse* I, 448].<sup>5</sup>

Más aún, Carver había hecho contribuciones bastante originales al llamar la atención sobre el hecho de que, a pesar de lo profunda y amplia que era la “Introducción” de Marx, los marxistas post-Marx habían reducido su visión para hacer que el único principio reinante de la metodología de Marx fuera un “elevarse de lo abstracto a lo concreto”. Carver había puesto correctamente el énfasis en que ése *no* era el método que caracterizaba el “Prólogo” de Marx a la *Crítica de la economía política*. Como explicara Marx:

He suprimido una introducción general que había esbozado, puesto que, ante una reflexión más profunda, me ha parecido que toda anticipación de resultados que aún quedarían por demostrarse sería perturbadora, y el lector que esté dispuesto a seguirme tendrá que decidirse a remontarse desde lo particular hacia lo general.<sup>6</sup>

El segundo “texto de Marx” que Carver eligió retraducir y comentar —las “Notas (1879-1880) sobre Adolph Wagner”— reforzó aún más la visión de que Carver estaba entrando a la palestra contemporánea para desafiar las interpretaciones reinantes sobre Marx hechas por los autodenominados “especialistas” en Marx, quienes encierran todo en la así llamada “ortodoxia”,

<sup>5</sup> Véase Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, 84.

<sup>6</sup> Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, 3.

cuando lo que se necesita es una comprensión profunda del marxismo de Marx, en vez de inventar abismos insalvables entre el “joven” Marx y el Marx “maduro”. He aquí un documento de los últimos años de Marx en el que Marx estaba reafirmando que su metodología dialéctica y la mercancía históricamente concreta eran inseparables. Más aún, la mercancía no se refería a una simple cosa. La doble naturaleza de la mercancía reflejaba el doble carácter del trabajo: abstracto y concreto. Ésta es la contribución original de Marx, sin la cual —afirmaba él— no es posible ningún conocimiento científico de la economía política.

Nada en todo esto pudo haber preparado al lector para el *shock* de leer el más reciente artículo de Carver sobre “El marxismo como método”, donde se apresura a concluir:

El método real de Marx al lidiar con la economía política era *ecléctico* y muy complejo. Él usaba la lógica clásica y la hegeliana, así como las *técnicas* del análisis matemático, sociológico, económico, histórico y político [...] Este método *ecléctico* incluía un concepto de la dialéctica como *especificación* de los factores conflictuales, de desarrollo, en el análisis de los fenómenos sociales, y sabemos que Marx encontró esto útil al lidiar, por ejemplo, con los conceptos de dinero y ganancia (las cursivas son mías).

Tan opuesta es la imagen de Carver que surge de su primer libro y de sus más recientes escritos que uno está tentado a preguntar: ¿quién es el “verdadero” Terrell Carver? La respuesta, creo, queda revelada en un artículo —“Marx’s Commodity Fetishism”—<sup>7</sup> escrito el mismo año en que *Karl Marx: Texts on Method* fue publicado. Es allí donde leemos: “En 1842, [Marx] había leído una traducción al alemán de 1785 de *Sobre el culto de los dioses-fetiches* de Charles de Brosses, publicada anónimamente en París en 1760”. Supuestamente, “Marx usaba la palabra ‘fetiche’ en este sentido de los siglos XVIII y XIX” (p. 50). Esto es sustentado más aún por Carver con una definición directa del Oxford English Dictionary: “Un objeto inanimado adorado por los salvajes debido a sus poderes mágicos supuestamente inherentes, o por estar animado por un espíritu”.

Es absurdo considerar que Marx habría seguido una definición del Oxford English Dictionary después de todo un cuarto de siglo de trabajo estudiando la mercancía, al final del cual estaba todavía tan insatisfecho que, después de la Comuna de París, regresó a su obra maestra, *El capital*, para introducir cambios fundamentales tanto en el capítulo 1 como en la sección sobre “El

<sup>7</sup> Terrell Carver, “Marx’s Commodity Fetishism”, in *Inquiry*, 18, pp. 39-63.

proceso de acumulación del capital”, pidiéndole incluso al lector familiarizado con la edición original que leyera, sin embargo, esa edición francesa de 1872-1875.<sup>8</sup>

Es en la sección sobre el fetichismo —en el que Marx había visto que su carácter místico ha reducido las relaciones humanas a “*relaciones propias de cosas* entre las personas y *relaciones sociales entre las cosas*” [*El capital* I, 89]— en donde ahora, después de la Comuna de París, Marx afirmaba que sólo hombres y mujeres “libremente asociados” podrían acabar con ese fetiche. Carver lidia rápidamente con todo esto al no ponerles ninguna atención a estas verdades *históricas* y relaciones dialécticas.

*La verdad es que Carver rechaza totalmente la dialéctica de Marx, incluyendo toda la teoría del valor y plusvalor del trabajo.* Está tan lleno de hostilidad hacia Marx que en su artículo también ataca a la gran economista Joan Robinson,<sup>9</sup> quien, a pesar de que rechaza la dialéctica de Marx, reconoce sus grandes contribuciones a la economía. He aquí la arrogancia con la que Carver se lava las manos de todo esto:

Si los argumentos para la nueva presentación crítica de la teoría del valor del trabajo [de Marx] no son convincentes, entonces no hay razón para aceptar sus puntos de vista tal como los expresó, y no hay nada más que decir al respecto (p. 59).

El “Prefacio” de un párrafo a *Marx and Engels: The Intellectual Relationship*, en el que Carver llama la atención sobre su cronología de Marx y Engels, puede arrojar alguna luz, pero por razones muy distintas a las que él tenía en mente cuando escribió que esperaba que “el lector encontrará útil

<sup>8</sup> A través de los años, he investigado no sólo el concepto de fetichismo en Marx tal como lo describió en 1867 y en la edición francesa de 1872-1875, sino cómo el capítulo 1, especialmente su sección final sobre el fetichismo, se ha vuelto crucial para todos los debates sobre Marx el “dialéctico” y Marx el “economista” en cada momento decisivo de la situación objetiva. Estos debates comienzan con la exigencia del primer revisionista, Eduard Bernstein, de eliminar el “andamiaje dialéctico”; generan una “gran división” en el marxismo con el *Resumen* de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel, y llegan al periodo de la segunda posguerra con Sartre de un lado y Althusser del otro. Véanse *Marxismo y libertad*, especialmente el capítulo 10 (“El colapso de la Segunda Internacional y la ruptura en el pensamiento de Lenin”); *Filosofía y revolución*, capítulo 2, sección C (“Las aventuras de la mercancía como fetiche”), así como el capítulo 6 sobre Jean-Paul Sartre, especialmente la sección B (“La dialéctica y el fetiche”), y *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, tercera parte (“Karl Marx: de crítico de Hegel a autor de *El capital* y teórico de la ‘revolución en permanencia’”).

<sup>9</sup> Una manera en que Joan Robinson rechazaba la dialéctica quedó expresada cuando me dijo que desearía que Marx le hubiera platicado a Engels todas sus teorías económicas, de modo que Engels pudiera haberlas presentado en un inglés claro.

la cronología de Marx y Engels al final del libro para seguir mi descripción de dos trayectorias complicadas [...]”. La cronología arroja luz no tanto sobre la relación entre Marx y Engels como sobre las presuposiciones pragmáticas, no revolucionarias, que pesan fuertemente sobre el autor.

Así: 1) Faltan completamente las revoluciones de 1848 o cualquier escrito durante ese periodo. No es una sorpresa que no haya ni una sola palabra sobre la famosa *Circular del Comité Central a la Liga Comunista* de marzo de 1850, escrita después de la derrota de aquellas revoluciones, y en la que Marx y Engels se pronunciaron por la “revolución en permanencia”. En lugar de la revolución —ya sea de las particulares en Francia y Alemania, o de la revolución “en permanencia”—, lo que define este así llamado análisis independiente sobre Marx es el concepto de “trayectoria” [*career*], “vocación”. Carver llega hasta el punto de describir en su más reciente libro, a Engels siendo derrotado por Marx porque “carecía del decidido impulso político de Marx y de su sentido unificador de vocación” (p. viii).

2) La década de 1860 queda tan mal parada en la Cronología como las revoluciones que recorrieron Europa en la década de 1840. Nada se nos dice de la sublevación polaca, de la guerra civil en Estados Unidos o de las huelgas generales en Francia, todo lo cual desembocó en la fundación de la Asociación Internacional de los Trabajadores (Primera Internacional), encabezada por Marx. No sólo eso. Junto con las actividades de Marx aparecieron las varias reestructuraciones a *El capital*, las cuales llevaron, a un mismo tiempo, a relegar la historia de la teoría al volumen IV. *En lugar de ello, “el proceso histórico” [El capital I, n. 453] se convirtió en lo central, en lo determinante para Marx. Esto significa poco para Carver, como resulta obvio del hecho de que también excluye de su cronología la que fuera la revolución más grande en tiempos de Marx —la Comuna de París—, la cual condujo a la edición francesa definitiva de la obra más grande de Marx, El capital,<sup>10</sup> y la cual, al arrojar luz sobre esa relación intelectual entre Marx y Engels, habría por tanto revelado qué es el marxismo de Marx.*

3) En lugar de ello, Carver presenta tan vagamente los últimos años en la vida de Marx que se le cuegan claros errores factuales. El lector no sabe si Carver en realidad conoce los *Apuntes etnológicos* o si fue llevado por Engels a creer que éstos sólo se ocupaban de *La sociedad antigua* de Morgan, y a creer, más aún, que Engels había incluido todo el análisis de Marx en su

<sup>10</sup> Véase el capítulo 10 de Rosa Luxemburgo, *la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, especialmente la sección 2 (“*El capital*: importancia de la edición francesa de 1875 del volumen I”). Véase también “The French Edition of *Capital*, 100 Years After”, ponencia presentada por Kevin Anderson en la Conference of the Eastern Sociological Society, Filadelfia, el 19 de marzo de 1982.



mismísimo primer libro después de la muerte de Marx —*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*— como “testamento” de Marx. Que no nos sorprenda que Carver no someta el primer libro “fundamental” de Engels después de la muerte de Marx a ninguna examinación crítica [Nota de RD —*Considero que este libro es la desviación más profunda del marxismo de Marx, ya se trate del concepto de hombre/mujer en los ensayos de 1844, o de cómo éste fue desarrollado por entero en los Apuntes etnológicos*].<sup>11</sup> Una lectura de estos *Apuntes*... le habría mostrado a Carver que sus conclusiones sobre que Marx y Engels no son “uno solo” no se limitaban de ninguna manera a la diferencia en cómo presenta Engels el *Anti-Dühring* antes y después de la muerte de Marx. Que no nos sorprenda que la forma en que Carver expone la situación desemboque en su total rechazo a Marx y en su alabanza de Engels, a pesar de que esto había comenzado de la otra manera.

En su más reciente obra, *Marx and Engels: The Intellectual Relationship*, Carver le dedica no menos de dos de los cinco capítulos del libro a Engels antes de que su relación de toda la vida con Marx se iniciara en el otoño de 1844. Esta forma de presentación, de hecho, minimiza el desarrollo de Marx en el decisivo periodo de 1842-1844. El primer encuentro entre Marx y Engels en 1842, presentado por Carver en el capítulo 1 (“The False Start”), no llevó a ningún lado, pero Carver expone con gran detalle lo que Engels escribió en ese periodo. Lo mismo ocurre con 1843, año que fue un gran punto de viraje en la vida de Marx: no sólo personalmente, como lo muestra su ruptura con la sociedad burguesa, sino objetivamente, como lo muestran sus escritos. Pero, una vez más, la atención está sobre Engels, no sobre Marx, específicamente sobre el artículo “Apuntes para una crítica de la economía política”, que Engels había enviado a la revista de Marx en París, y el cual impresionó grandemente a Marx.

Lo que es importante no es que haya impresionado grandemente a Marx *en ese entonces*, sino que Carver se siente tan impactado por ello *hoy*, 140 años después, que lo pone en un nivel superior a los famosos ensayos de Marx de 1844, los cuales le dieron inicio al descubrimiento de un continente de pensamiento y revolución totalmente nuevo. Completados el mes antes al encuentro con Engels a mediados de agosto, los puntos de vista de Marx

<sup>11</sup> En 1972, los apuntes de Marx, titulados *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Assen, Van Gorcum, 1972), fueron finalmente transcritos por Lawrence Krader. Para mi análisis, véase especialmente el capítulo 12, sección 2 (“Los desconocidos *Apuntes etnológicos*, versiones no leídas de la carta a Zasúlich y el incomprendido prefacio de 1882 a la edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*”), en *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*.



tuvieron un impacto tan grande en el mismo Engels (a pesar de que éste escuchó los conceptos sólo en forma abreviada y oral) que de allí resultó una colaboración de toda la vida entre ambos revolucionarios.

Terrell Carver, ecléctico intransigente, pone todo esto de cabeza. En consecuencia:

1) Afirma (p. 41) que, ya que las “notas-extractos” de Marx contienen un resumen de los “Apuntes” de Engels, es de hecho Engels quien inspiró los ahora famosos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx.

2) No sólo eso. Carver considera además a esos *Manuscritos económico-filosóficos...* como “una fase *intermedia* de elaboración conceptual entre las categorías básicas de Engels de crítica a los economistas y las mucho más elaboradas ‘premisas’ de *La ideología alemana*” (p. 41, cursivas mías), libro este último que fue un esfuerzo conjunto de ambos en 1845, el cual luego entregaron a la “crítica roedora de los ratones” [*Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*].

3) Todavía no satisfecho con su reducción de los *Manuscritos económico-filosóficos...* de Marx a algo que reflejaría la “metodología” de Engels, Carver concluye: “La metodología, sin embargo, fue *tomada de los ‘Apuntes’ de Engels*, donde se ponía la atención sobre las ‘contradicciones’ de la vida social” (p. 54, cursivas mías).

4) Finalmente, Carver concluye que “[...] Las virtudes teóricas, empíricas, e incluso en algunos casos políticas e históricas de la obra de Engels fueron sustancialmente degradadas cuando él se afianzó en su rol de ‘segundo al mando’ de Marx” (p. 155).

*Por supuesto, cuando uno ha alabado el “eclecticismo” de Marx, así como descrito en detalle sus científicos, rigurosos y voluminosos estudios económicos concretos, poniendo el énfasis sobre la meticulosidad de los mismos, ¿cómo puede uno concluir que la metodología de Marx —la cual lo llevó a sus conclusiones sobre la ley del movimiento del capitalismo— está mecánicamente “derivada” de las categorías de Hegel en la Lógica? La ficción en lugar de los hechos, la cual rezuma del eclecticismo de Carver, no debe sorprendernos más que el que Carver atribuya la metodología de Marx en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 a Engels.*

Lo que todo esto demuestra, en mi opinión, es que la totalidad de las crisis de nuestra época, así en el pensamiento como en las condiciones materiales, es tan implacable en el control que ejerce sobre el pragmatismo que se vuelve imposible para los académicos no marxistas liberarse y hacer alguna contribución real al conocimiento del marxismo de *Marx* como totalidad.

BLANCA

## Capítulo 14

### Paul Mattick: economicismo versus el humanismo de Marx

El actual renacimiento del interés sobre la teoría de la crisis de Marx, especialmente desde el inicio del desastre económico de 2008, incluye una significativa porción de economicismo y ha revivido controversias y problemas discutidos por Dunayevskaya. Esta reseña-ensayo al libro de Paul Mattick *Marx y Keynes* apareció por primera vez en la columna “Two Worlds” del número de enero de 1970 de *News & Letters*.

*Marx and Keynes: The Limits of the Mixed Economy* de Paul Mattick (Boston, Extending Horizons Books, 1969) es un libro muy decepcionante. O tal vez la descripción más correcta sería: un libro muy revelador. En parte, esto se debe a su pura longitud (364 páginas), la cual le permite al autor hacer explícito lo que hasta ahora, como ensayista, había dejado sólo implícito. Pero la razón más fundamental del carácter revelador del libro es el *timing*. Desde que la Revolución húngara puso al humanismo del marxismo en el centro del escenario histórico, se ha vuelto imposible para el *economicismo* esconder su antimarxismo subyacente.

Así, a pesar de que no hay marcha atrás de parte de Mattick respecto a su amplio conocimiento de la economía tanto de Marx como keynesiana, y a pesar de que la lucidez de su estilo en forma de libro es tan iluminadora como lo ha sido todos estos años en forma de ensayo, *la forma de libro completo, y el timing, revelan una impactante verdad: su obsesión antileninista es, en realidad, antimarxismo*.

Si bien esta descripción de un *economista* marxista puede sonar difamatoria, el lector debe escuchar al mismo Mattick. La revelación de su rechazo al humanismo de Marx es suya, no mía. Es él, no yo, quien se siente horrorizado ante:

[...] la reciente moda del humanismo socialista del joven Marx, que consideraba la enajenación del trabajo en el capitalismo como un resultado de “la enajenación del hombre respecto de su naturaleza real”. Este *Marx no marxiano* se adapta bien al Estado benefactor y puede incluso ser usado en la guerra ideológica contra el marxismo ideológico del adversario capitalismo de Estado (cursivas mías) [*Marx y Keynes*, 159].

### LA REESCRITURA DE LA HISTORIA

¡Cuán parecido suena Paul Mattick a los ideólogos capitalistas de Estado que se llaman a sí mismo comunistas, así como a los trotskistas de hoy! *Su* reescritura de la historia, sin duda, tiene motivaciones diferentes tanto a las de quienes tienen el poder capitalista de Estado como a quienes ansían hacerlo. Pero esto no convierte a las mentiras en verdades.

No fue el “Estado benefactor”, sino los luchadores por la libertad en Hungría, los revolucionarios *proletarios*, quienes sacaron al humanismo de Marx de los mohosos libreros y lo pusieron en el escenario histórico mundial. No es el “reciente uso” del “Marx no marxiano” por parte de los ideólogos del Estado benefactor lo que ha producido la “moda”, sino las incesantes revueltas del este de Europa —desde Berlín oriental en 1953 hasta Checoslovaquia en 1968— las que han mantenido vivo el humanismo de Marx. La filosofía de liberación del “joven Marx” se convirtió también en la filosofía subyacente de las revoluciones africanas contra el imperialismo occidental. Tampoco el humanismo de Marx, al haberle dado la vuelta al mundo, se paralizó al llegar a los así llamados Estados benefactores. Todo lo contrario. Al llegar al último reducto de los “Estados benefactores” —Estados Unidos—, la teoría de la alienación del “Marx no marxiano”, lejos de “adaptarse” al Estado benefactor, le dio origen a una nueva generación de revolucionarios, afroamericanos y blancos, que buscaban y aún están buscando arrancar de raíz dicho Estado.

*De hecho, para pasar de lo sublime a lo trivial, incluso el distante y maduro Paul Mattick se ha visto obligado a reconocer la larga vida, forjadora de historia, de los ahora famosos Manuscritos económico-filosóficos de 1844, si bien de forma difamatoria.*

No hay duda de que este *economista* marxista “maduro” sabía de los *Manuscritos*... mucho antes de hoy (1969, año de la publicación de su *Marx y Keynes*). No hay duda de que sabía de ellos mucho antes de la primerísima sublevación en Europa del este de los trabajadores de Alemania Oriental, quienes se atrevieron a desafiar tanto al imperialismo ruso como a sus propios dirigentes capitalistas de Estado del proceso de producción. Simultáneamente a ese movimiento *desde abajo* en el lugar de nacimiento de Marx, un puñado de valientes intelectuales también confrontaron a los ideólogos comunistas con el humanismo de Marx. Este movimiento *dual*, desde la práctica y desde la teoría, no tuvo sin embargo más efecto en la interpretación *económica* de Mattick sobre Marx que lo que lo tuvo el mismísimo primer descubrimiento de los ensayos humanistas de Marx en la última parte de la década de 1920 por parte del gran estudioso marxista David Ryazanov. Se

necesitó una revolución social tan grande como la de octubre de 1917 antes de que fuera posible sacar —este legado sin publicar de Marx— de las bóvedas de la Segunda Internacional, donde había permanecido sepultado desde la muerte de Engels.

*En una palabra, en ningún momento desde su primer descubrimiento —pasando por el periodo en que volvieron a hacer historia en las batallas vivas de clase, hasta hoy— ha provocado la auténtica voz de Marx —la de Marx, no la de Lenin; la filosofía de la liberación de Marx, no la teoría del “partido vanguardista” de Lenin— que Mattick cuestione su interpretación economicista de Marx.*

*Por el contrario, en lugar de enfrentarse a la realidad de su fracaso en torno a la comprensión total de la filosofía de Marx, Mattick se subyuga a la elaboración ecléctica al estilo estalinista. ¡La “moda” del humanismo de Marx, se atreve a afirmar ahora, “se adapta” al Estado benefactor!*

### ¿QUÉ ES EL ECONOMICISMO?

El atrevimiento de Paul Mattick al declarar que la auténtica voz del “joven Marx” es la de un “Marx no marxiano”, tiene un efecto benéfico sobre el lector que ha tenido que batallar a lo largo de 282 páginas antes de que le hagan esta revelación. Hasta entonces, dicho lector se habría estado preguntando por qué el lúcido autor le ha recetado 42 capítulos sin haber hecho algo tan simple como dividir los muchos capítulos en unas cuantas partes principales para darle al lector alguna indicación de hacia dónde se dirigía el autor. Ahora el lector, que se ha hecho más sabio a causa de esta revelación inesperada, se siente impulsado a regresar al principio de este libro sin forma para ver cuál es la comprensión que tiene Mattick del marxismo.

El primer capítulo en el que Paul Mattick lidia con Marx en el propio terreno de Marx—no en el de John Maynard Keynes— es el capítulo 3, “La teoría marxista del valor-trabajo”. Éste, así como los capítulos sobre “Acumulación y el descenso de la tasa de ganancia”, y los dos sobre “La realización de la plusvalía” y “El capitalismo en crisis”, son los mejores en el libro. Mattick ha escrito siempre de forma muy seria cuando critica a los marxistas que se alejaron del “materialismo” de Marx. En ese punto es incluso capaz de escapar de su propio economicismo estrecho.

Así, al reprendre a otros *economistas* marxistas, escribe:

Quando Marx habla de la “ley del valor” como *referente* a una realidad más profunda que subyace [a] la economía capitalista, se refiere al “proceso social

de vida, o lo que es lo mismo, [al] proceso material de producción” [*Marx y Keynes*, 32].

Así, también, critica a George Lichtheim por haber identificado la ley del valor de Ricardo y de Marx mientras colma de vacías alabanzas a Marx como “el último, así como el más grande de los economistas clásicos”. Mattick comenta: “Aunque Marx aceptó y desarrolló la teoría del valor de Ricardo, él no era ‘el más grande’ de los economistas clásicos, sino su adversario” [31].

Aquí el propio Mattick hace una fuerte distinción entre el economicismo estrecho y el concepto del “proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción”. Tampoco limita Mattick su crítica a los reformistas, sino que la extiende a los marxistas revolucionarios. Así, ataca a Rudolf Hilferding por haber reducido la concepción materialista de la historia de Marx a la teoría del valor:

[...] la concepción materialista de la historia no es idéntica a la teoría del valor-trabajo. La primera se refiere al desarrollo social en general, en el que el capitalismo es solamente un caso especial [34].

Tampoco, continúa Mattick, es “simplemente una cuestión de regulación consciente contra regulación inconsciente” [34]. *La ley del valor, e inseparablemente de ella, la ley del plusvalor, aplica para las sociedades capitalistas y sólo a ellas.*

Es verdad que Mattick pasa convenientemente por alto mi denuncia a la abierta ruptura de Stalin con la teoría del valor de Marx en 1943 cuando ésta ocurrió, pero al menos en 1969 sí escribe sobre ella. Esto le ayuda también para desenmascarar la apología de Paul Sweezy sobre el capitalismo de Estado ruso como si la estatización de la industria más “el principio de planeación” fueran todo lo que es necesario para fundar el “socialismo”. Pero, mientras que Mattick critica a los economistas reformistas y comunistas, él mismo no escapa de los confines del economicismo en la plena tradición del Marx revolucionario, quien no separó a la filosofía de la economía *porque su* visión prometeica de una sociedad sin clases unió, en lugar de dividir, al materialismo y al idealismo en esa nueva dimensión humana que él llamó “naturalismo realizado, o humanismo” [*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*].

### ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

Tan extraña le es a Mattick la integridad de la filosofía de la historia de Marx y sus categorías económicas que hace un total picadillo de las categorías

económicas *originales* de Marx. Mattick fuerza la identidad entre la división hecha por Marx de la categoría de trabajo de la economía política clásica en trabajo *abstracto* y *concreto*, y la separación que va más lejos aún entre el trabajo como actividad y su forma de apariencia como mercancía, la *fuerza de trabajo*. Mientras que Marx habla del doble carácter del trabajo, Mattick lo “reformula” como “el doble carácter de la fuerza de trabajo” [*Marx y Keynes*, 43].

La ceguera de Mattick frente al análisis filosófico *de Marx* sobre el fetichismo de la *forma-mercancía* que todo lo invade, literalmente lo lleva a hacer esta falsa identificación, como si de hecho fuera la mercancía en lugar de la actividad la que “produce” el valor y el plusvalor. El carácter doble de la mercancía —valor de uso y valor de cambio— es por supuesto sólo la expresión fenoménica, la cubierta de la relación explotadora en el punto de la producción, sobre todo lo cual Mattick “conoce” bastante bien. Entonces, ¿por qué intentar borrar de un solo plumazo el carácter fetichista de las mercancías al identificar el análisis de Marx sobre el trabajo como actividad, con la fuerza de trabajo como mercancía?

Si el Mattick maduro hubiera seguido a Marx al proceso mismo de trabajo, no podría haber confundido las “categorías económicas” y no podría haber escapado de ver la relación trabajo-capital no sólo como una relación explotadora, sino como una *perversa*. A lo largo de los cuatro volúmenes de *El capital*, el Marx más maduro ataca a esta perversión capitalista: la cosificación del trabajador, la transformación del ser humano en una cosa y la sublevación de los trabajadores contra ello.

Evidentemente, para el conocedor Paul Mattick la forma-mercancía no guarda ningún secreto. El trabajo y la fuerza de trabajo pueden parecer sinónimos para aquel que no siente todo el peso de la *perversa transformación* capitalista del sujeto en objeto, del ser humano en un mero apéndice de la máquina, del trabajo concreto en una abstracción, en valor. Pero Marx, después de esforzarse por más de una década con la exposición del fetichismo de la *forma-mercancía* —la cual, en la superficie, parecía tan simple que todos “la daban por sentado”— estaba todavía insatisfecho incluso después de que la primera edición de *El capital* fuera publicada en 1867.

Fue *sólo después* de que los trabajadores se hubieran mostrado a sí mismos nuevamente como “Sujeto” creativo —y no meramente como “sustancia” explotada— al “asaltar el cielo”<sup>1</sup> y crear una *forma* totalmente *nueva* de gobierno de los trabajadores: la Comuna de París; y *sólo después* de que el

<sup>1</sup> [Citado de la carta de Marx a Ludwig Kugelmann del 12 de abril de 1871, en referencia a la Comuna de París (*N. del E.*)].

propio Marx analizara la más grande revolución de su tiempo —*La guerra civil en Francia*—, que él volvió a reelaborar esa muy famosa sección del capítulo 1, “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, en la edición francesa de *El capital* de 1872-1875. Sólo entonces estuvo él finalmente satisfecho con la simplicidad de su respuesta a la pregunta: ¿De dónde surge el carácter fetichista de las mercancías? “De esa forma misma” [*El capital* I, 88].

*Todo el punto estaba en que no sólo es la forma “enigmática” la que hace que “las relaciones sociales” aparezcan como “relaciones propias de cosas”, sino que, en el capitalismo, eso es “lo que son”* [*El capital* I, 89].

Sin una comprensión total de *esta* filosofía, Mattick termina no sólo separando lo que Marx había unido —la filosofía y la economía— sino que inevitablemente se aísla a sí mismo de las voces desde abajo en su época y cae así presa de Keynes. Esto es así no porque él *no* critique, en cuanto economista marxista, a Keynes como burgués. Es así porque, en su preocupación por Keynes, avanza sin ser perturbado por las actitudes proletarias hacia las décadas que van de la de 1930 hacia el final de la de 1960, es decir, desde la Gran Depresión hasta las revoluciones tecnológicas que culminaron con la automatización.

*El resultado es que su única categoría “original” para el desarrollo económico mundial de nuestra época es la “economía mixta”. Incluso el concepto de capitalismo de Estado queda subordinado a la “teoría” de la economía mixta. Que no nos sorprenda que caiga tan fácilmente presa de la “revolución” keynesiana en la economía que revierta la historia misma para hacerla encajar en las teorías económicas de Keynes. “Aunque llevadas adelante en nombre de Marx”, escribe Keynes (en referencia tanto a la Revolución [rusa] de 1917 como a las aventuras imperialistas del comunismo ruso de hoy, así como a las revoluciones africanas,<sup>2</sup> las cuales surgieron espontáneamente, totalmente desconectadas del comunismo), “las revoluciones de capitalismo de Estado o de socialismo de Estado serían mejor definidas como ‘revoluciones keynesianas’”* [*Marx y Keynes*, 157].

## LA HOSTILIDAD DE MATTICK HACIA EL PROLETARIADO

No tenemos tiempo que perder evidenciando tan arbitraria puesta al revés de revoluciones sociales reales que produjeron cambios fenoménicos en la

<sup>2</sup> Para una discusión de las revoluciones africanas, véase mi *Nationalism, Communism, Marxist Humanism and the Afro-Asian Revolutions*. Para un reporte presencial directamente desde África, véanse mis *Political Letters*, núms. 34 a 39. Ambos documentos pueden ser solicitados a los News and Letters Committees.



economía burguesa, por no mencionar la *re-temporización* de la historia por parte de Mattick, de modo que la economía keynesiana —que no nació sino hasta la década de 1930— “encaje” sin embargo en 1917. Lo que tiene importancia es que esto ha conducido a Mattick a hacer pública su “filosofía” antiproletaria, la cual, tanto objetiva como subjetivamente, sí encaja de hecho en el capitalismo de Estado y con los ideólogos del “Estado benefactor”, así como con todos aquellos que se han distanciado del marxismo.

Como todos ellos, Mattick distorsiona la visión de Marx sobre la naturaleza revolucionaria del proletariado —“El proletariado, o es revolucionario o no es nada”— para gritar a los cuatro vientos su hostilidad al proletariado: “Actualmente no es nada [...]” [*Marx y Keynes*, 185].

Es esta actitud antiproletaria su única y verdadera “filosofía” subyacente, ya sea en el análisis de Marx —a quien se supone que está siguiendo— o de Keynes, a quien supuestamente se opone; ya sea en su antileninismo profesional o en su denigración deliberadamente ambigua de las revoluciones africanas. Es esta hostilidad al proletariado la que ha causado su autopa-rálisis cada vez que se enfrenta a la integridad de la filosofía y la revolución.

BLANCA

## Capítulo 15

### Bertell Ollman: poniendo a competir a la “naturaleza humana” con el humanismo de Marx

Este ensayo apareció por primera vez en la columna “Two Worlds” del número de noviembre de 1972 de *News & Letters*.

La vida alienada del intelectual en un mundo en crisis y confusión, su empirismo orgánico y su aislamiento con respecto al trabajador, son propensos a inundarnos con todavía más libros sobre el “atraso” del proletariado. Como si las 308 páginas de *Alienation* de Bertell Ollman (New York, Cambridge University Press, 1971) no fueran prueba suficiente de que ésta es su concepción subyacente, su autor nos informa: “Pretendo explorar con mucho mayor detalle la dificultad de los trabajadores para obtener conciencia de clase en un libro próximo” (p. 307).

Esta promesa no es una excepción individual. Difícil como es de creer que la academia intentará una vez más regresarnos al macartismo de la década de 1950, cuando los intelectuales burgueses estaban ocupados proclamando el “fin de la ideología”, la era Nixon desalienta incluso a algunos intelectuales que simpatizan con Marx. Éste ha sido un hecho incuestionable desde que las casi-revoluciones de 1968 mostraron ser abortos. No sólo la pasión masiva por una filosofía de la liberación —cuando tantas revoluciones abortadas pesan sobre nosotros— le parece incomprensible al intelectual separado de los trabajadores por un muro de libros, sino que las propias obras de Marx, si bien no totalmente incomprensibles, se fragmentan tanto hasta el punto de volverse abstractas, perdiendo su núcleo proletario y su totalidad dialéctica.

Así, mientras que el intelectual de izquierda, en la activista mitad de la década de 1960, no habría pensado en tratar de generar una división entre la teoría de Marx sobre el trabajo alienado y su inseparable opuesto absoluto, “el afán de universalidad” [*Miseria de la filosofía*], ese mismo intelectual, en la primera parte de la década de 1970, lucha tan intensamente por ser original que le atribuye a Marx una teoría de la naturaleza humana que nunca formuló, al tiempo que le niega a Marx su nuevo continente de pensamiento: el materialismo histórico como “nuevo humanismo”. El profesor Ollman

actúa como si el “intento de hacer ‘respetable’ al marxismo para un hostil público estadounidense” hubiera obligado a Erich Fromm “a abstraer sus observaciones (de Marx) sobre la naturaleza humana del resto de sus teorías para presentarlo como un humanista” (p. 75).

### LA UNIDAD DE IDEALISMO Y MATERIALISMO

No fue Fromm, sino Marx, quien describió su nuevo humanismo como un

[...] naturalismo realizado, o humanismo, [el cual] se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos [...] y el único] capaz de comprender el acto de la historia universal.<sup>1</sup>

Más aún, esta unidad histórica de idealismo y materialismo fue expresada por Marx una y otra vez a lo largo de los ahora famosos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, los cuales se ocupan muy profundamente del concepto de alienación, que es la pieza central del libro de Ollman.

Tan determinado estaba Marx, en su crítica del trabajo alienado capitalista, a presentar el opuesto absoluto de éste —el trabajo como actividad creativa—, que se separó a sí mismo también del “comunismo grosero”, el cual piensa que el trabajo alienado puede ser abolido mediante la abolición de la propiedad privada. Marx sostenía que, así de crucial como es abolir la propiedad privada, una nueva forma de propiedad (a pesar de que sea colectiva) no aboliría lo que es más deshumanizador en todas las sociedades de clase: la división entre trabajo mental y manual.

Por lo tanto, a pesar de que Marx reconoce al comunismo por ser “la superación de la propiedad privada”, concluye: “Sólo mediante la superación de esta mediación (que es, sin embargo, un presupuesto necesario) se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo, al humanismo *positivo*” [*Manuscritos económico-filosóficos...*]. Eso y sólo eso marcaría el fin de la *pre*-historia de la humanidad impuesta por la sociedad de clases y daría origen al verdadero autodesarrollo de hombres, mujeres y niños al crear las nuevas dimensiones humanas que sólo pueden surgir con la libertad total. Entonces y sólo entonces conoceríamos la “naturaleza huma-

<sup>1</sup> Hay muchas traducciones finalmente disponibles de los ensayos humanistas de Marx, pero yo fui la primera en traducirlos para el público estadounidense. [En el original en inglés, Dunayevskaya apunta que está citando su propia traducción, la cual] apareció como “Apéndice” a la primera edición de *Marxismo y libertad* (1958).

na”. Entonces y sólo entonces una nueva sociedad le daría inicio al “desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo”.<sup>2</sup>

Ollman no negaría esto. ¿Por qué entonces este intelectual académico de izquierda no pudo captar la dialéctica del análisis de Marx sobre la alienación y el humanismo, sobre la relación capital/trabajo no sólo como una relación “interna” *versus* una “externa”, sino como una relación de clase tan antagónica que habría sido imposible escribir tan limitadamente, tan de forma unilateral y tan no-revolucionaria como él lo hace acerca del trabajo alienado, es decir, del mismísimo sujeto que está destinado a alcanzar la auto-emancipación?

### DIALÉCTICA *VERSUS* EMPIRISMO

Lejos de tener que recurrir a abstracciones como “naturaleza humana” para tener una visión de la sociedad “comunista” “futura”, como el profesor Ollman lo hace hacer, Marx estaba específica, rigurosa y solamente preocupado por la sociedad capitalista concreta en la cual vivía, por *su* “ley de movimiento” [*El capital* I, 8], *su* dualidad antagónica de clase, *su* trabajo cosificado (su trabajo cosificado, no sus productos objetivados), a partir de los cuales surgen dialécticamente, sin embargo, las “nuevas pasiones y nuevas fuerzas” para arrancar de raíz lo viejo y reconstruir la sociedad sobre bases totalmente nuevas, humanistas.

Tal como Marx no podría haber escrito sobre el capital sin escribir sobre su opuesto, su enterrador, de la misma manera no podría haber escrito sobre la *teoría* de la alienación sin su opuesto, la filosofía de la liberación que Marx llamó “el nuevo humanismo”.

### DIALÉCTICA *VERSUS* LINGÜÍSTICA

El problema con el profesor Ollman, como con todos los empiristas, es que ha reducido la dialéctica a una cuestión de lingüística. El primerísimo capí-

<sup>2</sup> Es importante tener en mente que esta frase no es de los tempranos ensayos humanistas, sino de la más grande y madura obra teórica de Marx, *El capital* [III, 1044]. Esto no significa, como insinúa Bertell Ollman, que los 30 años de la obra madura de Marx fueran una cuestión de reunir “material adicional” para sus obras tempranas. Esta visión no-histórica nos dice todo acerca de la indiferencia de Ollman hacia el autodesarrollo de Marx, así como hacia el desarrollo histórico mismo en esas tres décadas críticas cuando Marx estaba escribiendo *El capital*.

tulo de su libro sobre Marx —“With Words like Bats” (“Palabras como murciélagos”)— sostiene que Vilfredo Pareto ha hecho por tanto las más “profundas observaciones [...] sobre nuestro tema”, ya que “uno puede ver en ellos [en los murciélagos] tanto pájaros como ratones” (p. 3). Esta actitud se mantiene hasta el último capítulo, en el cual escribe: “Si a Marx se le da la calificación más alta por haber creado el marxismo, sólo se le puede dar una calificación mediocre por sus habilidades como comunicador” (p. 236). Ésta es difícilmente una crítica original por parte de la academia. La gran economista inglesa Joan Robinson me dijo con toda seriedad que desearía que Marx le hubiera compartido todas sus perspectivas a Engels y le hubiera pedido que presentara sus hallazgos, ya que Engels no habría hecho que Hegel “metiera las narices entre Ricardo y yo”.

Ollman la supera. ¡*Inventa* palabras para Marx! Toda la filosofía de la liberación de Marx, su análisis de la ley del movimiento de la producción capitalista, así como la antagónica relación de producción entre capital y trabajo, se ven subsumidos en la descripción de Ollman sobre el marxismo como una “filosofía de relaciones internas”. En la búsqueda de su “descubrimiento” original, especialmente de la capitalización del término “Relación”, se logran de hecho milagros en el “vocabulario de Marx”, ya que Ollman no sólo se refiere a Marx y Engels como uno solo en el mismísimo tema —la dialéctica— en el que muy ciertamente no eran idénticos (como nadie, de hecho, lo sabía mejor que Engels), ¡sino que pone la dialéctica primitiva de Joseph Dietzgen al mismo nivel que la de Marx y *Hegel!*<sup>3</sup>

Dudo que ni un solo trabajador entienda el “vocabulario” del profesor Ollman, pero en la medida en que ha ayudado a algunos intelectuales a comprender el análisis histórico de Marx sobre la realidad (juzgando por las entusiastas reseñas que ha recibido *Alienation*), en esa misma medida ha hecho una contribución que, por necesidad, enviará a dichos intelectuales al estudio de las obras mismas de Marx. O eso esperamos.

<sup>3</sup> Marx hizo todo lo que pudo por difundir los escritos de Dietzgen porque era un trabajador y de hecho trató de comprender la dialéctica, pero en la correspondencia importante sobre él, Marx lamentaba el hecho de que Dietzgen no hubiera estudiado a Hegel. Como lo puso en su carta del 4 de octubre de 1868 a Engels: “Soy de la opinión de que J. Dietzgen haría mejor condensando todas sus ideas en dos páginas de imprenta [...] Si las publica en el tamaño en que está proponiendo, se desacreditará a sí mismo por la falta de desarrollo dialéctico [...]” [MECW 43, p. 121].

## Capítulo 16

### La dialéctica del trabajo en Marx y el “pensamiento crítico”

La revista *Paunch* publicó un número especial (44-45) en mayo de 1976 que incluía el texto “Marx and Critical Thought”<sup>1</sup> de Bill Harrell. El editor, Arthur Efron, publicó junto con éste siete comentarios sobre el análisis de Harrell, incluyendo el de Raya Dunayevskaya.

*El tiempo es el espacio para el desarrollo humano.*

Karl Marx.

El humanismo de Marx —y es así como Marx llamó a su descubrimiento de un nuevo continente de pensamiento: “un nuevo humanismo”—<sup>2</sup> o es una filosofía revolucionaria de la liberación o no es nada en absoluto. Tal como una filosofía *revolucionaria* de la liberación no es sólo una “filosofía” (mucho menos la concepción de Harrell de “sociología”), sino una lucha por la realidad —la realidad de la liberación—, de la misma manera el arrancar de raíz el sistema explotador, la realidad existente, es muchísimo más que la libertad con respecto a la explotación económica, si bien dicha libertad está basada en esta necesidad. Más bien, el proceso de liberación —“la negación de la negación”— da origen a lo que Marx llamó “nuevas fuerzas, nuevas pasiones”.<sup>3</sup> Habiendo arrancado de raíz la explotadora estructura de clases de la sociedad, el Sujeto (el proletariado) ha alcanzado una dimensión humana

<sup>1</sup> [El artículo de B.J. Harrell puede ser consultado en <[https://web.archive.org/web/20120114174004/http://people.sunyit.edu:80/~harrell/billyjack/marx\\_crt\\_theory01.htm](https://web.archive.org/web/20120114174004/http://people.sunyit.edu:80/~harrell/billyjack/marx_crt_theory01.htm)>. El artículo tiene sus párrafos numerados. Las referencias de Dunayevskaya al artículo aparecerán en el texto por número de párrafo (*N. del E.*)].

<sup>2</sup> A fin de evitar que esto sea identificado sólo con el joven Marx de los famosos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, considérese también el volumen III de *El capital*, donde Marx define la libertad como “el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad” [1044].

<sup>3</sup> El volumen I de *El capital* contiene un párrafo sobre las nuevas “fuerzas y pasiones” [952] y sobre la “negación de la negación” [954]. [Dunayevskaya apunta que usará en este artículo la edición de *El capital* de Charles H. Kerr (1909)].

totalmente nueva. Debido a que “el individuo *es el ser social*”<sup>4</sup> [*Manuscritos económico-filosóficos...*], la contradicción entre individuo y sociedad es superada. Incluso cuando esto fue expresado todavía en el abstracto lenguaje filosófico de Hegel, en lugar de en el análisis de Marx sobre las luchas concretas de clase y las revoluciones históricas, la dialéctica de la liberación era inequívoca: “Individualidad [que] se ha purificado, haciéndose determinación universal, la libertad misma”.<sup>5</sup>

Harrell está en lo correcto cuando dice que el trabajo es “central para el *análisis* crítico de Marx” [52] (cursivas mías), y totalmente equivocado cuando habla de éste como “fin último” [52], cual si fuera no la descripción específica de Marx sobre el capitalismo y sólo sobre el capitalismo, sino de cualquier sociedad. Todo lo que esto hizo fue permitirle a Harrell imponerle a la concepción “ambigua” de Marx [67] alguna especie de afinidad con las sociedades capitalistas de Estado de hoy que se llaman a sí mismas comunistas. A pesar de que Harrell se siente obligado a juzgar esta supuesta afinidad teórica afirmando que el “resultado totalitario” claramente transgrede su espíritu [de Marx]” [75], nunca se despega de su definición perversa:

Tal vez la forma más sucinta en que uno podría resumir la economía política de Marx es: *una teoría sobre el desarrollo del control de los trabajadores como prerequisite para una sociedad basada en el trabajo* [57].

Lejos de apuntar hacia “*una sociedad basada en el trabajo*” como “fin último”, Marx estaba tan horrorizado por el trabajo que, en una primera instancia, llamó a “abolirlo”.<sup>6</sup> Lo que lo convenció de lo contrario, es decir, lo que lo hizo concretar el concepto y llamar, en cambio, a “la emancipación del trabajo”<sup>7</sup> fue el *trabajador, sus* luchas de clase, su resistencia *diaria* en el punto de la producción, donde el instrumento, la máquina, el trabajo muerto dominaba al trabajo vivo. La sublevación del trabajador contra su explotador, el capitalista, estaba también dirigida contra la ideología, la falsa conciencia, la cual lo representaba como lo que *no* es.

La crítica de Marx al gran descubrimiento de la economía política clásica de que el trabajo era la fuente de todo valor, consistía en que el trabajo era

<sup>4</sup> Nuevamente, a fin de evitar que sólo se piense en los *Manuscritos económico-filosóficos...* cuando se identifica lo individual y lo social, considérese esta expresión en el *Manifiesto del Partido Comunista*: “[que] el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos”.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 481.

<sup>6</sup> *La ideología alemana*.

<sup>7</sup> [Por ejemplo, en el *Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores* y en *La guerra civil en Francia* (N. del E.)].



tratado sólo como “fuente”, no como Sujeto, como el “enterrador” [*Manifiesto del Partido Comunista*] del sistema que se sostiene sobre el trabajo alienado. Naturalmente, el control de los trabajadores sobre la producción cambiaría ese modo de trabajo, pero para que esto sea el opuesto *absoluto* de la cosificación capitalista del trabajo, de la transformación del ser humano en cosa, el trabajo tiene que convertirse en autoactividad, en desarrollo no sólo de la producción, sino en autodesarrollo del hombre/mujer,<sup>8</sup> de la dimensión humana. Más de 100 años antes de que Hannah Arendt descubriera la diferencia entre trabajo [*labor*] y trabajo [*work*]<sup>9</sup> y *mal-leyera* profundamente a Marx, y de que Harrell leyera a Arendt como una mejora al concepto de Marx [52], Marx había pasado toda una vida desarrollando el concepto de la *dualidad* del trabajo. Ésta es “prácticamente”<sup>10</sup> la única categoría que Marx tomaba el crédito de haber creado.

Ésta no es una ninguna preocupación vacua por quién fue el “primero”. Más bien, mi punto es la dialéctica, la cual se le escapa a Harrell, quien está ocupado apilando los “fracasos” de Marx como si fuera el primero en este siglo y 33 años en estar enterrando a Marx, y ello a pesar de que él mismo

<sup>8</sup> En los mismos *Manuscritos económico-filosóficos*... donde Marx escribió: “El secreto de esta relación [en la que el hombre existe para sí mismo] tiene su expresión *inequívoca*, decisiva, *manifiesta*, revelada, en la relación del hombre con la *mujer*”; en ellos mismos, decíamos, Marx atacó no sólo a la propiedad privada capitalista sino también al “comunismo totalmente irreflexivo y grosero” —el cual pensaba que todos los males se irían una vez que la propiedad privada fuera abolida, en lugar de continuar hacia la “segunda negación” y al autodesarrollo de la humanidad— al poner todo su énfasis en el hecho de que no debe ser sólo una cuestión de “tener”, sino de “ser”: “La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que [...] en lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener* [...] Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar) [...] El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior”. [En el original en inglés, Dunayevskaya apunta que ella está citando de su propia traducción, ya que ella fue la primera en traducir al inglés estos ahora famosos ensayos, pero que ahora pueden ser encontrados en varias ediciones (*N. del T.*)].

<sup>9</sup> [Harrell hace referencia a Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, University of Chicago Press, 1958) (*N. del E.*)].

<sup>10</sup> La única otra categoría por la que Marx reclamaba autoría es la división en la categoría de capital en capital constante y capital variable, pero ya que el capital era tratado no como una cosa sino como una relación de producción del capitalista con el trabajador, y ya que el capital constante no era sino otro nombre para el trabajo muerto y el capital variable para el trabajo vivo, este último es el único elemento que experimentaba una variación en su magnitud *debido a que* de todos los millones de mercancías intercambiadas diariamente, ésta era la única viva y la que podía ser y era explotada para producir tanto todo el plusvalor como su propio valor de cambio, el salario. Todas estas categorías desembocaban en la división en la categoría “trabajo”, así: trabajo concreto y abstracto; trabajo/fuerza de trabajo; trabajo vivo/trabajo muerto; capital constante/capital variable; carácter fetichista de las mercancías.

admite que Marx sigue viviendo, viviendo globalmente, coincidiendo así con la consideración de George Sorel sobre la “tenacidad histórica” del marxismo [59]. En lugar de apurarse a declarar al trabajo y a la libertad “ambiguos en su concepción y no claros en sus implicaciones” [67], ¿no debió Harrell al menos preguntarse a sí mismo: a pesar de que niego que Marx sea el genio que sus simpatizantes afirman que es, ¿cómo es que un genio reconocido por haber descubierto un continente de pensamiento totalmente nuevo no reclama originalidad sino por una sola categoría, la *dualidad* del trabajo? ¿Qué es tan crucial en el concepto de Marx sobre el trabajo alienado (“tomado” o no de la teoría de la alienación de Hegel) que éste ha llevado, en manos de Marx, 1) a romper con otros socialistas, revolucionarios, de modo que de un lado aparecen Marx y su valoración de las luchas de clase, y del otro todos los demás, desde el anarquista Pierre-Joseph Proudhon hasta el simpatizante de Marx, Ferdinand Lassalle (a quien Marx llamó “el primer dictador de los trabajadores”)?,<sup>11</sup> 2) un siglo antes de que el “Tercer Mundo” como concepto fuera desarrollado, ¿por qué Marx mismo se movió de la concepción de China como “vegetando a pesar de la barbarie” [*vegetating in the teeth of barbarism*]<sup>12</sup> a tal “adhesión”<sup>13</sup> a la Revolución Taiping como para que necesitara una segunda y más profunda mirada al trabajo como trabajo de artesanos? Más aún, 3) los conceptos de trabajo, libertad y “devenir”<sup>14</sup> se vieron tan profundizados que, si algo movió a Marx de ser un “economista” a ser un “sociólogo”, ello se ve sin duda de la manera más clara en los *Grundrisse*, los cuales yo, Harrell, he desechado como si simplemente probaran que no había diferencia entre el joven Marx y el Marx maduro. Finalmente, 4) en *El capital*, Marx clama originalidad por el concepto de

<sup>11</sup> [Carta de Marx a Engels del 9 de abril de 1863, MECW 41, p. 467 (*N. del E.*)].

<sup>12</sup> [La expresión de Marx era “vegetating in the teeth of time” (vegetando a pesar del tiempo) (MECW 16, p. 6) (*N. del E.*)].

<sup>13</sup> Léanse especialmente los artículos que Marx escribió para el *New York Daily Tribune*, reproducidos ahora en *The American Journalism of Marx and Engels* (New York, The American Library) [MECW, vols. 11-17 y 19]. Si no pueden leer los enormes *Grundrisse*, lean al menos aquellas partes reproducidas en forma abreviada, *Pre-Capitalist Economic Formations* (New York, International Publishers, 1965) [*Formaciones económicas precapitalistas*, 84; *Grundrisse I*, 433-477]. Marx también trajo a colación la cuestión de Taiping en una nota al pie en *El capital* mismo, la cual fue omitida por la edición estadounidense. [La nota al pie ha sido desde entonces publicada en la edición de Pelican, p. 164 (*N. del E.*)] [*El capital I*, n. 87].

<sup>14</sup> *Grundrisse*: “Pero, *in fact*, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc. de los individuos, creada en el intercambio universal? [...] [¿Qué, sino una elaboración como resultado de] la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado, sino que produce su plenitud total? [Como resultado de la cual] no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir” [*Grundrisse I*, 447-448].

dualidad del trabajo, división precisada como “trabajo concreto y abstracto”. Marx siente una urgencia por desarrollar una sección totalmente nueva, “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, la cual le ha sido útil a escuelas de pensamiento tan diferentes como el existencialismo en Francia y la Escuela de Frankfurt en Alemania (por no mencionar a los economistas políticos, sociólogos y estudiosos de otras “ciencias” especializadas que Marx ha rechazado como revolucionario), pero yo, Harrell, preocupado como estoy por la “insuficiencia del pensamiento de Marx como sociología crítica”, fallo en examinar esto.

Ahora bien, ya que yo tuve que hacer las preguntas “por” Harrell, pero Harrell mismo no empleó ni una sola palabra en ellas, limitándose a hacer algunas citas aisladas de Marx, permítasenos dirigir la mirada al pensamiento de Marx como totalidad, sin importar cuán abreviada sea la forma exigida por el espacio asignado. Magníficas como son las citas de Marx escogidas por Harrell, no son sustituto para la singularidad de esa división en la categoría “trabajo”. Porque ésta es original de Marx, así como el “eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política”,<sup>15</sup> Marx la presenta en el mismísimo primer capítulo del volumen I de *El capital*, sin importar cuántos nuevos descubrimientos de leyes económicas (ninguna de las cuales es de “bronce”)<sup>16</sup> condujeran al discernimiento de “*la ley económica que rige el movimiento*” del capitalismo [*El capital* I, 8] hacia su colapso, y sin importar cuán amplios fueran los desarrollos históricos, la comprensión filosófica y las alusiones literarias hechas por Marx a lo largo de cuatro volúmenes,<sup>17</sup> él no se separa de la dualidad del trabajo como eje, ya que de hecho no es sólo el eje para la comprensión de la economía política, sino que es base para la revolución: el desarrollo dialéctico que va de la revolución *en* la filosofía a la filosofía *de* la revolución *a* la realidad.

Nadie antes de Marx había dividido la categoría “trabajo”, pero es esto, justo esto, lo que revela la perversidad del capitalismo, cuyo modo de producción, con su reloj de la fábrica, convierte a todas las muchas variedades de trabajo concreto en una masa abstracta de “tiempo de trabajo socialmente

<sup>15</sup> *El capital* I, 51.

<sup>16</sup> Harrell pone “leyes de bronce” entre comillas como si éstas resumieran la postura del propio Marx. De hecho, Marx dirigió una de sus últimas obras contra expresiones de este tipo usadas por Lassalle, cuya famosa expresión era “la ley de bronce de los salarios”: “Si suprimo el trabajo asalariado, suprimo también, evidentemente, sus leyes, sean de ‘bronce’ o de corcho” [*Crítica al Programa de Gotha*].

<sup>17</sup> Uno se refiere generalmente a *El capital* como un estudio en tres volúmenes porque esos son todos los volúmenes que llevan ese nombre. Pero, de hecho, *Teorías sobre la plusvalía*, editado y mal-editado por Karl Kautsky, era lo que Marx consideraba el volumen 4 de *El capital*, y yo siempre incluyo todos estos volúmenes como parte integral de *El capital*.

necesario”<sup>18</sup> [*El capital* I, 48]. Marx, habiendo seguido al trabajador desde el mercado —donde el trabajador, a pesar de ser “libre”, se había vendido a sí mismo, o más bien su capacidad para trabajar, *su fuerza de trabajo como mercancía*—, continúa hasta la fábrica. El punto central de *El capital* de Marx es el análisis del “Proceso de trabajo y el proceso de valorización” [capítulo V]. Allí, Marx le sigue los pasos al trabajador mientras es convertido en un apéndice de la máquina. Este trabajo muerto (trabajo solidificado en forma de máquina) domina al trabajador vivo, después de lo cual “éste”, en tanto mercancía, esté empleado o desempleado, es llevado de vuelta al mercado. Allí —y este *allí* no es sólo el mercado, sino que incluye la totalidad de la cultura burguesa—, “el fetichismo de las mercancías” reina soberanamente no sólo sobre la relación capital/trabajo, sino también sobre los intelectuales independientes, incluyendo a los descubridores del trabajo como la fuente de todo valor<sup>19</sup> [*El capital* I, 97-99]. Éste no es ningún accidente, dice Marx, ya que sólo “hombres *libremente* asociados” pueden arrancarles el carácter fetichista a las mercancías [*El capital* I, 97; cursivas de RD].

Obviamente, Harrell piensa que él es la excepción y que puede dar una visión más “sustancial” de la libertad, cuyo concepto, al desplazarse hacia la “economía política” materialista, era “equivocado hasta el punto de ser irrelevante” [58, 85; paráfrasis] y se volvió “progresivamente más estrecho”. Para corregir esto, Harrell vacía de especificidad a las categorías de Marx, introduciendo confusión tan total en esa expresión muy precisa, “acumulación de capital”, que la hace a un mismo tiempo equivalente a “cultura burguesa” y aceptable para Marx, ya que la “cultura burguesa provee la necesaria acumulación de capital, así como la comprensión abstracta sobre el

<sup>18</sup> Contrátese esta visión del tiempo medido por el reloj de la fábrica y el mercado mundial con el concepto de Marx, citado al inicio de mi comentario, el cual sostiene que el tiempo es “el espacio para el desarrollo humano” [MECW 33; véase también MECW 20, p. 142; MECW 32, p. 390; *Grundrisse*, p. 708)]. Esta misma visión totalmente diferente puede verse en todas las críticas acumuladas contra el “empobrecimiento”, por un lado, y la insistencia de Marx en que, ya sea “alta o baja” la remuneración del obrero [*El capital* I, 805 (n. b)], el capital (“*valor que se valoriza a sí mismo*”) [*El capital* I, 236] le chupa su “libre individualidad” [*El capital* I, 951] “a la manera de un vampiro” [*El capital* I, 280] (véase toda la sección séptima, “El proceso de acumulación del capital”, y el penúltimo capítulo, “Tendencia histórica de la acumulación capitalista”, *El capital*, I).

<sup>19</sup> En *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Marx explica por qué consideraba a los intelectuales “pequeñoburgueses” como *shopkeepers* [tenderos], a pesar de que “pueden estar a un mundo de distancia de ellos [de los tenderos], por su cultura y su situación individual. Lo que les hace representantes de la pequeña burguesía es que no van más allá, en cuanto a mentalidad, de donde van los pequeños burgueses en modo de vida; que, por tanto, se ven teóricamente impulsados a los mismos problemas y a las mismas soluciones a que impulsan a aquéllos prácticamente, el interés material y la situación social”.

fin último de la libertad universal” [26]. En el camino a *su* conclusión sobre las omniscientes y omnipresentes “necesidades sensuales”, Harrell se arma con lo que él concibe como apoyo del “pensamiento crítico” (por cierto, si bien es así como la Escuela de Frankfurt se llamó a sí misma y lo que le dirigió a Marx, no es de esa forma como Marx llamó a su nuevo continente de pensamiento. Tan contrario era él a las etiquetas que, fuera de “el nuevo humanismo” como *unidad dialéctica* de lo material y lo ideal, nunca trató de pegarle etiquetas a su perspectiva total. “Materialismo histórico” era una expresión de Engels; “materialismo dialéctico”, de Plejánov. Y, si bien la Escuela de Frankfurt trató de dejar su denominación lo suficientemente “abierta” como para “incluir” al marxismo, fue *esta escuela*, no el marxismo revolucionario, la que se limitó a sí misma a lo “crítico”).

Desafortunadamente, a pesar de que su simpatía apunta en esa dirección, Harrell difícilmente presenta un cuadro total de la Escuela de Frankfurt, ya sea en relación con Marx o “en sí misma”. En primer lugar, falla en mostrar la división *a su interior*. Lo que la Escuela de Frankfurt fue en la década de 1930 y principios de la de 1940, y en lo que se convirtió en los años de posguerra, difícilmente le da a ésta una perspectiva unificada —no totalitaria, debe ser añadido—, pero a pesar de ello sí motivada por el marxismo, independiente y separada tanto de la socialdemocracia alemana como del “socialismo *de Estado*” ruso. En segundo lugar, Harrell actúa como si la presente “Escuela” —la “Escuela” de Habermas está totalmente separada tanto del marxismo como de la “escuela crítica” original— fuera similar a la primera.

La confusión más reveladora se relaciona con aquél —Herbert Marcuse— a quien Harrell admira tanto como para reconocer que una de sus obras, *Eros y civilización*,<sup>20</sup> es nada menos que “una de las obras más importantes en filosofía social desde Marx” [121]. No vemos al Marcuse de *Razón y revolución*,<sup>21</sup> obra de la que Harrell pudo haber aprendido muchísimo tanto sobre Marx como sobre Hegel. Harrell no toma nota de las abiertas desviaciones del marxismo desde entonces.<sup>22</sup> Y, a pesar de que analiza más obras

<sup>20</sup> Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (New York, Vintage, 1962).

<sup>21</sup> Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Amherst, New York, Humanity, 1999).

<sup>22</sup> Sin duda, Marcuse no hace de esto ningún secreto, con la sola excepción de que el nuevo prefacio de 1960 a *Razón y revolución*, obra originalmente publicada en 1941, es presentado como si el autor no hubiera experimentado algunos cambios muy fundamentales que fueron bastante discontinuos. Hemos sido enemigos amistosos por muchos años, y yo creo que el primer cambio importante puede verse en su reexaminación del marxismo escrita como “Prefacio”, en 1957, a mi *Marxismo y libertad* (ha sido recientemente reproducido en la cuarta edición en inglés de mi libro [*Trilogía*, 27-32]).

de Marcuse —en contraste con ninguna de Adorno y pocas de Horkheimer, los fundadores de la Escuela de Frankfurt— la verdad es que su preocupación es sólo *Eros y civilización*. O, puesto de manera más precisa, la sensualidad sin historia, aplicable a “todas” las culturas, como *sustituto* no sólo de la “economía” o la “sociología” de Marx, sino de *las pasiones* que luchan por reconstruir el capitalismo explotador sobre comienzos humanistas. En lugar de éstas, Harrell redefine las necesidades como “necesidades eróticas atemporales” [140]. Hacer esto es, por supuesto, una prerrogativa de Harrell, pero ciertamente no era la perspectiva de Marx, y dudo que sea la de Marcuse.

Harrell puede argumentar que éste era precisamente su punto: una crítica de Marx que mostrara que “en el esfuerzo por evitar considerar” justamente esas necesidades sensuales humanas y restringir “su análisis a lo negativo o a las tendencias históricas dadas, la perspectiva crítica se ve mutilada” [105]. El problema es que Harrell rechaza más que a Marx y/o al “pensamiento crítico” cuando se apresura desbocadamente a concluir: “*Debe haber no sólo negación de la negación sino negación por medio de la identificación de posibilidades positivas*” [105].

El lenguaje no es ajeno al reduccionismo, pero esto transgrede el simple sentido común, del cual estoy segura que Harrell tiene bastante. Pero tan ansioso estaba él por ponerle el último clavo a su acusación de justamente cuán lejos “se quedó la teoría de Marx de su propósito liberador” [105], que transgredió incluso el simple significado lingüístico de que dos negativos equivalen a un positivo.

Antes de Harrell, negación de la negación significaba —para propios y extraños— un positivo; no sólo una “posibilidad” positiva, sino un positivo, un *nuevo* positivo. Marx tomó seriamente a la dialéctica hegeliana, la cual, en la mismísima cumbre de la segunda negatividad, afirmaba que “lo más importante en el conocer racional” es “mantener firme lo positivo en su negativo [...]”.<sup>23</sup> Ya que Marx se oponía a dar recetas para el futuro, se permitió una sola indicación sobre “el futuro”, y ello porque estaba muy enraizado en lo concreto, en el presente. Él lo describió como “revolución permanente”.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Hegel, *Ciencia de la lógica*, 483.

<sup>24</sup> La idea de la revolución permanente fue primero desarrollada por Marx luego de la derrota de las revoluciones de 1848, en su *Circular del Comité Central a la Liga Comunista* de marzo de 1850. Ha sido desarrollada en primer lugar por Trotsky, quien, sin embargo, a pesar de que se aferra al concepto de revolución mundial, introdujo una dualidad en éste al menospreciar el papel revolucionario del campesinado. Luego, convertida en manos de Mao en “revolución ininterrumpida”, no sólo transgredió el concepto hegeliano de negación de la negación al “declararlo” “no existente”, sino también el concepto de Marx de la revolución proletaria, el cual fue rebajado a “revolución cultural”. Hay muchísimas formas de decapitar

Esta “negación de la negación” aseguraría el no detenerse en la primera negación —el derrocamiento del sistema explotador—, sino que reconocería y desarrollaría “la riqueza de las necesidades humanas” [*Manuscritos económico-filosóficos...*], de modo que se llegue “al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo, al humanismo *positivo*”<sup>25</sup> [*Manuscritos económico-filosóficos...*].

En cuanto al clímax dramático de Harrell de que la inclusión de las “necesidades sensuales” en las “categorías sociohistóricas” aseguraría la conquista de la “conciencia desventurada” —“la conciencia desventurada” se transforma a sí misma por medio del descubrimiento de lo sensual en la forma de su particularidad” [148]—, le deseo suerte. Pero que no se permita olvidar que la “conciencia desventurada” es sólo una fase bastante temprana en la *Fenomenología* de Hegel, así como en el nuevo continente de pensamiento de Marx y en el pensamiento crítico sobre el presente. Hay un largo, largo camino todavía por delante.

---

la dialéctica: desde que el primer revisionista, Eduard Bernstein, encontró pesada su naturaleza revolucionaria, hasta el principal filósofo ruso actual, Kedrov, quien trató de forzar una separación entre los *Cuadernos filosóficos* de Lenin y el concepto hegeliano de negatividad. Véase “¿Por qué Hegel? ¿Por qué hoy?” en mi actual libro *Filosofía y revolución*.

<sup>25</sup> Las sublevaciones de Europa Oriental —comenzando con el levantamiento en Alemania Oriental del 17 de junio de 1953 y la Revolución húngara de 1956, hasta la exigencia checoslovaca de 1968 por un “socialismo con rostro humano”, la cual fue aplastada por los tanques rusos— han sido un gran desarrollo filosófico de pensamiento sobre los ensayos humanistas de 1844 en el contexto histórico de hoy. Una colección, el simposio internacional *Socialist Humanism* (New York, Doubleday, 1965), editado por Erich Fromm, incluye a un buen puñado de estos filósofos hablando por sí mismos.

BLANCA



## Capítulo 17

### La “filosofía de la praxis” de Gramsci

Este ensayo apareció en la columna “Two Worlds” del número de noviembre de 1977 de *News & Letters*.

*La filosofía de la praxis [...] es la conciencia plena de las contradicciones, en las que el mismo filósofo, entendido individualmente o entendido como todo un grupo social, no sólo comprende las contradicciones sino que se postula a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y por lo tanto de acción.*

A. Gramsci, “Historicidad de la filosofía de la praxis”,  
en *Cuadernos de la cárcel*.

Hace 51 años este mes, el 8 de noviembre de 1926, Antonio Gramsci, líder revolucionario de los consejos de fábrica de Turín, fundador del Partido Comunista Italiano y teórico-activista marxista, fue arrestado por la policía de Benito Mussolini. Cuando, después de casi un año de encarcelamiento, Gramsci fue llevado a enfrentarse a las cortes fascistas, el fiscal —exigiendo la condenación de Gramsci— le dio voz al mandato de Mussolini, “¡Debemos impedir que este cerebro funcione por 20 años!”.

Esto significó cadena perpetua para el frágil revolucionario. De hecho, murió antes de que la sentencia de 20 años hubiera expirado. Pero el fascismo no pudo impedir que su cerebro funcionara. Los 11 años de brutal encarcelamiento fascista dieron origen a profundos escritos filosófico-políticos que conservan relevancia para nuestros días. Naturalmente, ésta no era la vida revolucionaria que ningún marxista hubiera deseado, mucho menos aquel que había experimentado el *Biennio Rosso* (los dos años rojos, 1918-1920) de la huelga general, los consejos de fábrica y la casi-revolución que se convirtió en una revolución fallida. Pero fue el periodo que preparó el terreno para trazar nuevamente la integridad de filosofía y revolución mientras Gramsci evaluaba las experiencias del *Biennio Rosso* y su filosofía, su historia

y la relación triangular entre clase, consejos de fábrica y partido. Es decir, que la espontaneidad y la organización, para Gramsci, no podían ser reducidas a un partido elitista que les diera órdenes a las masas, tanto como las acciones espontáneas no podían ser despojadas del pensamiento creativo que daba origen a la acción de las masas en movimiento.

### CONSEJOS DE FÁBRICA EN ITALIA

En lugar de sólo un partido de vanguardia que liderara, o de sólo filosofía sin revolución, lo que tenía que ser desarrollado era la inseparabilidad entre filosofía y revolución. Tan sólidamente fundamentado en la filosofía estaba el concepto de la Revolución rusa de Gramsci, así como de los soviets que llevaron a los bolcheviques al poder, que él los celebró como la apertura de “una nueva fase de la humanidad”. Y cuando escribió de los consejos de fábrica en Italia como “el modelo del Estado proletario”, sabía que, lejos de que estos consejos hubieran surgido de su cabeza, eran los trabajadores de la fábrica de Fiat los que los habían formado espontáneamente durante el verano de 1919. Este universalismo y el anti-Estado concretizarían *El Estado y la revolución*: “La Revolución rusa es el dominio de la libertad: la organización se funda por espontaneidad, no por el arbitrio de un ‘héroe’ [...]”.<sup>1</sup>

Considérese entonces la ironía de que, entre los detractores de Gramsci no sólo están los capitalistas de Estado en el poder que se llaman a sí mismos comunistas, como en Rusia, o aquellos que ansían el poder estatal en los Estados burgueses-parlamentarios existentes (con o sin rey, ya sean España, Italia o Francia), quienes están ocupados intentando hacer que el gran revolucionario Gramsci suene como un eurocomunista colaboracionista de clase.<sup>2</sup> No, los detractores también incluyen a aquellos que combaten el eurocomunismo y tratan de reivindicar a Gramsci como el revolucionario que fue, como los trotskistas (de todas las variedades), así como algunos de la “nueva izquierda”. Estos últimos tratan de intelectualizar a Gramsci como si él, en cuanto filósofo que tenía cierto concepto de la función de los intelectuales, pudiera haberles asignado un rol revolucionario a los intelectuales

<sup>1</sup> Antonio Gramsci, *Utopía*.

<sup>2</sup> Esto es especialmente ridículo si se toma en cuenta que Gramsci puso de relieve en su crítica al colaboracionismo de clase, así como también al partido socialista entonces existente: véase *Selections from the Political Writings, 1910-1920*, p. 43: “La decadencia política traída por el colaboracionismo de clase se debe a la expansión espasmódica de un partido burgués que no está satisfecho con meramente agarrarse al Estado, sino que también hace uso del partido que es antagonista al Estado [...]”.

que se mantenían lejos del proletariado, de las masas en movimiento. Todo esto se resume en miedo, de un lado a la filosofía y del otro a la revolución proletaria, reduciendo así al proletariado a ser un robot. Es por tanto esencial, si bien en forma muy abreviada, restaurar la totalidad de la “filosofía de la praxis” de Gramsci. De hecho, la frase misma muestra cuán inseparables son el pensamiento y la acción, la teoría y la práctica, la filosofía y la revolución.

Por ningún esfuerzo de la imaginación puede uno justificar el separarse del núcleo central del gramscismo —la “filosofía de la praxis”— sobre la base de que los guardias fascistas de la prisión lo estaban vigilando muy de cerca y de que en muchas ocasiones que Gramsci habría usado la palabra “revolución”, tuvo que usar la frase “filosofía de la praxis” en lugar de “Marx” y de “revolución”, como si ésta no fuera su propia visión del mundo.<sup>3</sup>

Todo lo contrario. Lo primero y principal, la sustancia de sus *Cuadernos de la cárcel* es directamente la filosofía. Lejos de adherirse a un análisis de Hegel “croceano-idealista”, el ataque más profundo y violento de Gramsci es precisamente contra ese tipo de “historicismo”: “Esta historiografía [la de Croce (RD)] es un hegelianismo degenerado y mutilado, porque su preocupación fundamental es un temor pánico a los movimientos jacobinos, a toda intervención activa de las grandes masas populares como factor de progreso histórico”.<sup>4</sup>

### ESPONTANEIDAD

Para Gramsci, “historia” era siempre masas en movimiento forjando la historia. Tanto, que no es sólo a las interpretaciones burguesas y pequeñoburguesas a las que atacó, sino también a las interpretaciones marxistas, desde la de Gueorgui Plejánov hasta la de Nikolái Bujarin, ya que sus visiones mecánicas y científicas no tenían concepción alguna de lo que V.I. Lenin llamó la “dialéctica propiamente dicha”, cuyo núcleo marxiano central era el proletariado como Sujeto transformando la historia. Tan sólidamente arraigado en la filosofía hegeliano-marxista estuvo Gramsci durante toda su vida adul-

<sup>3</sup> La edición francesa de la versión mutilada de los escritos de Gramsci es profundamente criticada por Attilio Baldan en “Gramsci as an Historian of the 1930’s”. Baldan presenta una visión más amplia, si bien abreviada, de toda su bibliografía, así como una crítica a la mala interpretación hecha por el estructuralismo francés. El texto aparece en *Telos* (Spring, 1977), número que incluye otros artículos, así como reseñas a las traducciones de Gramsci disponibles en inglés.

<sup>4</sup> *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, 123.

ta, que sus escritos “puramente” periodísticos anteriores a que se volviera uno de los líderes del Partido Comunista Italiano —el Gramsci temprano del periodo del *Biennio Rosso*— estaban permeados de la dialéctica del pensamiento y la dialéctica de la liberación. Esto es lo primero y principal y no es de ninguna forma algo que le fue impuesto por su vida en prisión, la cual lo mantuvo lejos del activismo. En verdad, las pocas veces que Gramsci ideó formas para mandar al exterior mensajes sin censurar o que pudo hablar en persona con visitas, nunca hubo separación alguna entre filosofía y revolución.

De hecho, esto es lo que dio origen a denominaciones como “insurreccionista” y “espontaneísta”, además de tratar de forzar la identidad entre el concepto de Gramsci de “comunismo de consejos” y el concepto anarco-sindicalista. Es esto lo que condujo al líder estalinista-comunista Palmiro Togliatti a no publicar los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci por diez largos años, y a mutilarlos luego en los años de posguerra mientras los comunistas se volvían parte del gobierno burgués y capitulaban ante el monopolio de la educación de la Iglesia católica. Ahora que los escritos están siendo publicados como fueron escritos, esto no ha detenido a los comunistas de hoy día de pervertir esta revolucionaria “filosofía de la praxis” más de lo que lo hizo la versión mutilada, la cual igualmente no había engañado a nadie. El reformismo eurocomunista justamente refleja el ansia que tienen los comunistas de poder estatal, mostrada tanto al exterior como en Rusia cuando *ésta* fue transformada del temprano Estado de los trabajadores en su opuesto actual, una sociedad capitalista de Estado.

Lo que es esencial para nuestra época —la cual ha atestiguado más revoluciones abortadas que ninguna otra— es el legado *revolucionario* de Gramsci, el cual integró a la filosofía a tal punto que creó una base para desarrollar una nueva y urgente necesidad para la integridad de filosofía y revolución para nuestra época. Por ello es necesario dirigirse al más fundamental de todos los puntos de vista de Gramsci, lo que él llamo “‘historicismo’ absoluto”, “humanismo absoluto”.

### **“HISTORICISMO” ABSOLUTO, HUMANISMO ABSOLUTO**

Nada asusta tanto a los economistas, incluso cuando son marxistas, que la palabra “absoluto”, como si realmente ésta pudiera significar sólo “Dios” o algo igualmente místico que *ellos* atribuyen a Hegel. Debido a esto, incluso cuando quieren devolverle a Gramsci su estatura revolucionaria, la mayor

parte del tiempo la gastan interminablemente poniendo al descubierto las distorsiones estalinistas, mientras que ellos mismos drenan tanto de filosofía a las categorías económicas de Marx, que convierten a Marx mismo en un “economista”. En una palabra, lo que más les molesta de Gramsci es su “falta” de economía.<sup>5</sup> Justo debió de haber sido este materialismo vulgar el que Gramsci tenía en mente cuando escribió:

Se ha olvidado, en una expresión muy común (materialismo histórico), que había que poner el acento en el segundo término “histórico” y no en el primero de origen metafísico. La filosofía de la praxis es el “historicismo” absoluto [...] un humanismo absoluto de la historia. En esta línea hay que excavar el filón de la nueva concepción del mundo.<sup>6</sup>

Gramsci ataca no sólo a Croce sino también a Bujarin, quien seguía poniendo el énfasis en la “objetividad”, la “ciencia”:

Objetivo significa siempre “humanamente objetivo”, lo que puede corresponder exactamente a “históricamente subjetivo”, o sea que objetivo significaría “universal subjetivo” [...] La “idea” hegeliana es resuelta tanto en la estructura como en las superestructuras y todo el modo de concebir la filosofía ha sido “historizado” [...].<sup>7</sup>

En éste, el año 51 desde el arresto de Gramsci —con el que los fascistas pensaron que evitarían “que este cerebro funcione por 20 años”—, permítan-

<sup>5</sup> Véase el extenso artículo en dos partes de Chris Harman en *International Socialism* (núms. 98 y 99), el cual, a pesar de que repite bastante que está libre de las distorsiones eurocomunistas, termina con una síntesis economicista que pasa por alto completamente la totalidad filosófica de Gramsci: “A pesar de que brinda una correcta descripción *abstracta* de la relación entre economía y política, Gramsci es el único entre los grandes marxistas que no incorpora una dimensión económica concreta a sus escritos políticos. Esto es una arbitrariedad [...]”. Estar tan lejos de la elaboración que hiciera Gramsci del concepto de totalidad es merecerse todo lo que Gramsci escribió en contra de la indiferencia economicista de Bujarin hacia “la dialéctica propiamente dicha”. Véase mi análisis sobre el desdén de otro colaborador de *International Socialism* por la filosofía —“Tony Cliff Reduces Lenin as Theoretician to an ‘Uncanny Intuition’”— en la próxima publicación británico-estadounidense de los News and Letters Committees, *Marx’s Capital, Today’s Epigones, and the Global Crisis*, la cual saldrá de la imprenta en enero de 1978 [La crítica a Cliff está incluida en *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution*, capítulo 17 (*N. del E.*)].

<sup>6</sup> *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, 293.

<sup>7</sup> [En el original en inglés, Dunayevskaya hace esta cita a partir de una selección de los *Cuadernos de la cárcel* incluida en *The Modern Prince and Other Writings* (London-New York, International Publishers, 1957). Allí, nos dice Dunayevskaya, la cita aparece en un artículo titulado por Gramsci “Critical Notes on an Attempt at a Popular Presentation of Marxism by Bukharin”, pp. 90-117, que ella considera “central para nuestros propósitos”. En la edición en español que nosotros estamos usando de los *Cuadernos de la cárcel*, las dos citas aparecen en el tomo IV, pp. 276 y 280 (*N. del T.*)].

senos volver al estudio de los propios escritos de Gramsci, no sólo como “legado” y no de manera acrítica, sino como fundamento para reconstruir tanto la integridad de filosofía y revolución como para desarrollar una relación tan nueva de la teoría con la práctica que la relación triangular entre clase, espontaneidad y organización puede cobrar vida por primera vez en una revolución exitosa.

## Capítulo 18

### La metodología de Rosdolsky y el revisionismo de Lange

Este ensayo apareció originalmente en la columna “Two Worlds” del número de enero-febrero de 1978 de *News & Letters*.

Entre los marxistas no estalinistas pero conscientes del liderazgo, difícilmente hay una obra que haya sido tan aclamada como *Genésis y estructura de El capital* de Marx de Roman Rosdolsky. Publicada en Alemania en 1968 ha sido ahora presentada al público por Pluto Press en una traducción al inglés [*The Making of Marx's "Capital"*] por la inverosímil suma de 35 dólares. Es como si el precio mismo fuera la prueba de su importancia. Si no un “clásico”, sí es después de todo casi el único comentario disponible, serio y extenso sobre los *Grundrisse* de Marx, los cuales han sido apenas recientemente publicados en inglés por vez primera.

Roman Rosdolsky, teórico marxista bien conocido, nos dice que desde 1948 —cuando él obtuvo uno de los raros ejemplares de los *Grundrisse* entonces disponibles— ha estado estudiando ese “borrador preliminar” de *El capital* y se ha puesto una tarea doble: 1) escribir un comentario, o más precisamente una exposición de este nuevo descubrimiento sobre todo “con las palabras del propio Marx” [*Génesis*, 11], y 2) “aprovechar científicamente algunos de los nuevos descubrimientos allí contenidos” [*Génesis*, 11]. En la preocupación por lo segundo está comprendida la contribución original de Roman Rosdolsky. A ello le dedica las partes I y VII, “Introducción”, es decir, principalmente el origen y la estructura de la obra, y “Ensayos críticos”. A estas 225 páginas uno debe agregarles en realidad algo así como 35 páginas más (parte VI, “Conclusión”), las cuales resumen lo que Rosdolsky encontró en la exposición y comentario a la obra.<sup>1</sup> Ya que, como él hace notar co-

<sup>1</sup> Contrástese esto con el capítulo 2, sección B —titulada “La década de 1850: los *Grundrisse* entonces y ahora”— de *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao* [*Trilogía*, 478-494]; también, para los cambios en la estructura de *El capital*, véase *Marx's "Capital" and Today's Global Crisis*, especialmente las secciones tituladas “La relación de la historia con la teoría”, pp. 29-36, y “Apariencia y realidad”, pp. 77-82 [Éstas son secciones de los capítulos 5 y 8 de *Marxismo y libertad* (*Trilogía*, 129-136 y 179-184) (*N. del E.*)].

rectamente, “no existe problema de la teoría económica de Marx que haya sido más descuidado que el de su método en general, y el de su relación con Hegel en particular” [*Génesis*, 11], la metodología es el motivo subyacente no sólo en sus “ensayos críticos”, sino la razón para la escritura de la totalidad de las 581 páginas [625 en la edición en español].

Desearía poder decir que Rosdolsky ha hecho una contribución genuina a la metodología dialéctica. Desafortunadamente, nada podría estar más lejos de la verdad. Si hay algo que está totalmente ausente en su enorme análisis es la dialéctica. En la medida en que sí hace una contribución a la comprensión de los *Grundrisse* (muchas citas, especialmente sobre “El dinero”, pero sin automovimiento de la totalidad), el lector no obtiene ni una visión de la amplitud histórica del concepto de Marx sobre *lo que* la totalidad de su más grande obra habría de ser, ni una comprensión de *por qué* Marx decidió, sin embargo, empezar todo “*de nuevo*”.

### LA DIALÉCTICA FALTANTE

Esto lo digo no para minimizar la importancia de los *Grundrisse*, mucho menos para decir que “empezar *de nuevo*” significó que Marx desechara la validez del alcance del “Esbozo preliminar” sólo porque, en lugar de los seis libros que allí se enlistan, Marx preparara para publicación sólo tres y terminara sólo uno. Todo lo contrario. Si bien él definitivamente rechazó su falta de forma, comparándola con la de “una mescolanza” [*sauerkraut and carrots*], Marx tenía la intención de desarrollar aún más algunos de los más brillantes y profundos de sus escritos que no habían podido encontrar lugar en la nueva estructura dialéctica de *El capital*, volumen I, como “Formas que preceden a la producción capitalista” [*Grundrisse* I, 433-477] y “el movimiento absoluto del devenir” [448]. Tenemos una pequeña prueba de esto en una nota al pie en la sección totalmente nueva “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, cuando Marx se refiere a la Revolución Taiping en oposición a los inactivos trabajadores europeos luego de las derrotas revolucionarias de 1848, como si China se hubiera embarcado en su revolución “para alentar” a los europeos a sublevarse.

Rosdolsky, por el otro lado, quien escribe 581 páginas para exponer los *Grundrisse*, no tiene ni una sola palabra sobre la originalidad, la dialéctica y la extensión del nuevo, *totalmente nuevo* concepto del Oriente, especialmente de China, contenido en “Formas que preceden a la producción capitalista”, a pesar de que el periodo en que Rosdolsky estaba escribiendo *fue posterior* a la Revolución china de 1949, la cual fue el impulso para que los



marxistas europeos publicaran, primero, esa mismísima sección y, finalmente, la totalidad de los *Grundrisse* (la traducción al inglés, no obstante, salió al público por primera vez en 1973).

Fue esta sección específica sobre las formas económicas que preceden a la producción capitalista la que se volvió más relevante para el nuevo nacimiento de un “Tercer Mundo”. Pero tampoco era sólo una cuestión de relevancia. Fue la dialéctica de la liberación la que le dio a la dialéctica del pensamiento una nueva dimensión de revolución. Es la dialéctica la que está faltando en la metodología de Rosdolsky. Al usarla como sinónimo de metodología, se las ha arreglado para reducir a ambas a mera presuposición.

### LA PRESUPOSICIÓN

Echémosle una segunda mirada a la pretendida preocupación de Rosdolsky con la metodología. Ésta lo ha llevado, entre otras cosas, a crear un apéndice especial sobre *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburgo directamente en la parte I, en lugar de esperar hasta el final de su libro, donde se ocupa de todos los debates en torno al volumen II de *El capital*, incluyendo por supuesto la crítica de Luxemburgo a la teoría de Marx sobre la acumulación [*Génesis*, 538-554]. Lo que en la primera parte titula “Observación metodológica a la crítica de Rosa Luxemburgo de los esquemas de reproducción de Marx” [92-100] resulta ser una cuestión de la presuposición de Marx sobre una “sociedad capitalista cerrada”.

Luxemburgo no usa ni la palabra “dialéctica” ni la palabra “metodología”, dejando claro que aquello contra lo que está argumentando es la “suposición teórica (de Marx) de una sociedad compuesta sólo de capitalistas y trabajadores”, y no en contra del desarrollo dialéctico que surge de esto. La presuposición, afirma ella, es “una ficción teórica sin vida”, en oposición a la realidad de “terceros grupos” y de que el capitalismo está rodeado por países no capitalistas. De hecho, ella pone el énfasis en que es “el espíritu de la teoría marxista” el que exige que “abandonemos la premisa del primer volumen”.

La cuestión ha sido debatida por más de medio siglo. Lo que es nuevo en Rosdolsky es la afirmación de que esto no fue hecho metodológicamente, de que el error de Luxemburgo al lidiar con los problemas en el volumen II de *El capital* fue que “subestimó la importancia de la así llamada ‘herencia hegeliana’ del pensamiento de Marx” [*Génesis*, 540]. La ironía es que lo que Rosdolsky cita como prueba es la crítica de Luxemburgo no al volumen II, sino al volumen I. Tan furiosa estaba ella por los ataques a su *Acumulación*

*del capital*, que lejos de “subestimar la herencia hegeliana”, ella criticó el “ensalzado primer tomo de *El capital* de Marx, con su sobrecargada ornamentación rococó en el estilo de Hegel”, sobre la cual escribiría ahora (8 de marzo de 1917) que “me aterra”. Rosdolsky procede, sin embargo, a su propio modo develando “el contenido dialéctico” “detrás del ‘estilo hegeliano’ de la obra de Marx” [*Génesis*, 540 (n. 123)], como si el problema fuera el estilo.

En verdad, tan total es su ceguera a la dialéctica en cuanto contenido y en cuanto forma, como automovimiento, autodesarrollo, autoactividad —todo interno, mientras que lo externo es la objetificación, la manifestación, lo no-humano— que, hacia el final de sus 445 páginas de exposición, Rosdolsky tiene éxito en reducir al absurdo el significado mismo de la palabra, la muy específica palabra que Marx y sólo Marx utilizó tan incisiva y originalmente: cosificación [*Reification*].

Mientras que Marx usó la palabra para mostrar los horrores de la alienación capitalista del trabajador, la cual reduce al ser humano a una cosa, Rosdolsky la aplica a las categorías económicas, titulando el capítulo final de su exposición: “La objetivación [*reification*] de las categorías económicas [...]” [482-488]. Mientras que Marx demuestra que la mistificación de las categorías económicas, el fetichismo de las mercancías, todo surge de la “perversidad” misma (palabras de Marx) de la relación del objeto con el sujeto, de las relaciones entre los seres humanos que adoptan “la forma fantasmagórica de una relación entre cosas” [*El capital* I, 89], Rosdolsky pone la mistificación de las cosas a la par de la “objetivación del trabajo”.

Marx hace exactamente lo opuesto, mostrando que la razón por la que la degradación del sujeto en objeto asume *esa* forma se debe al hecho de que, *en el proceso de producción*, eso es lo que las relaciones de producción realmente “son” [*El capital* I, 89]: los trabajadores son meros apéndices de las máquinas. El lector puede ver ahora que mi crítica a Rosdolsky por apearse tan estrechamente a los *Grundrisse* significaba, no una forma de reducir la importancia de los *Grundrisse*, sino un poner el énfasis en que, en cuanto forma, contenido y articulación de categorías económicas (las leyes económicas del desarrollo a través de contradicciones y crisis, la “ley de movimiento” [*El capital* I, 8] del capitalismo hacia su colapso), *la última palabra de Marx no está en los Grundrisse sino en El capital*.

Rosdolsky, sin embargo, está preocupado con los cambios “en general” y no en particular, con el número de libros en vez de con los cambios *al interior* del primer volumen de *El capital*, el cual es después de todo el único que Marx preparó por completo para el impresor en 1867. Después de ello, Marx nuevamente introdujo cambios que él consideraba tan importan-

tes que les pidió incluso a aquellos que habían leído el texto en el original, que leyeran la nueva edición francesa (1872-1875), ya que “posee un valor científico independiente del original”.<sup>2</sup> Rosdolsky, por otra parte, está verdaderamente obsesionado con “el movimiento de lo abstracto a lo concreto”, como si la dialéctica nunca llegara a lo concreto.

Es verdad que Rosdolsky ha hecho algunas contribuciones valiosas, la más importante de ellas el dejar claro que el humanismo del joven Marx de 1844, la relación de Marx con Hegel del Marx maduro, el Marx de los *Grundrisse* de 1857-1858 y el socialismo “científico” del Marx de *El capital* de 1867-1883, todos son uno y el mismo. Es sin duda valioso cuando el que dice esto no es un “marxista hegeliano” sino un “economista”.

Es también valioso cuando Rosdolsky muestra que, a pesar de que Marx concluyó sólo tres libros después de haber bosquejado seis, lo que parece haber sido dejado fuera, como el libro sobre propiedad de la tierra, fue de hecho incorporado en la parte sobre la renta en el volumen III. Y Rosdolsky hace de hecho trizas las aseveraciones de Karl Kautsky: 1) de que la perspectiva histórica en el famoso capítulo de Marx, “Tendencia histórica de la acumulación capitalista”, no es sino una variación de “Cambio en la apariencia de la ley de apropiación”, y 2) que el esquema de 1862-1863 era ya el nuevo esquema acabado de *El capital* de 1866, lo cual habría significado nada menos —correctamente muestra Rosdolsky— que pasar por alto “temas como ‘Lucha por la jornada normal de trabajo’, ‘Cooperación simple’, ‘División del trabajo’, etc. [*Génesis*, 44]. Pero Rosdolsky mismo falla en ver que la escritura de alrededor de 75 páginas sobre “La jornada laboral” directamente en el “abstracto” y teórico volumen I, mientras que la lucha contra todas las otras “teorías sobre la plusvalía” es relegada al volumen IV, significó una ruptura efectiva con el concepto mismo de teoría, tanto en cuanto dialéctica del pensamiento como en cuanto dialéctica de la liberación.

En cambio, Rosdolsky decidió concluir sus “Ensayos críticos” con un capítulo especial en elogio a *Economía política* de Oskar Lange, el cual, dice Rosdolsky: “es, por lo que sabemos, la única obra de la literatura marxista académica más reciente que entra a considerar deliberada y detalladamente el problema de la metodología de *El capital*” [*Génesis*, 604]. Esto le habría sonado extraño —por decir lo menos— a todos menos a Rosdolsky,

<sup>2</sup> En algún otro lugar entro en detalle sobre estos cambios. Véase especialmente “La Comuna de París ilumina y profundiza el contenido de *El capital*” y “El derrumbe del capitalismo: las crisis, la libertad humana y el tercer tomo de *El capital*”, en *Marx’s “Capital” and Today’s Global Crisis* [Éstos son el capítulo 6 y la sección 3 del capítulo 8 de *Marxismo y libertad* (N. del E.)].

quien en sí mismo está sordo a la dialéctica. Fue Lange quien se lanzó a la defensa de la ruptura estalinista con la estructura dialéctica de *El capital*, así como a la defensa —de manera integral a esa ruptura— de la revisión al análisis marxista de la ley del valor, cuando yo traduje ese artículo de *Pod Znamenem Marxiszma (Bajo la Bandera del Marxismo)* en la *American Economic Review* de septiembre de 1944. Los autores habían propuesto que, en el futuro, la enseñanza rusa no debía seguir la estructura de *El capital*.

En mi comentario, afirmé que esto no era sino el reflejo de la “realidad económica”, es decir, de la realidad capitalista de Estado, no socialista.

Con la excusa de que, tan “tentadoras” como pueden ser las discusiones sobre el valor, éstas se encuentran fuera de los confines de su estudio, Roman Rosdolsky no dice ni una sola palabra sobre este debate.<sup>3</sup> Dudo que ésta sea la razón de su silencio, y no sólo porque eligió, como mismísimo clímax de su libro, terminar con una discusión sobre Lange, llena de elogios a su *Economía política* por haberle dedicado tres capítulos a la “metodología”. No, mi duda se debe al hecho de que ésta no es una cuestión de debates, dentro o fuera de Rusia. Es una cuestión de la modificación *real* a la visión de Marx de que la ley del valor es la fuerza motriz del capitalismo. Es una cuestión de *timing* —el punto más intenso de la Segunda Guerra Mundial—, y los trabajadores rusos pudieron haberle dicho a Rosdolsky que Stalin estaba anunciando que no iba a haber cambio alguno en la realidad explotadora, incluso después del exitoso fin de la guerra.

Lo que está de hecho en juego, ya sea que Rosdolsky estuviera o no consciente de ello, es que reproducir el economicismo de Stalin es inevitable cuando el Sujeto —los trabajadores *libremente* asociados— es dejado como una abstracción. Esto conduce inevitablemente a fracasar en captar la dialéctica. Para entender cómo es esto, debemos regresar a Marx.

Marx escribió 881 páginas de “borrador preliminar” de lo que iba a ser *El capital*, es decir, los *Grundrisse*, y sólo en el mismísimo último párrafo escribe: “La primera categoría bajo la cual se presenta la riqueza burguesa es la de la *mercancía*”, y anota entonces: “Retomar esta sección” [*Grundrisse* II, 464]. A Engels le escribe que, ahora que quiere poner de relieve algunos de estos capítulos y re TRABAJARLOS para publicación “antes del diluvio” —es decir, antes de que la crisis económica de 1857-1858 llegara a su natural desenlace, tal vez incluso a la revolución—, descubre que primero tiene

<sup>3</sup> Lo cual es menos, debo añadir, que incluso lo que Lange hizo en su mismísima última compilación de sus escritos antes de su muerte. Es verdad que él no me menciona, pero sí menciona su propio artículo en la *American Economic Review*, y no hay manera de leer éste sin conocer la nueva tesis estalinista, así como la defensa de Lange sobre ésta.

que construir un nuevo primer capítulo, ya que no tiene ninguno sobre la mercancía. Y esto es lo que hizo para la publicación de la *Crítica de la economía política* en 1859. Pero también apenas estuvo ésta publicada cuando, una vez más, Marx se siente insatisfecho tanto con la “forma de presentación” como con la estructura de los seis libros enteros que había delineado.

Para el tiempo —ocho años después— en que Marx había completado su análisis de las leyes económicas de la producción capitalista y, en cuanto revolucionario activo, encabezaba la primera Asociación Internacional de los Trabajadores, Marx había decidido empezar *ab ovo* [desde cero]. Tampoco era sólo una cuestión de un nuevo esquema de tres libros en lugar de seis. Todo era nuevo, y nada más nuevo que la división en la categoría de trabajo en trabajo abstracto y concreto.

Debido a que Marx consideraba esa división en la categoría de trabajo como su contribución más original, crucial para toda “la comprensión de la economía política”, apenas comienza el capítulo 1, “La mercancía”, con su naturaleza doble —valor de uso y valor de cambio—, Marx deja en claro que ésa no era la esencia, que él debe ir de inmediato a la esencia: el carácter dual del trabajo mismo. Para el tiempo en que había terminado ese primer capítulo, había ya también una sección totalmente nueva, la última, titulada “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”. Era claro para entonces que Marx había “desechado” lo que previamente seguía a la discusión sobre la mercancía y el dinero: la historia de la teoría de cada categoría, todo lo cual había sido relegado al volumen IV de *El capital*.

“El carácter fetichista de la mercancía y su secreto” se ha vuelto desde entonces no sólo uno de los escritos más famosos de Marx, sino tan molesto para todos los poderes estatales explotadores, especialmente para aquellos que se llaman a sí mismos “socialistas”, que evidentemente no pueden vivir con él. Lo que Stalin declaró necesario para “la enseñanza” [de *El capital*] ha sido codificado desde entonces, sin ningún reconocimiento como el que *tuvieron* que hacer en 1943, cuando dicha enseñanza iba en contra de todas las “enseñanzas” previas, ya sean propias o extrañas. Desechar o hacer una abstracción del imperativo concreto de trabajadores *libremente* asociados tomando el destino en sus propias manos, despojando del carácter fetichista a las mercancías, al plan, a todas y cada una de las cosas no-humanas, y declarando con Marx que “el desarrollo de las fuerzas humanas [es] un fin en sí mismo” [*El capital* III, 1044], inevitablemente lleva a uno a reproducir el estalinismo, es decir, la “metodología” capitalista de Estado.

Tal como la “metodología” de Lange era pragmática, ecléctica en un sentido estalinista, también lo es la de Rosdolsky. A pesar de toda la *charla* sobre la dialéctica y la relación de Marx con Hegel, Rosdolsky concluye, no

por ningún accidente, que ya no es necesario “apurar el trago amargo de ‘estudiar toda la *Lógica* de Hegel’ para comprender *El capital*, ya que puede lograrse el mismo objetivo por la vía directa, mediante el estudio de los *Grundrisse*” [*Génesis*, 623]. ¡Qué mal que lo único a lo que Rosdolsky llegara al final de su estudio de los *Grundrisse* fuera al atolladero del neostalinismo polaco que Rosdolsky llama “neomarxismo”!

De ese modo, la dialéctica cobra venganza de los pragmáticos no estalinistas que pasan por alto la advertencia de Marx de que la dialéctica hegeliana es la “fuente de toda dialéctica” [*El capital* I, 737 (n. 41)], así como la conclusión de Lenin de que, de hecho, es imposible comprender *El capital* de Marx, “y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel”.

## Capítulo 19

### Adorno, Kosik y el movimiento desde la práctica

Este ensayo apareció originalmente en la columna “Two Worlds” del número de marzo de 1978 de *News & Letters*.

Theodor Adorno, *Negative Dialectics*  
(New York, Seabury Press, 1973).

Karel Kosik, *Dialectics of the Concrete*  
(Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, 1976).

Estas dos obras no sólo son las contribuciones más importantes al estudio de la dialéctica en el pasado medio siglo, sino originalmente innovadoras. *Dialéctica negativa* de Adorno es la más amplia, y no sólo es el legado de vida de un solo hombre, sino un verdadero testamento filosófico de la existencia total de la celebrada Escuela de Frankfurt desde su nacimiento. Que sólo unos cuantos hayan decidido reseñarla se debe sólo en parte a la dificultad del texto y a la originalidad del concepto de dialéctica negativa. Es una separación tan radical de la dialéctica de la negatividad que Adorno abre su libro con un ataque a “la negación de la negación”, es decir, a lo positivo que surge de una doble negación, y afirma: “Este libro intenta liberar la dialéctica de una tal naturaleza afirmativa, sin perder lo más mínimo en precisión” [*Dialéctica negativa*, 7].

Más bien, a pesar de la exhaustividad de este libro de 416 páginas, la visión total de la filosofía está escrita en un estilo tan aforístico que parece, si no caótica, sin duda no con el tipo de continuidad que caracteriza a una obra seria, sino más bien como análisis tipo-ensayo de temas particulares, con cada uno ocupando sólo unas cuantas páginas. Al mismo tiempo, la relación de lo concreto con lo abstracto siempre aparece de imprevisto, en lugar de como algo que surgiera de lo que Hegel llama “la autodeterminación de la Idea”, o como la revelación de una idea abstracta y original que es específicamente de Adorno.

Cuando comencé a ocuparme del libro teniendo en mente el periodo de su creación —de mediados de la década de 1950 a mediados de la de 1960—, me vi forzada a concluir que Adorno estaba sordo a la situación objetiva, al movimiento desde la práctica, especialmente a las revueltas en Europa Oriental. Las dos magníficas décadas desde la primerísima sublevación al interior de un régimen totalitarista —Alemania Oriental, 17 de junio de 1953— habían de hecho debilitado a los regímenes y abierto perspectivas teóricas nuevas y vastas. Éstas fueron desafíos históricos a todo lo existente, tanto en la práctica como en la teoría. Aun así, *Dialéctica negativa* tiene poco que ver con esa dialéctica de la negatividad, menos que todo con el concepto de Sujeto, con el que Hegel se distinguió de todos los otros filósofos que dejaban la búsqueda de la verdad sólo en la Sustancia. Tal como fue “concretado” por Marx para la clase proletaria, el Sujeto se supone que también ha sido aceptado por Adorno, pero, nuevamente, él mantiene su distancia y originalidad encerradas en su obra.

Naturalmente, Adorno también mantiene su distancia de los “positivistas” y de la vulgaridad del investido Karl Popper de la infame escuela de “Hegel y el fascismo”. No obstante, Adorno, prácticamente salido de la nada, trae a colación súbitamente a Auschwitz, viendo algún tipo de afinidad entre Auschwitz y la negatividad absoluta:

El genocidio es la integración absoluta [...] Auschwitz confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la muerte [...] La negatividad absoluta es previsible y ya no sorprende a nadie [*Dialéctica negativa*, 362].

Con “prácticamente salido de la nada” naturalmente no quiero decir que Auschwitz no fuera la realidad del fascismo, ni tampoco me refiero sólo a lo súbito o al impacto de introducir el tema en el clímax del libro: “Meditaciones sobre la metafísica”. Más bien, quiero decir que es “equivocado”, es decir, totalmente ilógico, no-dialéctico, desde el propio punto de vista de Adorno, quien ha dedicado toda su vida adulta a luchar contra la “ideología” fascista como el mismísimo opuesto de la dialéctica hegeliana, cuya muerte misma se dio en la Alemania nazi.

Tal vez una mejor palabra que “equivocado” sería la propia palabra que usa Adorno: “ingenuo”. Quiero decir que, tan tarde como en 1957, en *Aspectos*, Adorno estaba —casi— defendiendo incluso la identidad sujeto-objeto:

En modo alguno cabe despachar como una petulancia del concepto al que se hubiese dado suelta precisamente la máxima agudeza idealista de su pensamiento, esto es, la construcción del sujeto-objeto [...] al contemplar ésta



como “mera” subjetividad, hemos traspuesto ya sus límites [...] el conocimiento, para serlo y no una simple duplicación del sujeto, ha de ser más que meramente subjetivo, ha de ser una objetividad [...].<sup>1</sup>

Y, de hecho, en *Dialéctica negativa* Adorno repite la misma verdad cuando escribe que, a pesar del hecho de que Hegel “diviniza” la subjetividad, “con ello alcanza asimismo lo contrario, la comprensión de que el sujeto es la automanifestación de la objetividad” [348].

¿Por qué entonces la vulgar reducción de la negatividad absoluta? He allí la real tragedia de Adorno (y de la Escuela de Frankfurt): la unidimensionalidad de pensamiento una vez que “das por perdido” al Sujeto, que no escuchas a las voces desde abajo —y éstas ciertamente eran claras, fuertes y exigentes en esos años de mediados de la década de 1950 a mediados de la de 1960—, una vez que uno mismo regresa a la torre de marfil y limita *su* propósito: el propósito de discutir “conceptos fundamentales de las disciplinas filosóficas e [intervenir] en el mismo centro de éstas” [*Dialéctica negativa*, 8]. Irresistiblemente vino el siguiente paso, la sustitución no sólo de la negatividad absoluta, sino también de la “revolución permanente”, por una crítica permanente.

Ahora bien, ya sea que la duradera relevancia de Hegel haya resistido la prueba del tiempo debido a la devoción y rigor de análisis de los estudiosos de Hegel, o porque *desde abajo* surgió un movimiento por la libertad que fue *seguido* por nuevos estudios cognitivos, no hay duda de que *debido a que* Negatividad Absoluta significa transformación de la realidad (dialéctica de la contradicción y totalidad de las crisis, dialéctica de la liberación), Hegel vuelve a la vida en puntos críticos de la historia que él mismo caracterizó como “tiempos de gestación” de la historia [*Fenomenología*, 12]. Y hubo estudiosos marxistas, disidentes revolucionarios, que construyeron sobre nuevas bases.

Es esto lo que no sólo distingue el “optimismo” de Karel Kosik del pesimismo de Adorno, sino que da cuenta del hecho de que su *Dialéctica de lo concreto*, si bien escrita en una forma filosófica tan abstracta como el libro de Adorno y, por lo tanto, difícil para el “lector común”, ve a qué concreto *histórico* “tiene en mente” la dialéctica concreta. La obra de Karel Kosik, en vez de ser hecha a un lado, es intensamente discutida, y no sólo en Checoslovaquia sino internacionalmente. Es el tipo de obra filosófica —se siente— que tiene algo muy importante que decir. De una manera muy signi-

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno, “Aspectos”, en *Tres estudios sobre Hegel*, trad. de Víctor Sánchez de Zavala (Madrid, Taurus, 1970), pp. 20-21.

ficativa, el libro de Karel Kosik anticipó tanto la Primavera de Praga de 1968 como, al mismo tiempo, fue un punto de partida teórico que decía que, si era derrotada, ésta se podía convertir en un nuevo punto de arranque para la siguiente revolución.

Así, a pesar de estar articulada abstracta e indirectamente, nadie dudó que era un ataque contra la burocracia gobernante, incluso si esto se expresaba no en términos políticos sino como una crítica filosófica a la existencia fetichizada. En la aguda crítica de su primer capítulo a lo pseudoconcreto —una importante y nueva contribución de Karel Kosik—, Kosik le recuerda al lector que “la práctica fetichizada de los hombres [...] no coincide con la praxis crítica y revolucionaria de la humanidad” [*Dialéctica de lo concreto*, 10].

Tratar de sacar de su uso del Ser Humano genérico (con “S” y “H” mayúsculas), en vez del trabajador específico, la conclusión de que Karel Kosik estaba haciendo a un lado al proletariado revolucionario a la manera de la así llamada “nueva izquierda”,<sup>2</sup> es ir en contra no sólo de la visión de Kosik sobre el rol del proletariado, sino también de su elogio a la filosofía como la “*actividad indispensable de la humanidad*” [11]. En lugar de poner al Ser Humano genérico como opuesto al proletariado revolucionario “clásico”, lo que Kosik está haciendo es rechazar el reduccionista concepto comunista de subjetividad —cual si éste no significara nada más que egoísmo pequeñoburgués—, así como reconstituyendo la subjetividad, *a un mismo tiempo*, como fundamento de la dialéctica hegeliana y como dialéctica específicamente marxiana del Sujeto que forja su propia historia.

Kosik es muy explícito en su descripción de la explotación como resultado del dominio

[...] del trabajo “muerto” sobre el trabajo “vivo”, de la cosa sobre el hombre, del producto sobre el productor, del sujeto mistificado sobre el sujeto real, del objeto sobre el sujeto. El capitalismo es el sistema de la total cosificación o enajenación, sistema dinámico, cíclico, que se dilata y reproduce en las crisis; sistema en el que los hombres se presentan bajo las máscaras características de funcionarios o agentes de este mecanismo, es decir, como partes o elementos suyos [*Dialéctica de lo concreto*, 100].

La mayor contribución de Kosik es la reintroducción de la dialéctica como el eje revolucionario del marxismo. Vemos esto especialmente claro en el fundamental tercer capítulo del libro, el cual se ocupa de *El capital* de Marx. Aquí, también, a pesar de que Kosik se apega estrictamente a *El capital* como la más grande obra concreta de Marx, con un riguroso análisis

<sup>2</sup> Véase Paul Piccone, “Czech Marxism: Karel Kosik”, in *Critique*, No. 8, 1977.

tanto de su construcción como de su desarrollo de categorías, el autor logra, si bien indirectamente, convertirlo en un ataque contra el materialismo mecánico, es decir, contra la enseñanza burocratizada dominante de *El capital*, como si una vez que uno contraponen lo social a lo individual, hubiera llegado ya al concepto de Marx de lucha de clases, por no mencionar la filosofía. Como Kosik lo plantea:

El hombre está enclaustrado tras los muros de su propia sociedad. La praxis que en la filosofía de Marx hacía posible tanto la objetivación y el conocimiento objetivo como la apertura del hombre al ser, se convierte en subjetividad social y clausura: el hombre es prisionero de la sociedad [*Dialéctica de lo concreto*, 98].

Y unas pocas páginas después, Kosik contrasta esta “sociedad” con la solución revolucionaria planteada por Marx:

*El capital* se manifiesta como la “odisea” de la praxis histórica concreta, la cual pasa desde su *producto* elemental del trabajo, a través de una serie de formas reales, en las que la actividad práctico-espiritual de los hombres se objetiva y fija en la producción, y termina su peregrinación no con el conocimiento de lo que es por sí misma, sino con la acción práctica revolucionaria, que *se basa* en dicho conocimiento [101].

Nadie tiene que pensar que, porque “Filosofía y economía” es el capítulo más importante, Karel Kosik se limite a sí mismo a la economía o a la filosofía. Más bien, su libro es una crítica de amplio rango y de amplio alcance contra la glorificación de la ciencia y la cultura, a la cual él llama la metafísica de la ciencia y la cultura. Los europeos del este sentirán una gran afinidad por la profunda crítica de este autor a Gueorgui Plejánov, y fácilmente adivinarán que no es sólo una crítica a Plejánov sino a todo el “realismo socialista”, *Lukács incluido*. Kosik piensa que al libro de Plejánov sobre arte le “falta, como elemento constitutivo, la praxis humana objetiva, la ‘actividad humana sensible’, que no puede ser reducida a lo ‘psíquico’, o al ‘espíritu de la época’” [*Dialéctica de lo concreto*, 71], y afirma que el método de Plejánov es “una explicación unilateral en un sentido ilustrado” [58]. En el país de Franz Kafka, los lectores sabrán que la realidad se ve tan iluminada por una gran obra de filosofía como por las grandes obras de literatura y cine.

El movimiento desde la práctica de las pasadas dos décadas, el cual produjo nuevos puntos de partida teóricos, de ninguna manera estuvo limitado

a Europa del Este sino que cubrió todo el mundo. Esto fue expuesto de la manera más brillante por Frantz Fanon, cuando escribió que las luchas de los africanos por la libertad no eran “un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfrenada de una originalidad formulada como absoluta”.<sup>3</sup> No hay duda, por supuesto, de que una vez que la acción sustituye a la subjetividad de los propósitos, la unidad entre teoría y práctica es la forma de vida de la que surgen dimensiones totalmente nuevas; en la década de 1960, estas dimensiones anunciaron la liberación de las mujeres, así como la lucha de los afroamericanos, la juventud y los trabajadores.

Son estas fuerzas vivas las que hicieron las casi-revoluciones de la última parte de la década de 1960. Lo que es necesario ahora es poner de relieve la dialéctica de la Razón de una forma tan inseparable del movimiento desde la práctica que la libertad pueda ser una realidad. Éste es el tipo de rol para la nueva subjetividad revolucionaria que Marx puso al descubierto:

En el acto mismo de la reproducción no sólo se modifican las condiciones objetivas, p. ej. la aldea se vuelve ciudad, la tierra inculta, campo despejado, etc., sino que también se modifican los productores, en tanto despliegan nuevas cualidades, se desarrollan a sí mismos a través de la producción, se transforman, construyen nuevas fuerzas y nuevas representaciones, nuevos modos de interrelación, nuevas necesidades y nuevo lenguaje [*Grundrisse* I, 455].

<sup>3</sup> Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, 2a. ed., trad. de Julieta Campos, prefacio Jean-Paul Sartre (México, FCE, 1965), p. 20.

PARTE 4  
MARX COMO FILÓSOFO  
DE LA REVOLUCIÓN EN PERMANENCIA:  
LEYENDO A MARX PARA NUESTROS DÍAS

BLANCA

SECCIÓN A  
HUMANISMO MARXISTA

BLANCA



## Capítulo 20

### Introducción a *Philosophic Notes*

*Philosophic Notes* [*Notas filosóficas*] fue el título dado al primer folleto mimeografiado publicado por News and Letters Committees. Publicado en noviembre de 1955, incluía la primera traducción al inglés del resumen de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel y las Cartas de Raya Dunayevskaya de mayo de 1953 sobre los Absolutos de Hegel. En abril de 1956 fue publicada una segunda edición, para la cual Dunayevskaya escribió dos notas introductorias: una sobre el “Resumen” de Lenin, la otra sobre sus propias cartas de 1953, texto fundador del humanismo marxista. Este segundo escrito es presentado aquí. El texto de la primera edición está incluido en *The Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 2431-2455. El texto original de la “Introducción” presentado aquí está incluido en el *Supplement to the Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 12098-12101.

Cuando el gran filósofo alemán Hegel llegó al final de su *Ciencia de la lógica* y tituló el capítulo final “La Idea Absoluta”, súbitamente comenzó a darse cuenta de que todos sus enemigos filosóficos y todos los tipos de religión, incluyendo el culto al becerro de oro, tratarían de ocultarse bajo ese manto. Por tanto advirtió:

Es ciertamente posible encontrar satisfacción en una gran cantidad de declaraciones sin sentido sobre la Idea Absoluta. Pero su verdadero contenido es solamente el sistema entero, del cual hemos venido hasta aquí examinando el desarrollo [*Logic*, 237].

Ahora bien, el verdadero contenido de aquello con lo que yo, autora del presente intercambio de cartas, estaba lidiando era un estudio de las luchas de la clase trabajadora y del pensamiento de dicha clase, tal como aparecieron en la historia y fueron analizadas por Marx, y como aparecían en la vida diaria de los trabajadores hoy día. Pero la mayor luz sobre estas luchas en el año 1953 fue arrojada por una lectura de la Idea Absoluta de Hegel, la cual

identifiqué con una concepción de la nueva sociedad y la lucha por la libertad total.

Una nueva era de la lucha por la libertad se había abierto ciertamente en el año 1953. Ése fue el año de la muerte de Stalin, por un lado, y de la sublevación en Alemania Oriental por otro. Esto fue seguido en pocas semanas por una revuelta en los campos de trabajo esclavo de Vorkuta, al interior de Rusia misma. Claramente, la muerte de Stalin simbolizó el comienzo del fin del totalitarismo. Dimos un salto de generaciones cuando los trabajadores en un país periférico y en los campos de trabajo esclavo tomaron los asuntos en sus propias manos. Las dos nuevas páginas en la historia iluminaron el camino a una nueva sociedad al responder afirmativamente a lo que había preocupado tanto al ser humano común en las calles como al filósofo en su torre de marfil: ¿puede el ser humano ser libre en esta época de totalitarismo?

En un sentido, las luchas europeas de 1953 habían sido anticipadas en Estados Unidos en 1950 por la gran huelga de mineros. Una nueva era en la producción había sido abierta con la primera introducción importante de la automatización en la forma del “minero continuo”. Como consecuencia de ello, nació también una nueva actitud hacia la teoría.

De la primera Revolución industrial, el recién nacido proletariado fabril obtuvo el impulso para luchar por la reducción de la jornada laboral, y fundó por tanto una nueva filosofía. “En lugar del pomposo catálogo de los ‘derechos humanos inalienables’”, escribió Marx en su más grande obra teórica, *El capital*, “hace ahora su aparición la modesta *Magna Charta* de una jornada laboral restringida por la ley, una carta magna que ‘pone en claro finalmente cuándo termina el tiempo que el obrero vende, y cuándo comienza el tiempo que le pertenece a sí mismo’. ¡Qué gran transformación!” [*El capital* I, 364-365].

La presente Revolución industrial de la automatización estaba siendo traducida en todo el mundo como un nuevo humanismo. Nunca los trabajadores habían planteado de forma más clara que no era una cuestión de posesiones materiales o salarios anuales, sino de las condiciones de trabajo y de un modo de vida fundamentalmente nuevo. Sin esta forma filosófica universal, el capitalismo de Estado como tendencia<sup>1</sup> habría seguido siendo economista e incompleto.

A pesar de que los líderes de la tendencia capitalista de Estado habían estado diciendo por años que vivimos en una era de absolutos, que la tarea para los teóricos era desarrollar materialistamente el último capítulo de Hegel

<sup>1</sup> [Esto se refiere a la Tendencia Johnson-Forest, la cual sostenía que Rusia se había convertido en una sociedad capitalista de Estado (*N. del E.*)].

sobre la Idea Absoluta, fuimos incapaces de relacionar las luchas diarias de los trabajadores con esta concepción total. La madurez de nuestra época, por otro lado, se reveló a sí misma en el hecho de que, con la automatización, los trabajadores comenzaron a cuestionar el modo mismo de trabajo. Así empezaron a concretar, y por tanto a ampliar, las concepciones más profundas de Marx. El núcleo íntimo de la dialéctica de Marx, alrededor del cual todo gira, es que la transformación de la sociedad debe comenzar con la vida material del productor, es decir, del trabajador.

En 1953, durante las preparaciones para publicar un periódico que sería una ruptura con respecto a todos los periódicos radicales previos, volví la mirada a la filosofía y vi, en la Idea Absoluta, la ruptura de la división entre teoría y práctica, el movimiento hacia la libertad total.

Lo que era nuevo era que había movimiento (una dialéctica) no sólo en el avance de la teoría hacia la práctica, sino de la práctica a la teoría. Éste, en esencia, era el sentido de las cartas a Hauser (Grace Lee), la filósofa designada, quien después de poner reparos durante un día o algo así, salió con su hipérbole acostumbrada: “Pienso que estas notas representan nuestros cuadernos filosóficos, comparables a aquellos de Lenin en 1915”.

Johnson (C.L.R. James), el fundador titular de la tendencia capitalista de Estado, tenía sin embargo otras ideas. Nunca se molestó en informarle a nadie cuáles eran éstas. No obstante, estaba muy activo viendo que nadie se viera tocado por esas ideas sobre la práctica contenidas en las cartas sobre la Idea Absoluta. Cuando Hauser acudió a él con entusiasmo por todos los “descubrimientos” que yo había hecho, él se las arregló para hacerla callar. Esto no fue muy difícil de hacer. Lo que previamente había sido una camarilla literaria se convirtió ahora en una camarilla filosófica. Nadie más tuvo oportunidad de ver esas cartas.

El líder principal de la tendencia capitalista de Estado falló en captar la nueva fase de la producción y la nueva fase de sublevación de los trabajadores.<sup>2</sup> No pudo hacer esto porque estaba completamente absorto en mostrar la “personalidad social” de los “personajes originales” y la “unicidad” de los grandes escritores literarios y los grandes críticos literarios.<sup>3</sup> El nuevo humanismo de la gran sublevación de Alemania Oriental tenía un papel secundario en comparación con el humanismo de “los grandes escritores”. Ya sólo esto debió haber llamado a la abolición de la división entre “líderes

<sup>2</sup> [Esta nueva etapa de la producción era la automatización, el centro de atención de la huelga de mineros de 1949-1950. Véase el siguiente capítulo (*N. del E.*)].

<sup>3</sup> [Referencia a C.L.R. James, *Mariners, Renegades and Castaways: The Story of Herman Melville and the World We Live In* (New York, Privately Printed, 1953, Reissued, London, Allison & Busby, 1984) (*N. del E.*)].

teóricos” y “bases”. Ya es hora de abolir esta división, así como la división entre “el interior” y “el exterior”. Si bien la forma en que las ideas se desarrollaron por primera vez en mi cabeza es tosca e incluso abstrusa, ninguna etapa en la evolución del libro<sup>4</sup> necesita ser conservada en privado. Estas notas y estas cartas están siendo publicadas para todos aquellos que estén interesados.

<sup>4</sup> [El libro es el que se convirtió en *Marxismo y libertad* de Dunayevskaya (*N. del E.*)].

## Capítulo 21

### La aparición de un nuevo movimiento desde la práctica que es en sí mismo una forma de teoría

La huelga de mineros del carbón de 1949-1950 fue uno de los sucesos más importantes en la historia laboral de Estados Unidos y, no obstante, es poco conocida. Dunayevskaya sostenía que ésta había marcado tanto una nueva etapa automatizada de la producción como una nueva etapa del conocimiento. Fue decisiva para la creación en los años siguientes del humanismo marxista como filosofía y como organización. Este ensayo apareció originalmente como parte II del folleto *A 1980s View: The Coal Miners' General Strike of 1949-50 and the Birth of Marxist-Humanism in the U.S.* (Chicago, News and Letters, 1984) de Andy Phillips y Raya Dunayevskaya (RDC, pp. 8123-8173).

La dialéctica de la huelga general de mineros de 1949-1950 —tal como fue transformada de una huelga autorizada por Lewis que ya había durado algo así como seis meses, en un desafío al propio John L. Lewis— puso las bases para nuevas formas de pensar. El rechazo histórico de los mineros a la orden de Lewis de volver al trabajo había imbuido al viejo eslogan —“Sin contrato, sin trabajo”— de un nuevo significado debido a la pregunta totalmente nueva planteada por los mineros: “¿Qué *tipo* de trabajo debería realizar el ser humano?”. En una palabra, al estar preocupados no sólo por el desempleo que siempre es causado por la nueva maquinaria, sino por el abismo infranqueable entre el trabajo manual y mental, ensanchado por el “minero continuo”, los mineros estaban apuntando en nuevas direcciones. Yo había estado desarrollando por algunos años la teoría del capitalismo de Estado, y para mí la huelga general de mineros parecía tocar, a un solo y mismo tiempo, el concepto que Marx había denominado trabajo alienado y el opuesto absoluto de éste, el cual había sido descrito por Marx como el fin de la división entre trabajo mental y manual.

De hecho, la actualidad del marxismo resplandeció brillantemente en la actitud de los mineros a un pasaje de Marx sobre el “autómata” que yo les había leído: “Hasta el hecho de que el trabajo sea más fácil se convierte en medio de tortura, puesto que la máquina no libera del trabajo al obrero, sino de contenido a su trabajo” [*El capital* I, 516]. Incluso el hecho de que los mi-

neros no sabían que este pasaje era de Marx lo hizo más traslúcido cuando insistieron en que la persona que lo escribió debió de haber estado en su mina, ya que era una descripción perfecta del autómatas, específicamente del “minero continuo”, al cual llamaban “asesino de hombres”.

Esto me llevó a concluir que eran necesarias dos nuevas perspectivas para el libro en el que había estado trabajando, titulado *State-Capitalism and Marxism*<sup>1</sup> (*Capitalismo de Estado y marxismo*). Una era que los trabajadores estadounidenses debían convertirse en punto de partida no sólo como “origen” del marxismo sino como una presencia hoy. Por tanto, les propuse a mis co-líderes en la Tendencia Johnson-Forest (TJF) —C.L.R. James y Grace Lee— que un trabajador estuviera presente en futuras discusiones sobre los borradores del libro. La segunda perspectiva sería la dialéctica tal como Lenin la interpretó en su resumen de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Cuatro meses antes de que la huelga estallara, yo había terminado la primerísima traducción al inglés de ese histórico encuentro de 1914 de Lenin con Hegel y, con breves comentarios, se la había enviado a James y Lee. Esto resultó en una correspondencia triple centrada en la relación de la dialéctica con Lenin, así como con nuestra época.<sup>2</sup>

Si bien parecíamos estar unidos en la necesidad de desarrollar la relación entre lo objetivo y lo subjetivo para la era capitalista de Estado, tal como Lenin la había desarrollado para la etapa monopólica del capitalismo, esa relación entre lo objetivo y lo subjetivo sólo era referida “en general”. Ahora, sin embargo, con una huelga en marcha, lo que había sido una discusión de ideas asumió, para mí, concreción y urgencia. De hecho, ésta adquirió una

<sup>1</sup> La primera versión del libro que se iba a convertir en *Marxismo y libertad* fue entregado a la Oxford University Press en 1947. Lo envié entonces a la profesora Joan Robinson (el esquema que le envié, junto con su crítica anotada en éste, se encuentra en los Wayne State University Archives of Labor and Urban Affairs, *Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 472-503). Fue el año en que visité Virginia Occidental por primera vez con el propósito de fundar allí una nueva sección [del Partido de los Trabajadores Socialistas] con mineros y estudiantes. Al año siguiente (después de mi vuelta de Francia, donde presenté mi posición capitalista de Estado en un debate con Ernest Mandel ante la conferencia de la Cuarta Internacional), me mudé a Pittsburgh para poder trabajar tanto con los trabajadores del acero en Pittsburgh como con los mineros en Virginia Occidental.

<sup>2</sup> Véase el apéndice A de este folleto para una cronología descriptiva de las 35 cartas escritas entre el 18 de febrero de 1949 y el 15 de enero de 1951. El texto completo de todas estas cartas está incluido en la Archives Collection (RDC), pp. 1595-1734 [Los apéndices del folleto no están incluidos aquí, pero la cronología descriptiva mencionada por Dunayevskaya está en las pp. 1595-1506 de la RDC. Las cartas citadas, así como cartas adicionales recolectadas después, pueden ser halladas en <[www.rayadunayevskaya.org](http://www.rayadunayevskaya.org)>, donde también puede hallarse la *Guide* (guía) to *The Raya Dunayevskaya Collection*. Esta última contiene una cronología descriptiva de 27 cartas adicionales de 1948 a 1951, así como manuscritos asociados, todo ello entre las pp. 9209-9327 de la RDC (*N. del E.*)].

dimensión totalmente nueva gracias a lo que los mineros estaban haciendo y pensando.

El 14 de febrero ocurrió algo bastante trascendental. Los trabajadores que habían votado en contra de la orden de Lewis de volver al trabajo habían estado debatiendo qué hacer a continuación. Estaban ya muy cerca de la inacción. La única ayuda que estaban obteniendo les llegaba a través de la “caridad”. Entonces, el 14 de febrero, los mineros en Scott Run votaron por la moción de que *Rojo* y Andy llevaran a cabo una reunión para crear un comité de mineros que fuera con las bases de otros sindicatos a pedirles ayuda. Claramente, en esa moción estaba implicado algo muchísimo mayor que obtener dinero. El punto era cómo deshacerse no sólo de las meras donaciones de “caridad”, sino de la dependencia a los líderes sindicales. Aprobar esta moción significaba fundar una solidaridad laboral desde abajo. Tres días después, la moción fue implementada en una reunión regional de sindicatos locales.

Los mineros eligieron dos comités, uno para ir al este y otro al oeste. Éste se convertiría en el momento crucial de toda la huelga. Hemos leído en el relato de Andy Phillips<sup>3</sup> cómo nuestros compañeros en la universidad tuvieron la idea de formar una valla durante el juego de básquetbol. Fue su modo de tratar de romper la división entre mineros y estudiantes. Como uno de nuestros compañeros lo dijo mirando en retrospectiva la magnífica caravana de comida, ropa y dinero proveniente de las bases de trabajadores automotrices y del acero:

Acéptémoslo. Había algo acerca de esta profunda examinación filosófica que ayudó a obtener resultados, y maravilla de maravillas, incluso logró que el principal difamador dejara de referirse a nosotros como “personas poco confiables, que van de aquí para allá”, y le pidiera a la gente que nos dejara en paz, ya que estábamos haciendo un buen trabajo.

Fue el 15 de febrero —el día después de que los mineros hubieran tomado la primera acción para fundar ese nuevo comité de ayuda a los mineros— que James, Lee y yo tuvimos la primera reunión sobre el libro en la cual un trabajador estaba presente (el trabajador [John Zupan] resultó ser el que pronto organizaría la reunión más grande en Detroit para realizar una caravana de ayuda a los mineros). He aquí la forma en que inicié mi presentación:

<sup>3</sup> [Andy Phillips, “A Missing Page from American Labor History,” parte I del folleto *The Coal Miners’ General Strike of 1949-50 and the Birth of Marxist-Humanism in the U.S.* (Chicago, News and Letters, 1984) (*N. del E.*)].

Tal como la huelga general de 1945-1946 transformó la abstracta cuestión rusa sobre las formas de propiedad en una de relaciones de producción reales, de la misma manera hoy la lucha de los mineros y el nuevo contenido que le han infundido a “Sin contrato, sin trabajo”, es lo que me dio el impulso para adentrarme en el desarrollo dialéctico esencial de Marx mismo.<sup>4</sup>

Entonces procedí a trazar el propio desarrollo de Marx entre 1843 y 1873. Esto dejó en claro los nuevos puntos de partida históricos de Marx ocurridos en la década de 1860. Desde el ataque de John Brown a Harper’s Ferry, Marx había estado hablando sobre una nueva época que estaba surgiendo, la cual sin duda generaría una guerra civil en Estados Unidos. Al discutir cómo Marx comenzó una vez más a reelaborar *El capital* en 1865-1867, dije:

Está la sublevación de los afrojamaiquinos en 1865. Hubo la revolución polaca en 1863. Entonces están los Reportes Fabriles. Marx le pide a Engels un folleto sobre maquinaria. Desarrolla la cuestión del salario promedio. Toda la historia ahora se convierte en la historia de la producción, no en la historia de la teoría.

Concluí: “Dialécticamente, el problema de la forma es el problema del contrato hoy”.

### LOS CUADERNOS FILOSÓFICOS DE LENIN

En cuanto al segundo nuevo punto de vista que propuse para el libro —el resumen de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel—, comencé de esta forma: “Lenin era revolucionario, por supuesto, mucho antes de que leyera la *Lógica*”. Sin embargo, enfaticé, ahora él sentía el impulso para reevaluar toda su metodología de análisis de sucesos subjetivos y objetivos. La impactante simultaneidad de la guerra y del colapso de la Segunda Internacional resultaron en una ruptura con su propio pasado filosófico, el cual era materialista mecánico. Ahora Lenin veía en la dialéctica hegeliana de la negatividad la necesidad de un concepto de meta, del futuro al que los revolucionarios estaban apuntando. Como Lenin lo puso:

Movimiento y “AUTOMOVIMIENTO” [...] ¿¿quién creería que esto es la médula del “hegelianismo”, del hegelianismo abstracto y *abstrusen* (¿pesado, absurdo?)?? Esta médula había que descubrirla, comprenderla, *hinüberretten* [rescatarla], desentrañarla, depurarla [...].<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Las minutas de esta reunión están incluidas en la Archives Collection, pp. 1585-1594.

<sup>5</sup> [V.I. Lenin, *Obras completas*, tomo XLII, trad. de Editorial Cartago (Madrid, Akal Editor, 1976), p. 126 (*N. del E.*)].



En tanto esta discusión de Lenin subrayó aún más su preocupación por la “doctrina del concepto” —es decir, por los caminos subjetivos y objetivos hacia la liberación—, el trabajador que habíamos invitado a la discusión la resumió así: “Cuando no tienes un concepto del futuro, sólo contrapones la esencia a la forma. ¿Es eso lo que todo esto significa?”. Claramente, la presencia del trabajador en esta primera reunión del “libro sobre Marx” fue muchísimo más allá que “la cuestión de clase”. El trabajador estaba abordando la cuestión de los conceptos, así como de la relación de lo subjetivo con lo objetivo.

La nueva forma para el libro, forma que estaba exponiendo, y la discusión sobre ésta, así como la huelga en marcha, me convencieron de que las condiciones estaban ahora dadas para mí para terminar el libro, el cual empecé a llamar entonces “el libro sobre Lenin”. Sin embargo, a mi regreso a Pittsburgh, descubrí que el Partido de los Trabajadores Socialistas (SWP) estaba lo suficientemente preocupado por la difamación en curso, así como lo bastante desconfiado sobre la sección de Virginia Occidental y mi actividad con ésta, que llamó a una reunión tri-estatal con los miembros de Pittsburgh, Virginia Occidental y Ohio, en la que tendría la mayoría. Nosotros estábamos seguros de que seríamos exculpados cuando escucharan los propios reportes de los mineros.

Hacia el final de esa reunión del 26 de febrero,<sup>6</sup> su líder, Harry Braverman, dijo:

Creo que los camaradas de Morgantown han hecho uno de los mejores trabajos de cualquiera de nuestras secciones del sindicato. Morgantown ha impulsado la situación de una cuestión local a una nacional, y al extender la huelga han resuelto también un asunto básico: el apoyo, que es el centro de la cuestión ahora. Todo lo demás está puesto: los hombres han determinado no regresar al trabajo. Y ahora, al solucionar la cuestión del apoyo y obtener el respaldo del distrito, han atacado nuevamente el núcleo del problema [...] Lo importante ahora es obtener ayuda de los sindicatos del acero y otros, y tener éxito con este proyecto [...] una vez que actuemos con precaución y tengamos el respaldo masivo, entonces podemos proceder.

Cuando Frank [Monico] preguntó si me sería posible ir a Virginia Occidental por varios días, el permiso fue otorgado rápidamente. Esta vez estuve ahí con la aprobación oficial del SWP. De hecho, *The Militant* publicó mi reporte del 6 de marzo sobre el júbilo con el que fue recibida la llegada de

<sup>6</sup> Véase “Minutes of Tri-State Meeting”, incluidas en la Archives Collection, pp. 1485-1491.

la caravana de los trabajadores de la Sección 600 de los UAW<sup>7</sup> [United Auto Workers]. Ustedes lo han leído en el reporte de Andy.

Es importante dar cuenta de un punto concerniente a la reacción de los mineros cuando llegaron a oír el debate entre Harry Braverman y yo sobre la “cuestión rusa” (que por entonces estaba llegando a su máximo en la preparación para la convención de 1950 del SWP), a pesar de que no está directamente relacionado con la huelga. Tal como Frank reportó el incidente:

Cuando los dos mineros que vinieron con Andy y conmigo para escuchar lo que era para ellos un debate muy abstracto, reconocieron sin embargo más claramente que nosotros hacia dónde iba todo. La conclusión que sacaron fue: “Esto significa ruptura”. Estaban felices por ello.

Lo que, sin embargo, es más importante registrar, a fin de mostrar por qué los mineros se sentían tan cercanos a nosotros, fue que muchos de los paquetes enviados en la caravana de ayuda contenían el nombre y la dirección del trabajador que lo había enviado y que solicitaba correspondencia con el minero que lo había recibido. Un minero sintetizó los sentimientos de muchos cuando dijo: “Nunca hemos visto algo como esto antes. Nunca habíamos hecho que el apoyo funcionara de esta manera”. Fue el desarrollo de las bases hacia las bases el que igualmente abrió una nueva etapa en las consecuencias de este gran movimiento desde la práctica. Yo estaba ansiosa por continuar mi correspondencia con algunos de los mineros y me preguntaba si debía también desarrollar un nuevo ensayo sobre el carbón. Aquí están las dos cartas enviadas el 14 de marzo, una a *Rojo* y otra a James:

14 de marzo de 1950

Querido J [C.L.R. James]:

Mi querido Marx está siempre en el lugar atinado. Sí, estuvo en la mismísima más reciente huelga minera. Ahora resulta que entre las adiciones a la edición de 1872 [de *El capital*] estuvo la transposición de una larga nota al pie sobre los mineros al texto mismo. La encontrarás en [*El capital* I, 600-610 (n. 321)]. Tan pronto como escriba al menos algunas notas sobre las literalmente docenas de libros que he leído sobre el carbón en estas pasadas dos semanas, haré esto a un lado por un tiempo, ya que no parece haber oportunidad para un artículo. O puede que decida escribir un primer (muy preli-

<sup>7</sup> F. Forest, “Auto Union Relief Caravan Hailed in Coal Mining Town”, in *The Militant*, Vol. 14, No. 11, March 13, 1950, RDC, p. 1479. Disponible en <<https://www.marxists.org/history/etol/newspaper/themilitant/1950/v14n11-mar-13-1950-mil.pdf>>.

minar primer) borrador de cualquier manera y entonces sólo lo deje así en ese estado para ti y para mí hasta que estemos listos para reelaborarlo. Entretanto, volveré a mi trabajo sobre *El capital* (puedes quedarte las minutas, ya que me está permitida la copia de la sección, pero por favor sí localiza las minutas de JB. Él verá que obtengas todo el material actual posible).

Mientras tanto, algunos rumores. Notaste en las minutas que la iniciativa para la discusión tri-estatal no fue de Pittsburgh sino de Youngstown, donde viven personas con mayor estatus en el sindicato que él o yo. Frank tuvo que venir a la ciudad ayer por lo de su pierna y así pasó a visitarme y me dijo que ahora tienen una carta de Youngstown pidiendo que *Rojo* vaya allí a hablarles a las secciones de Ohio, y que Pittsburgh estaría invitado también. Naturalmente aceptó. No hay duda de que tanto *Rojo*, como nuevo miembro, como la importancia de la huelga y las acciones de apoyo han hecho a Youngstown más que desear estar más cerca de Morgantown. Un vínculo efectivo está siendo construido en esa dirección [...].

De vuelta al tema del carbón por un minuto. Podría ocuparme de éste ya en el contexto de todo un siglo, 1849-1949 (la primera huelga y sindicato tuvieron lugar en Estados Unidos en 1849), o restringirme a las dos guerras mundiales, cuando ocurren todos los cambios tecnológicos. La crisis del carbón, tú sabes, comenzó en 1924, no en 1929. Parece que muchos “amigos” de los mineros, así como los magnates del carbón, pensaron que la tecnología eliminaría al sindicato, ya que eliminaría esa independencia del minero y lo convertiría en un aprieta-botones, tal como lo hacía el operativo fabril que no estaba organizado (1925). El interludio de novedades no duró, sin embargo, sino unos cuantos años y las huelgas se repitieron incluso más fuertemente, y de hecho la iniciativa viene de las minas más mecanizadas, como vino en esta mismísima última. No hay mina más rica para el johnsonismo que una mina real.

R.

\*\*\*

14 de marzo de 1950

Querido *Rojo*:

Perdón que no haya tenido oportunidad de verte más, pero, por supuesto, cuando la lucha de clases está activa, nada es más importante. Sin embargo, el magnífico trabajo que hiciste, así como la cercanía con las masas justo cuando una gran huelga y una acción independiente —tal como la búsqueda de

apoyo— estaban siendo realizadas, no deben ser pasados por alto sin hacer algunas muy precisas y elaboradas notas sobre cada detalle de la acción y la reacción para uso futuro. Siempre, al final de una acción tal uno descubre cuánto ha crecido en carácter y experiencia, y cuánto más sabrá para la próxima vez. El punto es ahora no dejarla desaparecer como algo pasado, sino anotarla cuidadosamente y reexaminarla después.

Sin duda Frank te ha dicho que estoy trabajando en un artículo grande sobre el carbón. A pesar de que he leído literalmente decenas de libros y conozco la historia de los mineros durante todo un siglo, nada será tan valioso en ese artículo como las pláticas reales con las bases sobre sus actitudes específicas. Toda la teoría, tú sabes, no es para los marxistas sino la expresión consciente del “sentido instintivo y elemental del proletariado para reconstruir la sociedad sobre bases comunistas”,<sup>8</sup> como Trotsky claramente lo dijera. Más aún, los trabajadores mismos han sido quienes han “inventado” nuevas *formas* de organización. Tomemos por ejemplo los soviets en los buenos tiempos de Lenin y Trotsky. Los trabajadores los crearon espontáneamente y cuando los grandes teóricos marxistas los vieron, dijeron: “Esto es”, e hicieron sus teorías más concretas.

Todo esto es meramente para llegar a la necesidad de hacer de la teoría y la práctica una sola cosa, no dos ramos separados. Por tanto, cuando tenga un borrador preliminar en un mes o algo así, definitivamente quiero que lo leas y me des tus comentarios. Asimismo, en alguna etapa posterior querré ir a Morgantown y espero que te sea posible organizar que yo me reúna con algunos de los mineros y hable con ellos [...].

Hazme saber lo que piensas de la idea del artículo (tal vez de nueve mil palabras) sobre el carbón; qué notas tienes sobre la reciente experiencia y, en general, qué comentarios tienes que hacer.

Fraternalmente,  
R.

No llegué a ver a *Rojo* por entonces y abandoné la idea del artículo sobre el carbón, ya que me tuve que involucrar en los debates sobre el capitalismo de Estado al tiempo que el SWP se estaba preparando para su convención. A pesar de que los mineros de base que fueron participantes directos cuando debatí con Harry Braverman en Pittsburgh predijeron una ruptura, en realidad no pasamos por ella por entonces. Tal como 1950 no acabó cuando los mineros volvieron al trabajo en marzo de ese año, sino que reapareció al año

<sup>8</sup> León Trotsky, *En defensa del marxismo*.

siguiente cuando realizaron una huelga no autorizada por los altos rangos en septiembre de 1951, de la misma manera, a pesar de que la Tendencia Johnson-Forest no había dejado el SWP cuando entregamos nuestro documento “State-Capitalism and World Revolution”<sup>9</sup> en agosto de 1950, finalmente dejamos el trotskismo de una vez y para siempre en agosto de 1951.

### EL PRINCIPIO DEL FIN DE LA TENDENCIA JOHNSON-FOREST

El *shock* fue que éste fue también el comienzo del fin de una Tendencia Johnson-Forest unida. Mientras que yo propuse que el primer número del nuevo periódico que planeábamos publicar estuviera dedicado a la nueva huelga de mineros contra los altos rangos, Johnson (James) se opuso. Él insistía en que

[...] nuestros miembros y sus amigos son el único público que tengo en mente para el periódico [...] Si estalló un gran conflicto —500 mil mineros vs. John L. [Lewis]— y sacudió al mundo, yo no me separaré ni un centímetro de nuestro programa.<sup>10</sup>

Entonces nos volvimos “clandestinos”, publicando sólo un periódico mimeografiado hasta 1953. Fue durante este periodo, 1951-1952, que continué con mi trabajo tanto sobre filosofía como sobre el libro, escribiendo un boceto de 54 páginas<sup>11</sup> que desarrollé sobre la base de la reunión del 15 de febrero de 1950.

Las diferencias que se desarrollaron entre Forest [Dunayevskaya] y Johnson [James] tuvieron lugar, después de todo, en un periodo muy crítico tanto internacional como nacionalmente: 1950-1953. La Guerra de Corea y el maccartismo estaban en boga y la muerte de Stalin llevó todo a un clímax.

La muerte de Stalin quitó un velo de mi cabeza, y me era inconcebible que no hiciera lo mismo para los trabajadores rusos y del este de Europa. Esperaba ansiosamente grandes levantamientos. Charles Denby (el trabajador fabril que se iba a convertir en editor de *News & Letters* cuando finalmente ocurrió la ruptura entre Johnson y yo) me llamó tan pronto como hubo terminado su turno para contarme de la emoción en su fábrica cuando la radio anunció la noticia de la muerte de Stalin. Cada uno de los trabajadores esta-

<sup>9</sup> [RDC, pp. 1333-1412. Recientemente publicado como C.L.R. James, *State Capitalism and World Revolution: Written in Collaboration with Raya Dunayevskaya and Grace Lee* (Oakland, PM Press, 2013) (*N. del E.*)].

<sup>10</sup> Letter of C.L.R. James to “Irv”, September 17, 1951, RDC, p. 9315.

<sup>11</sup> Este segundo borrador del libro, al cual estaba llamando por entonces “el libro sobre Lenin”, está incluido en la Archives Collection [RDC], pp. 1735-1796.

ba diciendo que tenía justo a la persona para tomar el lugar de Stalin: su jefe. Le pedí a Denby que me visitara para tener una discusión.

Cuando llegó, pasamos varias horas hablando tanto de la muerte de Stalin como de la afinidad que los trabajadores estadounidenses sentían por los trabajadores rusos, especialmente sobre la cuestión de los sindicatos. La discusión me dejó en claro que, lejos de que los trabajadores estadounidenses consideraran a ésta como una “cuestión rusa”, la estaban conectando con sus propias condiciones laborales en la fábrica y en su relación con sus propios jefes y burócratas sindicales. Denby me preguntó si yo recordaba el capítulo que él había escrito sobre los UAW en su autobiografía,<sup>12</sup> donde había descrito el abismo siempre creciente entre los líderes y las bases. Las conclusiones que él había sacado se habían visto intensificadas por sus desacuerdos con los burócratas cuando los mineros de base llegaron a su sección a pedir la ayuda de los trabajadores automotrices durante la huelga general de mineros. Los mineros, también, habían aprendido cuán fundamental era tratar directamente con las bases, quienes forzaron a los burócratas a triplicar la cantidad de ayuda que pretendían dar.

Denby sintió que los trabajadores que él conocía no sólo comprenderían los problemas a los que los trabajadores rusos se enfrentaban, sino que aprenderían lecciones para sus propias luchas tanto contra los burócratas sindicales como contra la compañía. Él planteó la cuestión que yo había estado discutiendo con él algún tiempo atrás, la del debate de 1920-1921 entre Lenin y Trotsky en torno a los sindicatos. Dijo que si yo pudiera poner esa historia en el marco de lo que los trabajadores estaban experimentando justo entonces, él estaría feliz de distribuirla entre sus compañeros trabajadores y darme sus comentarios. Fuera de los dos días que me tomó redactar el análisis político de la muerte de Stalin, pasé las siguientes pocas semanas escribiendo el ensayo sobre ese debate, al cual llamé “Then and Now”<sup>13</sup> (“Entonces y ahora”). Decidí también enviarlo a Virginia Occidental y pedirles a nuestros compañeros allá que trataran de obtener las reacciones de los mineros tanto sobre la muerte de Stalin como sobre el debate en torno a los sindicatos.

<sup>12</sup> *Indignant Heart* fue escrito bajo el seudónimo de Matthew Ward y publicado en 1952. Esto se convirtió en la parte I de la nueva edición publicada en 1978 con el título *Indignant Heart: A Black Worker's Journal*, en la que Charles Denby incluyó una parte II totalmente nueva que comenzaba con los sucesos alrededor del boicot de los autobuses en Montgomery en 1955, año en que nació *News & Letters* y él, un trabajador afroamericano, se convirtió en su editor.

<sup>13</sup> Estos artículos están ambos incluidos en la Archives Collection [RDC], pp. 2180-2199. “Then and Now” apareció en el *Correspondence* mimeografiado del 16 de abril de 1953. Una versión ampliamente editada de mis artículos sobre la muerte de Stalin había aparecido en el número del 19 de marzo de 1953, lo cual inició una disputa con Grace Lee, quien había editado la versión. Ésta fue impresa tal como yo lo había escrito en el número del 30 de abril de 1953.

Una vez más sentí el impulso por volver a trabajar en la dialéctica hegeliana. Lo que había comenzado en 1948 con la traducción de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, y continuado a lo largo de 1951,<sup>14</sup> me hizo ir esta vez directamente a la Idea Absoluta misma, seis semanas antes de que la primera rebelión real contra los regímenes totalitaristas estallara en Alemania Oriental el 17 de junio de 1953, para ser seguida muy poco después por la sublevación al interior de la propia Rusia, en Vorkuta.

En una carta sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel, le escribí a Grace el 12 de mayo de 1953:<sup>15</sup>

Estoy toda temblando porque hemos llegado al punto *donde nos separamos* de Lenin. Mencioné antes que, a pesar de que en la *aproximación* a la Idea Absoluta Lenin había mencionado que el conocimiento del ser humano no sólo refleja el mundo objetivo sino que lo crea, nunca desarrolló esto *dentro del capítulo*.

Al diferir con Lenin por decirnos que la segunda mitad del párrafo final de la *Lógica* de Hegel no es importante, argumenté:

Pero, mi querido Vladimir Ilich, no es cierto. El final de esa página *es* importante. Nosotros en 1953, quienes hemos vivido tres décadas después de ti y hemos tratado de asimilar todo lo que nos dejaste, te podemos decir eso [...] Tú no tenías al estalinismo para superarlo, cuando las transiciones, las revoluciones parecían suficientes para dar origen a la nueva sociedad. Ahora todos miramos al Estado totalitario de un solo partido; *eso* es lo nuevo que debe ser superado por una sublevación totalmente nueva en la que cada uno experimente la “liberación absoluta” [...].

Concluí la carta del 12 de mayo insistiendo en que coincidía con la interpretación de Lenin de la Naturaleza como práctica, y que podía ver por qué él

<sup>14</sup> Una carta que le escribí a James el 16 de junio de 1951 muestra cuán detallado era mi estudio de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, en relación tanto con las secciones específicas de Hegel que Lenin estaba comentando, como con las repercusiones políticas de su estudio. Como apenas la he redescubierto, esta carta no ha sido incluida aún en la Archives Collection y, por tanto es, reproducida aquí como Apéndice B [esta carta ha sido desde entonces colocada en los Archivos, RDC, p. 9312, y no está incluida en este volumen (*N. del E.*)].

<sup>15</sup> Mis “Cartas sobre la Idea Absoluta” del 12 y 20 de mayo de 1953 aparecieron junto con mi traducción de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin como la primerísima publicación de los News and Letters Committees. Son parte de mi folleto *Dialectics of Liberation*, el cual se puede solicitar a *News & Letters* [después de la muerte de Dunayevskaya, las cartas fueron publicadas en *The Philosophic Moment of Marxist-Humanism: Two Historic-Philosophic Writings by Raya Dunayevskaya*, y *The Power of Negativity: Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx* (*N. del E.*)].



se sentía tan atraído por ella y se había detenido allí, pero que yo continuaría hacia las otras “ciencias”, como aconsejaba Hegel, donde él había culminado por primera vez su visión del Absoluto, la Naturaleza y el Espíritu. La siguiente semana, el 20 de mayo, me concentré en los tres silogismos finales de la *Filosofía del espíritu*, los párrafos 575, 576 y 577. Mientras que el 575 determinaba de inmediato que la práctica, también, es “implícitamente la Idea”, y en el 576 Hegel dice todavía que “la filosofía aparece como un conocer subjetivo”, es sólo en el 577 donde tiene lugar la unificación de ambas: teoría y práctica, lo subjetivo y lo objetivo. Y si bien yo estaba lo suficientemente emocionada para decir entonces: “Hemos entrado a la nueva sociedad”, lo nuevo para nuestra época era el hecho de que la práctica, en tanto “implícitamente la Idea”, significaba para mí que la práctica de las masas es en sí misma una forma de teoría.

**EL NACIMIENTO DE UN NUEVO HUMANISMO  
PARA NUESTRA ÉPOCA: *MARXISMO Y LIBERTAD, DESDE 1776*  
*HASTA NUESTROS DÍAS***

El silencio de parte de mi co-líder se volvió intolerable una vez que hube escrito esas cartas, es decir, una vez que hube puesto por escrito todo lo que se había estado agitando en mí desde 1948 y mi traducción del resumen de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel; una vez que hube experimentando en el periodo de la segunda posguerra lo que Lenin había vivido ante la simultaneidad de la Primera Guerra Mundial y el colapso de la Internacional *establecida* (la Segunda); una vez que hube captado el concepto de filosofía como acción, como dándole su dirección a la acción, y que al año siguiente hube vivido esa magnífica huelga general de mineros; una vez que la espontaneidad apareció en una forma totalmente diferente en Alemania Oriental en 1953, donde la primerísima sublevación contra el yugo del estalinismo enarboló el nuevo eslogan de “Pan y Libertad”.

Traté de desarrollar no sólo filosófica sino concretamente qué significaban estos nuevos movimientos desde la práctica. No temí al “Absoluto” una vez que lo vi como una unidad tan nueva entre teoría y práctica que significaba *tanto totalidad como nuevo comienzo*. Fue, de hecho, esta nueva concepción del *movimiento desde la práctica que era en sí mismo una forma de teoría* la que determinó la forma en que proyecté la obra en que había estado trabajando por algo así como diez años. El libro al que me había estado refiriendo de diversas maneras como “marxismo y capitalismo de Estado”, “el libro sobre Marx” y “el libro sobre Lenin”, lo llamé ahora (en 1957, cuando



estuve libre del johnsonismo y ya no más restringida por el faccionalismo) *Marxismo y libertad, desde 1776 hasta nuestros días*.

Pude entonces afirmar abierta y dialécticamente: “Este libro apunta a reestablecer el marxismo en su forma original, a la cual Marx llamó ‘un naturalismo realizado, o humanismo’”. Más aún, la “Introducción” procedía a explicar la nueva forma de escritura:

Hoy más que nunca, ningún teórico puede escribir desde su propia cabeza. La teoría requiere de un constante moldear y remoldear de ideas sobre la base de lo que los propios trabajadores están haciendo y pensando [...] Al menos, esto determinó el método con el que este libro fue escrito [...] Esta obra está dedicada por tanto a los trabajadores automotrices, los mineros, los trabajadores del acero y la juventud estudiantil que ha participado tan plenamente en la escritura de este libro. Ellos son sus co-autores.

Tantas nuevas voces y acciones revolucionarias por parte de los afroamericanos, las mujeres y la juventud estallaron en la década de 1960 que el propio registro de ellas condujo a muchos nuevos descubrimientos. Así, en Mississippi, donde los primeros Freedom Riders llenaron las cárceles, se formó una organización totalmente nueva llamada “Woman Power Unlimited” (años antes de que surgiera el movimiento de liberación de las mujeres de hoy) para darles apoyo moral a los que estaban en las cárceles, así como un lugar donde quedarse cuando fueran liberados.<sup>16</sup> Así, las Freedom Schools [Escuelas de la Libertad] enarbolaron un concepto totalmente nuevo de educación que no sólo hacía de la vida y el aprendizaje una sola cosa, sino que le enseñó a la juventud blanca del norte, la cual había venido a participar en las luchas por la libertad de los afroamericanos del sur, qué es realmente la historia: seres humanos que forjan sus propios destinos.<sup>17</sup> Así, “lo negro es hermoso” no era sólo una manifestación emocional de orgullo, sino la historia real de Estados Unidos, donde las masas negras en movimiento han sido siempre la piedra de toque.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Véase el folleto de News and Letters: *Freedom Riders Speak for Themselves*, de Mary Hamilton, Louise Inghram y otros, publicado en 1961.

<sup>17</sup> Véase especialmente “Robert Moses on Education in the South” en el folleto de 1965 de News and Letters: *The Free Speech Movement and the Negro Revolution*, de Mario Savio, Eugene Walker y Raya Dunayevskaya.

<sup>18</sup> La primera edición de *American Civilization on Trial* apareció en 1963, tres meses antes de la famosa marcha por los derechos civiles a Washington liderada por Martin Luther King Jr. En 1983, en su 20 aniversario, una nueva edición (la cuarta) fue publicada por *News & Letters*, ampliada para incluir mi ensayo “A 1980s View of the Two-Way Road Between the U.S. and Africa” [véanse los capítulos 24 y 25 de este volumen (*N. del E.*)].

Cuando los nuevos avances produjeron un movimiento antibélico mundial y masivo, una nueva generación de revolucionarios y un Tercer Mundo totalmente nuevo, a muchos nos pareció que estábamos, en verdad, en el umbral de la revolución. La juventud que pensó eso, sin embargo, y que había prácticamente desechado la teoría como algo que podía ser “aprendido sobre la marcha”, vio abortada su revolución en el punto más alto de la acción: París, mayo de 1968. Las actividades por sí mismas son tan unilaterales como la teoría por sí misma. Sólo en su unidad —en una nueva relación que tenga sus raíces donde las tiene la acción— podemos estar a la altura del desafío de los tiempos.

Allí surgió, de hecho, la búsqueda de una filosofía de la revolución en la década de 1970. Son estas pasiones y fuerzas las que nos llevaron a explicar en detalle lo que habíamos estado trabajando desde 1953, cuando descubrimos la Idea Absoluta. Fue una vuelta a la dialéctica hegeliana “en y por sí misma”, así como un desarrollarla para nuestra época. Llamamos a este trabajo *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*. Los 200 años desde el nacimiento de la era de las máquinas, la cual había sido descrita en *Marxismo y libertad* como un movimiento desde la práctica, era ahora descrita como un movimiento desde la teoría. Lo que era distintivo era el hecho de que el último capítulo —titulado “Nuevas pasiones y nuevas fuerzas: la dimensión negra, la juventud en contra de la guerra de Vietnam, los trabajadores de base, la liberación de las mujeres”— era visto como inseparable del mismísimo primer capítulo: “La negatividad absoluta como nuevo comienzo: el incesante movimiento de ideas y de la historia”.

Que el movimiento desde la práctica se estaba mostrando a sí mismo, de hecho, como una forma de teoría, se había hecho visible en la década de 1970, cuando el movimiento de liberación de las mujeres estaba buscando una forma descentralizada de organización que estaría basada en una “Idea” organizativa. Esto inspiró una nueva profundización en el concepto de espontaneidad de Rosa Luxemburgo, así como en la relación de la filosofía de la revolución de Marx con su práctica organizativa.

La década de 1970 también vio, por primera vez, la transcripción de los últimos escritos de Marx, sus *Apuntes etnológicos*, los cuales pusieron al descubierto los nuevos momentos que Marx experimentó en la última década de su vida. Fue en esa década —1873-1883— que Marx describió: 1) en sus *Apuntes etnológicos*, un nuevo concepto de las sociedades precapitalistas, así como de lo que él llamó el modo de producción asiático (al cual nos referimos ahora como Tercer Mundo); 2) en los borradores de una carta a Vera Zasúlich, así como en el nuevo prefacio a la edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*, la posibilidad de una revolución que ocurriera primero

en el Oriente tecnológicamente subdesarrollado que en Occidente; 3) en su *Crítica al Programa de Gotha*, los principios de una organización revolucionaria que no debe estar separada de una filosofía total de la revolución.

Estos momentos arrojaron tanta luz sobre nuestra época capitalista de Estado y su opuesto total, las nuevas pasiones y fuerzas para la creación de una nueva sociedad, que nos apresuramos a completar nuestra más reciente obra teórica, *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, para el centenario de Marx.

Hasta ahora, los marxistas han actuado como si Marx no hubiera tenido concepto alguno de la organización, como si no hubiera habido teoría de la organización antes de Lenin. Ya que el ascenso del estalinismo ha sido igualmente analizado como mera burocratización, en lugar de como una transformación de clase de un Estado obrero en su opuesto —una sociedad capitalista de Estado—, ningún cimiento fundamentalmente nuevo fue puesto para la siguiente generación de revolucionarios.

Lo que se volvió indispensable para los revolucionarios en la era capitalista de Estado fue reconocer la naturaleza de clase del capitalismo de Estado y no limitar la discusión sobre la organización a “democracia” *versus* “burocracia”. Lo que era necesario era no sólo un rechazo político al “partido que dirige”, sino toda una filosofía de la revolución tal como ésta se relacionaba con la organización.

Al centrarse en la última década en la vida de Marx, *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista...* desafió a todos los marxistas post-Marx, empezando por Engels, no sólo por lo que éstos no podían haber conocido (los *Apuntes etnológicos* aún no habían sido transcritos), sino por la separación que introdujeron entre espontaneidad, organización y filosofía.

\*\*\*

Como Andy Phillips lo puso al final de su relato sobre el desenvolvimiento de la huelga general de mineros de 1949-1950:

Para algunos, muchas de las cosas que los mineros hicieron parecían espontáneas, como si las acciones vinieran de la nada. Justo lo opuesto es verdad. La espontaneidad de los mineros surgió de sus propios repetidos pensamientos y acciones colectivos que precedieron a su actividad “espontánea”.<sup>19</sup>

<sup>19</sup> *The Coal Miners' General Strike of 1949-50 and the Birth of Marxist-Humanism in the U.S.* (Chicago, News and Letters), p. 32.

Ya es tiempo de que la historia entera sea contada, y debe ser registrada tal como ocurrió y tal como la relación esencial de la teoría con la práctica arroja luz sobre ella.

El impulso para finalmente dar cuenta de esta página faltante en la historia laboral de Estados Unidos, tal como lo afirma el prefacio,

[...] surgió cuando Raya Dunayevskaya comenzó su ciclo del centenario de Marx con una conferencia en la Universidad de Virginia Occidental, en la cual vinculó los orígenes estadounidenses de Marx directamente con Virginia Occidental en su celebración del asalto de John Brown a Harper's Ferry como "la señal" que había sido dada para una época totalmente nueva, *así como* al vincular los orígenes del humanismo marxista directamente con la huelga general de mineros de 1949-1950, la cual había apuntado a un movimiento totalmente nuevo desde la práctica hacia la teoría que es en sí mismo una forma de teoría.<sup>20</sup>

Pero esto no da cuenta de toda la historia. Relatarla hoy muestra que fue en nuestras actividades en esa histórica huelga de 1949-1950 —donde nuestro trabajo teórico y práctico eran inseparables— que encontramos las raíces de lo que se convertiría en todo el cuerpo de ideas que llamamos humanismo marxista, el cual ha sido desarrollado durante todo el periodo de 35 años desde entonces. Como afirman las Perspectivas de los News and Letter Committees de 1984-1985:<sup>21</sup>

El marxismo de Marx, desde el mismísimo principio de su ruptura con la sociedad burguesa, puso al descubierto que ninguno de sus conceptos estaba separado del de revolución permanente, de 1843 a 1883. Nuestra proyección del marxismo de Marx como totalidad puso al descubierto que la filosofía de la "revolución en permanencia" de Marx era fundamento también para la organización, concepción que consideramos muy pertinente para nuestra época.

<sup>20</sup> *The Coal Miners'...*, p. 5.

<sup>21</sup> Todos los Perspective Draft Theses de los News and Letters Committees han sido impresos directamente en *News & Letters* desde 1975. Esta tesis de 1984-1985 apareció en el número de mayo de 1984, y se titula: "Where are the 1980s Going? The Imperative Need for a Totally New Direction in Uprooting Capitalism-Imperialism".

## Capítulo 22

### Una nueva etapa de la producción, una nueva etapa del conocimiento, un nuevo tipo de organización

Al reflejar los nuevos pensamientos de Dunayevskaya sobre la organización revolucionaria —en respuesta a los nuevos momentos de la última década de Marx, la cual se volvió crucial para su trabajo en torno al libro proyectado sobre dialéctica de la organización y la filosofía—, este capítulo apareció originalmente como prólogo al folleto *A History of Worldwide Revolutionary Developments: 25 Years of Marxist-Humanism in the U.S.* (Detroit, News and Letters, 1980).

Desde que comencé a preparar la celebración del 5 de mayo como momento de nacimiento de la historia —el nuevo continente de pensamiento de Marx—, he estado repensando el nacimiento del humanismo marxista en Estados Unidos. No había manera de resumir 25 años del nacimiento y desarrollo de los News and Letters Committees, así como de *News & Letters* como periódico, sin tomar en cuenta la profundización *filosófica* en la Idea Absoluta, Idea que contiene un movimiento *desde la práctica*, así como desde la teoría. Esto ocurrió en 1953. Una vez que la división en la Tendencia Capitalista de Estado, conocida como Johnson-Forest,<sup>1</sup> se completó en 1955, nuestra primerísima publicación reprodujo mis cartas del 12 al 20 de mayo de 1953 sobre la Idea Absoluta, así como la primera traducción al inglés de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin.

En una palabra, mientras que 1955 vio el nacimiento de News & Letters como comités y como periódico, 1953 vio la aparición *en* la Tendencia Johnson-Forest de abiertas divergencias en torno a los sucesos objetivos (ya fuera la muerte de Stalin, la sublevación en Alemania Oriental, la purga de Beria o el macartismo), así como, a un mismo tiempo, hacia la idea subjetiva de qué tipo de periódico iba a ser *Correspondence* y cuál era su relación con el marxismo.

<sup>1</sup> Johnson (C.L.R. James) rompió con Forest (Raya Dunayevskaya), cofundadora de la Tendencia Capitalista de Estado, en marzo de 1955. Los News and Letters Committees comenzaron a funcionar de inmediato como humanistas marxistas.

Al volver a 1953, una nueva luz puso al descubierto que en realidad estábamos hablando no de un solo año, sino del periodo 1949-1954. Después de todo, nada menos que la segunda Revolución industrial era lo que había surgido con la introducción de la automatización en las minas. La propia palabra, automatización, no fue inventada sino hasta cinco años después durante las huelgas no autorizadas en la industria automotriz en Detroit. *La verdad, sin embargo, es que la automatización sí inició una nueva etapa en la producción industrial.*

Y ya que nuestra época se rehúsa a mantener lo objetivo y lo subjetivo en dos compartimentos totalmente separados, fue durante ese periodo que yo estuve trabajando en tres cosas [...]: 1) estaba activa en la huelga general de mineros de 1949-1950 durante el día y la tarde; 2) entrada la noche traducía el resumen de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel, enviándole estas traducciones con cartas adjuntas a Johnson (C.L.R. James); 3) estaba trabajando en un libro sobre “marxismo y capitalismo de Estado”. Estas tres actividades llevaron a una correspondencia triple entre Johnson, Lee (Grace Lee Boggs) y yo.

Más aún, en lo que concierne al año 1953, algo nuevo ha aparecido justamente al reexaminar ese año. A pesar de que sabíamos desde hacía tiempo que Lee y yo teníamos análisis completamente diferentes de la muerte de Stalin el 5 de marzo y de lo que íbamos a hacer sobre ello, es sólo ahora que puedo ver el vínculo que conecta esas diferencias en 1953 con el periodo 1949-1951. Debido a que los comienzos filosóficos, punto de origen para el humanismo marxista que surgió en 1949, no se hicieron manifiestos hasta 1953, y debido a que las cartas, a su vez, contenían lo que políticamente no se hizo palpable hasta la separación real de la Tendencia Johnson-Forest en 1955 (momento en el cual fueron mimeografiadas por primera vez), es necesario comenzar desde el principio en 1949-1951.

Es importante que miremos a la nueva etapa de la producción, la automatización, así como a la forma de sublevación de los trabajadores contra ella —la huelga general de mineros de 1949-1950—, de la misma manera en que, en 1953, observamos la primera sublevación en contra del capitalismo de Estado y sus normas laborales en Berlín Oriental. El punto es que ambas etapas de la producción y ambas formas de sublevación fueron igualmente cruciales para la reaparición del humanismo de Marx en nuestra época, tal como el estallido de la Segunda Guerra Mundial lo había sido para la Tendencia Capitalista de Estado. A fin de captar la división *al interior* de la Tendencia Capitalista de Estado cuando ésta se ocupó de la dialéctica hegeliana y del renacimiento histórico del humanismo de Marx, es necesario mirar a la correspondencia triple en torno al resumen de Lenin sobre la *Ciencia de la lógi-*

ca de Hegel, cuando Lenin se ocupó de la dialéctica hegeliana durante el estallido de la Primera Guerra Mundial. Sigamos la secuencia de cartas que acompañaron las varias secciones de la obra de Lenin que yo le estaba enviando a Johnson y Lee:<sup>2</sup>

El 18 de febrero de 1949, envié la traducción de las notas de Lenin sobre la Doctrina del Ser. La nota adjunta se refiere a las “Notas sobre dialéctica”<sup>3</sup> que Johnson había escrito en 1948, las cuales me habían impresionado muchísimo por entonces, pero que en 1949 me hicieron llamar la atención sobre el hecho de que Johnson “prácticamente se había saltado todo el primer libro”. La misma nota se centraba en la nueva comprensión de Lenin sobre el “autodesarrollo del concepto”, sin importar cuán “idealista” suene esto. Lenin había escrito:

Hegel analiza conceptos que por lo general parecen muertos y muestra que en ellos HAY movimiento. ¿Lo finito? ¡Eso significa *moverse* hacia su fin! ¿Algo? —significa NO LO QUE ES OTRO. ¿El ser en general? —significa una indeterminación tal que ser = no ser.<sup>4</sup>

Es con esta nueva apreciación que sentí por los *Cuadernos filosóficos* de Lenin que comenzó a surgir una división filosófica entre los dos fundadores de la Tendencia Capitalista de Estado: Johnson y Forest. Mis cartas a Johnson continuaron hasta el 10 de junio antes de que obtuviera siquiera un acuse de recibo de alguna parte de la traducción. El silencio no me detuvo de continuar con la traducción o con las notas adjuntas.

Así, el 25 de febrero le envié una traducción de las notas de Lenin sobre la Doctrina de la Esencia, poniendo de relieve tres nuevos puntos con los que un “materialista histórico” debería ocuparse: 1) de pronto, Lenin estaba enfatizando muy enérgicamente la secuencia de fechas de publicación que mostraban que la *Lógica* de Hegel (1813) había precedido al *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx (1848), y que éste había precedido a *El origen de las especies* de Darwin (1859); 2) más aún, Lenin estaba ahora enfatizando el genio de la comprensión *de Hegel*, no sólo de la Esencia sino también de la Apariencia, en oposición a la impenetrabilidad kantiana de la “cosa en sí”;

<sup>2</sup> [Las cartas del 2 de noviembre de 1948 al 27 de noviembre de 1951 están incluidas en la RDC, pp. 1595-1734, con una cronología descriptiva de Dunayevskaya en las pp. 1595-1596, así como en la RDC, pp. 9209-9237. Una cronología descriptiva de estas últimas cartas está incluida en la *Guide to the Raya Dunayevskaya Collection*, la cual puede ser consultada en <[www.rayadunayevskaya.org](http://www.rayadunayevskaya.org)> (N. del E.).]

<sup>3</sup> C.L.R. James, *Notes on Dialectics: Hegel, Marx, Lenin* (Westport, Lawrence Hill & Co., 1980).

<sup>4</sup> [Lenin, *Obras completas*, tomo XLII, 107 (N. del E.).]

3) Lenin estaba rompiendo totalmente con su énfasis previo sobre la teoría de la primacía de la “causalidad”, viendo ahora que lo que es causa se convierte en lo que es efecto, y viceversa. En lugar de ello, ahora estaba enfatizando la totalidad, insistiendo en que “la totalidad es más rica que la ley” [Lenin, *Obras completas*, tomo XLII, 147]. En ese punto Lenin estaba subrayando el lenguaje de ciertas “definiciones” de totalidad de Hegel, tal como “*integridad dispersa*” [151], así como la definición de Identidad como “*diferencia esencial*” [138].

Cuando el 12 de marzo concluí mi traducción de la obra de Lenin y le envié a Johnson la sección sobre la Doctrina del Concepto, mi nota adjunta sin duda lo sobresaltó:

Déjame decir de entrada que, a pesar de que formas parte de esta “conspiración” junto con Lenin, la destacada diferencia entre las dos “versiones” (de la dialéctica) es impactante. Te darás cuenta de que las notas de Lenin sobre el Concepto son tan largas como las notas sobre la Introducción y las Doctrinas del Ser y la Esencia juntas [...] a pesar de que empleaste ese mismo tiempo en el Concepto e incluiste su práctica, aquello en lo que decidiste pararte y decir: *hic Rhodus, hic salta*, fue la Ley de la Contradicción en la Esencia [...] (pero Lenin) elige poner de relieve la sección sobre la Idea.

Concluí que Lenin ya no le “tenía miedo” al Absoluto, viéndolo tanto como unidad de la idea teórica y práctica —como el *método* del conocimiento absoluto—, y como crítica a todos los marxistas, incluido él mismo. Aquí está como Lenin lo había dicho:

Los marxistas criticaron (a principios del siglo xx) a los kantianos y a los discípulos de Hume, más a la manera de Feuerbach (y de Büchner) que de Hegel [*Obras completas*, tomo XLII, 171].

Contrástese esto con lo que Johnson y Lee concluyeron de mi traducción cuando la discutieron entre ellos el 27 de mayo:

Antes de 1914, todo el movimiento revolucionario, la Segunda Internacional y el resto de ellos, estaban esencialmente en el Reino del Ser. Incluso Lenin antes de 1914 no estaba muy consciente de la Esencia, a pesar de que la situación objetiva en Rusia lo llevó hacia la *Lógica*. La clave en las notas de Lenin sobre la *Lógica* es esta relación con la Esencia. Nosotros hoy tenemos no sólo que realizar la Esencia, sino también el Concepto, la dialéctica del partido.

Lenin, afirmaron, “está más preocupado con el automovimiento que con el Concepto”.



Está casi más allá de la comprensión el descubrir cómo pudieron ellos hacer tal afirmación a la vista del hecho de que el comentario de Lenin sobre la Doctrina del Concepto era más extenso que lo que Lenin había escrito sobre todo el resto de la *Lógica* junta. De hecho, tan pronto como en el “Prefacio” y la “Introducción”, antes de que se adentrara siquiera en la *Ciencia de la lógica* “propiamente dicha”, Lenin llamó la atención sobre el hecho de que las tres categorías del Concepto —Universal, Particular, Individual— eran precisamente en donde Marx “había coqueteado” con Hegel, especialmente en el capítulo 1 de *El capital*. Ésta es la razón por la que, cuando Lenin hizo sus propios descubrimientos, insistió en que ningún marxista había entendido *El capital*, “en especial su primer capítulo”, a menos que hubiera estudiando *toda* la *Lógica*.

Tal vez podamos entender parte de la razón por la que, cuando leemos la carta en la que Johnson finalmente (10 de junio de 1949) acusó de recibido por primera vez la traducción de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin y mis comentarios, escribió:

Estás abarcando mucho terreno y eso es bastante bueno. Pero después de conversaciones con G [Grace Lee] y de leer (cuidadosamente, esta vez) tu correspondencia, siento que estamos todavía lejos *del* punto [...].

Claramente, no es conmigo con quien ellos diferían tan vehementemente como lo hacían con Lenin. De hecho, no tuvieron la más mínima noción sobre lo que Lenin estaba hablando hasta el 9 de julio, cuando finalmente Lee llegó a la Doctrina del Concepto tal como Lenin la había desarrollado. Ellos seguían estando preocupados por su propio gran conocimiento filosófico, como Johnson se lo puso de relieve a Lee: “Después de semanas de un tortuoso ir y venir, subir y bajar, *tú y yo estamos cargando el peso* [...]”.<sup>5</sup>

Cualquiera que fuera el “peso” que estaban cargando, ciertamente no era la comprensión del resumen de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel, a pesar de que Johnson seguía diciéndome precisamente cuántas palabras debía yo escribir sobre *El capital*, cuántas sobre la *Lógica* (¡mil palabras para cada tema!). Me adentré en un análisis concreto sobre las diferencias en Lenin antes y después de 1914, y luego sobre cómo la dialéctica influyó en los diversos cambios estructurales en *El capital*, así como sobre el desarrollo objetivo de la producción capitalista desde el fin del siglo XIX hasta el presente.

Finalmente, el 9 de julio de 1949, Lee comenzó a aproximarse seriamente a los *Cuadernos filosóficos* de Lenin y a la Doctrina del Concepto de Hegel:

<sup>5</sup> Citado de la carta de C.L.R. James a Grace Lee, (¿)19 de junio(?) de 1949, RDC, p. 1630.

En la sección final sobre la Esencia (Causalidad) y al inicio de la sección sobre el Concepto, Lenin rompe con este tipo (kantiano) de empirismo inconsistente. Ve las limitaciones del método científico, por ejemplo, la categoría de causalidad para explicar la relación entre espíritu y materia. Libertad, subjetividad, concepto: éstas son las categorías por medio de las cuales obtendremos conocimiento de lo objetivamente real [RDC, p. 1675].

Excepto por varias cartas mías sobre los cambios en la estructura de *El capital* (véanse aquéllas fechadas el 24 y 30 de enero, y 7 de junio de 1950, así como el 15 de enero de 1951), la triple correspondencia filosófica se detuvo en 1950, cuando nos preparábamos para enfrentar una nueva (y última) convención con el SWP [Partido de los Trabajadores Socialistas] escribiendo el documento *State-Capitalism and World Revolution*.<sup>6</sup> Es verdad que ese documento, fechado en agosto de 1950, tenía por primera vez una sección directamente sobre filosofía, escrita por Lee. De forma bastante peculiar, se centraba no sobre la Idea Absoluta —a la cual habíamos llegado (pero no completado) en nuestra correspondencia triple—, sino sobre la Contradicción. Al año siguiente, la Tendencia Johnson-Forest abandonó el SWP definitivamente, pero no nos declaramos de inmediato públicamente como una tendencia marxista independiente. La Guerra de Corea y el macartismo estaban todavía en boga, y nosotros estábamos experimentando con una forma descentralizada de organización y una nueva forma de periódico —*Correspondence*—, pero sólo en forma mimeografiada.

Para 1953 se decidió sacar un periódico impreso, público, y con miras a ese fin nos estábamos preparando para la primera (y que resultó ser la última) convención de lo que había sido la Tendencia Johnson-Forest unificada. *Todo cambió con la muerte de Stalin el 5 de marzo, cuando de pronto no fue sólo la situación objetiva lo que había cambiado tan radicalmente, sino que aparecieron divergencias entre Lee y yo al interior de la Tendencia.* Echémosle una mirada a la secuencia de eventos que siguieron a la muerte de Stalin.

Ese mismísimo día yo escribí un análisis político que enfatizaba que un velo había sido arrancado tanto de la conciencia de las masas como del teórico, y que, *por tanto*, era imposible pensar que esto no resultaría en una nueva forma de sublevación por parte de los trabajadores. En segundo lugar, cuando Charles Denby (el trabajador industrial afroamericano que se iba a convertir en editor de *News & Letters* después de la ruptura) me llamó al escu-

<sup>6</sup> [RDC, pp. 1333-1412. Recientemente publicado como C.L.R. James, *State Capitalism and World Revolution: Written in Collaboration with Raya Dunayevskaya and Grace Lee* (Oakland, PM Press, 2013) (N. del E.)].

char sobre la muerte de Stalin, le pedí que investigara sobre las reacciones de otros trabajadores en torno al suceso. Cuando Denby reportó estas conversaciones, le propuse un segundo artículo que reproduciría el debate sobre los sindicatos de 1920-1921 entre Lenin y Trotsky en el contexto tanto de Rusia como de Estados Unidos en 1953. Denby no sólo aprobó ambas ideas sino que al mismísimo siguiente día me compartió la expresión de un trabajador: “Tengo justo al indicado para tomar el lugar de Stalin: mi jefe”. Fue esta expresión la que se convirtió en el punto de despegue para mi análisis sobre el debate de 1920-1921, por un lado, y sobre la muerte de Stalin en 1953, por el otro. El artículo fue llamado “Then and Now” (“Antes y ahora”).

Lee (que por entonces estaba en la costa oeste y fungiendo como editora ese mes) tenía una visión muy diferente sobre qué tipo de análisis era necesario sobre la muerte de Stalin, ya que —lejos de ver preocupación alguna por ese suceso de parte de los trabajadores estadounidenses— adoptó como punto de partida el hecho de que algunas mujeres en una fábrica, en lugar de escuchar la radio anunciando la noticia de la muerte de Stalin, estaban intercambiando recetas de hamburguesas. Lee “editó” tanto mi análisis y enfatizó tan apasionadamente la supuesta indiferencia del proletariado estadounidense ante ese suceso, que el artículo se volvió irreconocible. Fue incluido en el *Correspondence* mimeografiado del 19 de marzo de 1953 (Vol. 3, No. 12) como “Why did Stalin Behave That Way?”.

En Detroit, yo estaba preparando un “artículo especial” para el número de *Correspondence* del 16 de abril de 1953 (Vol. 4, No. 2) dedicado al debate de 1920-1921, el cual llevaba el subtítulo: “An Historical Event and an Organizational Incident” (“Un suceso histórico y un incidente organizativo”). El número siguiente, el del 30 de abril (Vol. 4, No. 3), tuvo igualmente un “artículo especial” que describía la disputa sobre el análisis político, afirmando que no era posible sustituir el análisis político sobre las consecuencias de un evento mundial como la muerte de Stalin con la descripción de la indiferencia de unas cuantas mujeres en una sola fábrica que estaban intercambiando recetas de hamburguesas. Ese número reprodujo entonces el artículo sobre la muerte de Stalin tal como fue originalmente escrito.

Es claro que, todo el mes de abril fue ocupado por esta disputa y por las cartas críticas que la acompañaron, momento en el cual yo estaba tan exhausta que pedí una semana libre. Fue durante esa semana que escribí dos cosas: una fue una crítica a Deutscher —a quien yo llamaba estalinista disfrazado de trotskista— diciendo acerca de su análisis sobre la “colectividad del liderazgo” que éste había sido siempre, de hecho, el camino hacia el líder máximo único del totalitarismo, y en ningún momento más que cuando Stalin surgió de ese así llamado “liderazgo colectivo”.

La otra fue la carta del 12 de mayo sobre la Idea Absoluta. Regresé a Detroit, y a pesar de que me involucré en actividades organizativas, no pude resistir el ir de la *Ciencia de la lógica* y la *Fenomenología del espíritu* —de las cuales se había ocupado la carta del 12 de mayo— a la *Filosofía del espíritu* el 20 de mayo. El punto que fue puesto de relieve por Lee, quien había llamado a estas cartas nada menos que “el equivalente de los cuadernos de Lenin para nuestra época”, fue el hecho de que yo había descubierto un movimiento desde la práctica. Johnson se rehusó a discutir las cartas y envió a Lee a Detroit con la promesa de que las comentaría después de que él volviera de Inglaterra y de que hubiéramos acabado con nuestra convención, la cual sería llevada a cabo en julio.

Como sabemos, el movimiento subjetivo —no de los intelectuales debatiendo, sino de millones de masas en movimiento— transforma la escena objetiva totalmente. En este caso, la sublevación que estalló en Alemania Oriental el 17 de junio fue seguida, en el plazo de dos semanas, por una revuelta desde el interior de Rusia, en el campo de trabajo esclavo de Vorkuta. Ambos sucesos sacudieron tanto al mundo que esta vez no había manera de reducir la cuestión a un “asunto interno”. La convención de julio, sin embargo, procedió sin ninguna referencia a esas cartas sobre la Idea Absoluta. Así, nadie supo ni que contenían la anticipación de un movimiento desde la práctica, ni que habían trazado plenamente una conclusión lógica a toda esa correspondencia triple de 1949 a 1951. La convención procedió a votar para preparar el primer número impreso de *Correspondence* en septiembre y a fecharlo el 3 de octubre de 1953.

Lo que estaba ocurriendo objetivamente en el mundo, sin embargo, le prestaba poca atención al hecho de que Lee y yo habíamos acordado parar la disputa. La sublevación en Alemania Oriental había sacudido tanto a la burocracia rusa que generó la primera forma de desestalinización. A pesar de que no era aún designada como desestalinización, la verdad es que el heredero de Stalin trató de distanciarse a sí mismo de las causas inmediatas de la totalidad de la crisis rusa. Así, los dirigentes post-Stalin pararon la Guerra de Corea, fusilaron a Lavrenti P. Beria —jefe del Servicio Secreto y el hombre más odiado de la burocracia totalitaria— e implementaron algunas reformas moderadas como el giro hacia el consumismo; ello, sin embargo, sin oponerse a Georgy Malenkov como la persona supuestamente elegida por Stalin.

En mi análisis de la purga de Beria —si bien llamé la atención sobre el hecho de que, mientras los ladrones se peleaban entre sí, el único que no debía “ser olvidado, a pesar de ser poco conocido ahora”, era Nikita Jrushchov—, mi punto principal era:

Estamos al principio del fin del totalitarismo ruso. Esto no significa que la burocracia capitalista de Estado va a dejar ir su yugo de hierro. Todo lo contrario. Lo va a apretar más [...] Lo que sí significa es que, desde el centro de la producción rusa, desde la periferia de los países satélite oprimidos por Rusia y desde el interior de los partidos comunistas, todas las contradicciones se están moviendo hacia su cúspide y la lucha abierta será una batalla sin cuartel hasta el final.<sup>7</sup>

Lo que enfatiqué fue: “No hay manera de evadirlo: las masas rusas no sólo están mal alimentadas, mal vestidas y habitan en malas viviendas. *Son rebeldes*”.

No había forma de no hacer de este artículo el artículo principal del primer número impreso de *Correspondence*, ya que eso era lo que estaba ocurriendo en el mundo objetivo, y ahora éramos un medio público. Esto no significó, sin embargo, que Johnson y Lee recibieran entusiastamente el artículo. Todo lo contrario. Fue recibido con la misma hostilidad con que lo había sido mi análisis sobre la muerte de Stalin, y la crítica al mismo por parte de los seguidores de Johnson y Lee continuó por varios números.

Los análisis tanto de Stalin como de Beria fueron escritos cuando el macartismo aún estaba en boga en el país. Estos tres sucesos generaron un fuerte conflicto entre Johnson y Lee por un lado, y yo por el otro. Era claro que en los dos años entre que dejamos el SWP y la aparición de *Correspondence* se había generado en los seguidores de Johnson una gran desviación del marxismo, así como de la revolución estadounidense. Tal como Lee había dicho que el marxismo era responsabilidad de Europa, no nuestra, de la misma manera Johnson decía ahora que el movimiento del sindicato de sobrecargos en Gran Bretaña, en vez de los trabajadores estadounidenses aquí, era el que podía hacer desaparecer la inminencia de la guerra en Formosa.

La verdad es que Johnson y Lee no estuvieron preparados para luchar contra el macartismo, una vez que la guerra se hizo inevitable y fuimos incluidos en la lista negra en diciembre de 1954.<sup>8</sup> Al no poder ganar Johnson la mayoría en la organización, la dividió.<sup>9</sup> La guerra y la revolución han marcado siempre la gran división entre los marxistas revolucionarios y los escapistas.

<sup>7</sup> “The Beria Purge” (unsigned), in *Correspondence*, October 3, 1953.

<sup>8</sup> [Los Correspondence Committees fueron incluidos en la lista de “organizaciones subversivas” por parte del gobierno federal de Estados Unidos (*N. del E.*)].

<sup>9</sup> Véase “Johnsonism: A Political Appraisal”, de O’Brien, boletín de 1956 que está incluido en los Archivos [RDC, pp. 2467-2475].

En el corto periodo de un mes, llevamos a cabo nuestra primera conferencia, en la cual se decidió que nuestra nueva publicación, *News & Letters*, aparecería en el segundo aniversario de la sublevación en Alemania Oriental de junio de 1953; que sería coordinada por un trabajador industrial, y que yo debía completar el libro sobre marxismo, ahora conocido como *Marxismo y libertad, desde 1776 hasta nuestros días*. A la vez que pusimos de relieve las cuatro fuerzas de sublevación —trabajadores de base, afroamericanos, mujeres y jóvenes—, proyectamos el llamado a una convención dentro de un año para redactar, por primera vez, los estatutos [Constitution] para la organización en forma de comités que estábamos desarrollando, en oposición al “partido vanguardista a la cabeza”. En noviembre de 1955 publicamos como nuestro primer folleto la traducción del resumen de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel, junto con mis cartas sobre la Idea Absoluta.

## Capítulo 23

### La dialéctica de la Idea Absoluta como nuevo comienzo

Este texto es un fragmento de la transcripción de una plática de Dunayevskaya del 18 de abril de 1976 al núcleo coordinador de los News and Letters Committees. La plática fue titulada “Our *Original* Contribution to the Dialectic of the Absolute Idea as New Beginning: In Theory, and Leadership, and Practice” (“Nuestra contribución *original* a la dialéctica de la Idea Absoluta como nuevo comienzo: en la teoría, en el liderazgo y en la práctica”). El documento completo puede encontrarse en *The Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 5622-5630.

Tenemos que comenzar con lo que es nuevo en nuestra contribución porque hemos estado tan ansiosos por enfatizar que somos la *continuidad* de Marx y Lenin (y ciertamente lo somos), y que no podríamos existir sin Marx y Lenin (nuevamente, no podríamos haberlo hecho), que hemos subestimado lo que es absolutamente nuevo, no sólo en relación con muchos “don nadie” que se llaman a sí mismos marxistas, sino en relación con nuestros fundadores mismos. Y porque hemos sobreenfatizado su contribución, sin la cual no podríamos haber existido, es necesario pensar en retrospectiva justo ahora.

Nadie fue más grande que Marx. Nadie necesita ser convencido de ese hecho. Sin embargo, cuando se trata de la Idea Absoluta, no es sólo que el joven Marx se viera tan totalmente disgustado por los Absolutos cuando descubriera su nuevo continente de pensamiento, que dijo: “Hasta aquí llegué. Volveré sobre esto en algún otro momento”.<sup>1</sup> Cuando en efecto volvió sobre ello —y en su obra más grande lo hizo—, era ya como práctica y no como algo que nos ayudaría a captar los Absolutos al tener un fundamento.

Por ejemplo, en el punto cúspide de *El capital*, lo vemos partir en dos la Idea Absoluta al hablar acerca de la ley general absoluta de la acumulación capitalista. Pero su opuesto fue siempre considerado ser sólo el ejército de desempleados y no lo total, absolutamente opuesto que lo consideramos ser ahora.

<sup>1</sup> [Esto hace referencia al final de la “Crítica de la dialéctica hegeliana”, donde Marx interrumpe sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* antes de llegar a la sección sobre el “Espíritu Absoluto” de la *Filosofía del espíritu* de Hegel (*N. del E.*)].

Marx solamente lo mencionó como “las nuevas fuerzas y pasiones para la reconstrucción de la sociedad” [*El capital* I, 952-954]. La negación de la negación no fue ciertamente detallada en ese punto

Lenin, sin duda, le puso mucha más atención a la Idea Absoluta. Ese capítulo fue comentado más que ningún otro de la *Ciencia de la lógica*. Pero Lenin también tenía que concentrarse —al igual que todos nosotros— en lo que es concreto para nuestra época. Lo que era concreto para su época era, como sabemos, la transformación en opuesto. Pero Lenin desechó la segunda mitad del último párrafo sobre la Idea Absoluta y dijo: “Éste no hace ninguna diferencia”. Sí hacía una diferencia, y mis cartas sobre la Idea Absoluta de 1953 emplearon algo así como 12 páginas argumentando en contra de Lenin por haber excluido ese último medio párrafo.

Más importante aún, el capítulo 1 de *El capital* estuvo siempre en la mente de Lenin mientras leía.<sup>2</sup> Hemos puesto el énfasis en que Lenin dice que lo Universal, lo Particular y lo Individual eran exactamente lo que Marx tenía en mente cuando escribió *El capital*. Pero Lenin nunca dice nada sobre *el fetichismo*. Cuando él se estaba refiriendo a lo Universal, lo Particular y lo Individual, estaba haciendo referencia a la sección justo antes del carácter fetichista de las mercancías, donde Marx explica cómo es que pasamos del trueque a las ventas, de las ventas al dinero y del dinero al capital.

En otras palabras, el carácter fetichista de las mercancías en tanto trabajo muerto que succiona al trabajo vivo, y en tanto el hecho de que uno no sólo es explotado, sino que en verdad uno se ha convertido en el apéndice de una máquina, esto no era concreto para Lenin. De hecho, en un punto —a pesar de que no fue en la etapa en que estaba trabajando con la Idea Absoluta—, Lenin se vio “seducido”, por decirlo así, por el sistema Taylor.<sup>3</sup> Se preguntaba si era sólo capitalista o si podía ser utilizado si tenías soviets y veías que no era explotador, y así por el estilo.

Así que ya sea que tomemos a nuestros mismísimos fundadores, Marx y Lenin, o a cualquiera de los marxistas hegelianos —Lukács cuando estaba en su mejor momento, Marcuse cuando estaba en su mejor momento, Adorno cuando estaba en su mejor momento, los europeos orientales cuando estaban en su mejor momento—, en una revolución real, nadie, *nadie* había formula-

<sup>2</sup> [Las notas de Lenin sobre Hegel frecuentemente hacen referencia a *El capital* de Marx (*N. del E.*)].

<sup>3</sup> [Frederick Taylor desarrolló un sistema de administración científica basado en estudios de tiempo y movimientos (*time-motion study*), el cual se volvió ampliamente usado para la explotación eficiente de los trabajadores en la producción industrial. En otro contexto, Lenin se refirió al sistema Taylor como la “esclavización del hombre por la máquina”. Véase Lenin, *Obras completas*, tomo XXI, 52-54 y *Obras completas*, tomo XXVIII, 464-467 (*N. del E.*)].



do o nos había dado siquiera alguna indicación de que si uno se va a romper la cabeza con la Idea Absoluta, *sería como nuevo comienzo. Ésa es nuestra contribución original.*

No es sólo que hayamos hecho esta cosa magnífica al decir que el Absoluto no es absoluto en el sentido ordinario de la palabra —es la unidad entre teoría y práctica—; o que el Absoluto no es absoluto en el sentido burgués de la palabra —es la cuestión de la unidad entre lo material y lo ideal—, sino que, ¿quién había dicho alguna vez que el Absoluto era un nuevo comienzo? Nadie sino nosotros. Y si no comprendemos esa contribución original —*que tenemos que comenzar con la totalidad*—, entonces no sabremos lo que es un nuevo comienzo. Un nuevo comienzo sólo pudo ser que descubrimos las cuatro fuerzas de la revolución.<sup>4</sup> Ciertamente estamos muy orgullosos de ello, pero no es todo lo que estamos diciendo.

De hecho, yo diría que si hay algo que en verdad comprendemos es el movimiento desde la práctica. Ciertamente tenemos eso incrustado en nuestro ser. En verdad comprendemos esa parte del Absoluto. No comprendemos la otra parte: la Idea Absoluta como segunda negatividad. Y hasta que en verdad la comprendamos, no seremos capaces de proyectarla. Por lo tanto, debemos volver al capítulo 1 de *Filosofía y revolución* y leerlo con ojos totalmente nuevos. No es sólo que estemos desafiando, o amenazando, o diciendo algo que suene grande y filosófico, sino todas las derivaciones de ello.

Hegel murió en 1831. Fue el más grande filósofo que haya vivido. Ahora estamos en 1976, y era 1953 cuando profundicé en los tres últimos silogismos de la *Filosofía del espíritu* de Hegel. Nunca me molesté en buscar a los filósofos académicos. Estaba segura de que se habían ocupado de los silogismos a su manera burguesa. Descubrí que nadie en el mundo lo había hecho. Fue entonces cuando descubrí que el propio Hegel no los había incluido sino hasta 1830, el año antes de que muriera. Había dejado el texto en el 574 en 1817.<sup>5</sup> Creo que la primera vez que vi algo escrito sobre esto fue en la década de 1960, y ésa era toda una década después de que yo lo hubiera desarrollado.

El 574 dice: “Ésta es una síntesis de lo que hice, y lo que hice explica mis conclusiones, la Idea Absoluta”.<sup>6</sup> Así que, ¿por qué súbitamente Hegel deci-

<sup>4</sup> [Desde sus inicios en 1955, los News and Letters Committees pusieron de relieve cuatro fuerzas de revolución en Estados Unidos: trabajadores, afroamericanos, mujeres y jóvenes (*N. del E.*)].

<sup>5</sup> [La primera edición de 1817 de la *Filosofía del espíritu* contenía una versión diferente de los últimos tres párrafos, números 575-577. Fueron desechados en la edición de 1827 y aparecieron en su versión final en la edición de 1830 (*N. del E.*)].

<sup>6</sup> [Ésta no es una cita sino una paráfrasis del 574 (*N. del E.*)].

de agregar tres párrafos? Decir “una síntesis” evidentemente no lo satisfacía el año anterior a que muriera. En el primero de los tres párrafos, el 575, Lógica, Naturaleza, Espíritu —los tres volúmenes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel— no son simplemente los nombres de lo que Hegel escribió. Naturaleza, la parte central, no es sólo el segundo libro. La parte central, la mitad, contiene al todo: mira tanto hacia adelante como hacia atrás, y es por tanto realmente el punto clave.

Marx decía que cualquier proletario le podría haber dicho a Hegel que debería haber comenzado primero con las cosas materiales. Todos dicen que es algo bueno el que Lenin no conociera lo que Marx había dicho, porque entonces no se hubiera atrevido a decir: “¿No es maravilloso que Hegel vaya de la Lógica a la Naturaleza? Le está tendiendo la mano al materialismo histórico. Por tanto, ese capítulo es el más importante. Lo más ideal es realmente lo más práctico. ¡Tremendo y magnífico!”<sup>7</sup>

Yo llegué a esta parte y dije que si se mueve tanto hacia atrás como hacia adelante, entonces no es sólo un recuerdo de cosas pasadas, sino que Hegel está viendo allí también inserto al futuro. Esto significa que debe haber un movimiento desde la práctica hacia la teoría que es en sí mismo una forma de teoría. Esto fue el 12 de mayo de 1953. Todavía no había ocurrido la sublevación [en Alemania Oriental] del 17 de junio de 1953. Todos pensaron que estaba loca: toda esta preocupación por lo que significaba la muerte de Stalin y porque no se iba a quedar en eso. Es el periodo entre marzo y junio —cuando Stalin murió y cuando estalló la sublevación en Alemania Oriental— lo que nos interesa: estos pocos meses. Cuando profundicé en la Idea Absoluta el 12 y 20 de mayo de 1953, era una anticipación de lo que estaba realmente ocurriendo.<sup>8</sup>

En el siguiente párrafo, el número 576, la Naturaleza se convierte en lo primero, el Espíritu en lo segundo y la Lógica es el fin. Así que ahora el Espíritu es la mitad, la mediación, el centro, la grandeza a partir de la cual fluye el todo. ¿Qué significaba esto para nosotros en la Tendencia Johnson-Forest? Dije que significaba que teníamos que adentrarnos más profundamente en la filosofía; no podíamos detenernos en el capitalismo de Estado. Debíamos ver que esto era nuevo: este movimiento *desde la práctica* y este movimiento *desde la teoría* son una unidad.

El 577 es incluso más disparatado que lo que lo eran el número 575 y el número 576. Hegel ha vivido toda su vida en la Lógica, pero cuando llega

<sup>7</sup> [V.I. Lenin, *Obras completas*, tomo XLVII, 221 (N. del E.)].

<sup>8</sup> [Las cartas de Dunayevskaya del 12 y 20 de mayo de 1953 sobre los Absolutos de Hegel están disponibles en *The Philosophic Moment of Marxist-Humanism* y *El poder de la negatividad* (N. del E.)].

al párrafo 577, en lugar de acomodarlo para dejar que la Lógica se vuelva ahora el centro, Hegel simplemente la descarta por completo. Dice que con lo que estamos lidiando es con la *Idea que se piensa a sí misma*. En todo el libro, Hegel tiene una simple pequeña oración sobre la eternidad *después de* la Idea que se piensa a sí misma, la cual ha desechado, reemplazado a la Lógica.

Ahora bien, si esto es lo que significa —y Hegel descarta su Lógica—, ¿qué podría ser más grande? Dice que la Idea que se piensa a sí misma es el auto-producirse de la libertad. Eso es lo que ya tenemos: la revolución está aquí y todo está listo para no posponer las cosas para el día después. Está justo aquí y a uno más le vale hacerla y pensarla y que todos sean parte de la dialéctica.

\*\*\*

¿A qué nos referimos con la comprensión de la dialéctica de la negatividad para nuestro periodo de revoluciones masivas? ¿A qué nos referimos con la Idea Absoluta como nuevo comienzo? Cuando correctamente seguimos poniendo el énfasis en que es la unidad entre teoría y práctica, desconocemos la doble negación como algo que está al interior de cada una de éstas [...]. He afirmado muchas, muchas veces que la segunda negatividad no es sólo cuando uno llega a la Idea Absoluta, sino que uno experimenta la segunda negatividad en cada etapa; y ya que todos siempre estamos diciendo: “No des tu primera reacción, espera a la segunda negatividad”, uno pensaría que ciertamente comprendemos la segunda negatividad. Pero hasta que se vuelve concreta, no la comprendemos.

Hay algo que quiero incluir aquí en relación con Jean-Paul Sartre y Frantz Fanon sobre la cuestión de lo Particular. Siempre hemos hablado en contra de lo Particular fijo: propiedad nacionalizada = socialismo.<sup>9</sup> Pero Universal, Particular e Individual son las tres categorías principales de la Doctrina del Concepto.<sup>10</sup> Lo Particular es la primera negación de lo Universal cuando éste es abstracto, y lo Individual es la concretización total cuando es el individualismo que no deja que nada interfiera con su universalismo, es decir, con la libertad.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> [Dunayevskaya argumentaba que León Trotsky había hecho “una abstracción del Estado ruso, incluso después que el estalinismo lo hubiera transformado en su opuesto, una sociedad capitalista de Estado”, haciendo por tanto de la propiedad nacionalizada de Rusia un particular fijo, equiparándola con un “Estado obrero”. Véase *Filosofía y revolución (Trilogía)*, pp. 562-569) (N. del E.).]

<sup>10</sup> [Esto hace referencia al tercer libro, “La Doctrina del Concepto”, en la *Ciencia de la lógica* de Hegel (N. del E.).]

<sup>11</sup> En el párrafo 481 de *Filosofía del espíritu*, Hegel escribió: “Individualidad [que] se ha purificado, haciéndose determinación universal, la libertad misma” (Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 335) (N. del E.).]

La idea es que cuando *no* es fijo, lo Particular es el camino para llegar a la segunda negatividad; no hay otra manera de llegar a ésta. Y lo que Fanon expresó tan apasionadamente es que él no quería decir que los afroamericanos no fueran un Particular. Él se refería a que lo afro es lo Particular que es Universal. Esto es lo que quiso decir con “la conciencia nacional que no es nacionalismo, sino una forma de internacionalismo”.<sup>12</sup> Fanon ciertamente escribió algunas cosas muy bellas sobre la diferencia entre la conciencia nacional, la cual te hace sentirte orgulloso de tu herencia o te hace darte cuenta de que dicha herencia es una contribución, y el nacionalismo, al cual Fanon rechazaba absolutamente porque él era un internacionalista total y un revolucionario.

[...] Lo Particular fijo está absolutamente equivocado y acabará con uno. Pero cuando no es fijo, cuando es una fase en el desarrollo de la concreción, ésta es la única manera de llegar a la segunda negatividad.

Lo que estoy tratando de enfatizar aquí son ciertas fases en el capítulo 1 [de *Filosofía y revolución*] que deben ser captadas como concretas. Uno tiene que decirse a sí mismo: si la Idea Absoluta significa nuevos comienzos, esto quiere decir que, al hablar con tal y tal persona, debo presentar la totalidad de la filosofía y del humanismo marxista. No basta con decir: “Estamos de acuerdo con ustedes en la cuestión de la asistencia social o lo que sea”. La cuestión de la asistencia social o lo que sea se convierte en una forma no sólo de que uno aprenda algo de ellos, sino de que ellos tengan muchísimo que aprender de uno, ya que así obtienen una interpretación totalmente nueva del problema que los había estado molestando [...].

<sup>12</sup> En *Los condenados de la tierra*, p. 123, Frantz Fanon escribió: “La conciencia nacional, que no es el nacionalismo, es la única que nos da dimensión internacional” (*N. del E.*).

SECCIÓN B  
LIBERACIÓN AFRO E INTERNACIONALISMO

BLANCA

## Capítulo 24

### El abolicionismo y los orígenes estadounidenses del marxismo

*American Civilization on Trial*, libro del que presentamos aquí una selección, fue publicado por primera vez en mayo de 1963 [*Contradicciones históricas en la civilización de Estados Unidos. Las masas afroamericanas como vanguardia*, México, Juan Pablos, 2014], firmado por la Junta Editorial Nacional [National Editorial Board], con el subtítulo “The Negro as Touchstone of History, 100 Years After the Emancipation Proclamation” (“Los afroamericanos como piedra de toque de la historia, 100 años después de la Proclamación de Emancipación”). Fue escrito por Raya Dunayevskaya, quien puso en éste toda una vida de trabajo y actividades, desde su labor con el periódico *Negro Champion* como adolescente, pasando por sus discusiones en la década de 1940 al interior del trotskismo en favor de la validez de las luchas afroamericanas independientes, hasta la fundación de los News and Letters Committees, cuando Dunayevskaya celebró el boicot de autobuses de Montgomery y puso de relieve a las masas afroamericanas como una de las “cuatro fuerzas de revolución” en Estados Unidos. *American Civilization on Trial* fue impreso en cuatro ocasiones durante la vida de Dunayevskaya, con su subtítulo cambiado a “Black Masses as Vanguard” (“Las masas afroamericanas como vanguardia”) en 1970. El libro presenta una perspectiva teórica nueva, mostrando cómo las masas afroamericanas han sido la vanguardia en la historia de Estados Unidos, cuyos momentos clave surgieron cuando los trabajadores blancos se unieron con las masas afroamericanas en movimiento. El libro mostró el camino de ida y vuelta entre África y Estados Unidos y las relaciones de Marx y Lenin con la dimensión afroamericana en Estados Unidos. *American Civilization on Trial*, junto con otro folleto de *News & Letters (Freedom Riders Speak for Themselves)*, fue usado como libro de texto en las Escuelas de Libertad [Freedom Schools] del Verano de la Libertad en Mississippi [Mississippi Freedom Summer] (1964) en Jackson, Gulfport, McComb y Canton, Mississippi.

#### LA CUESTIÓN URGENTE QUE ESTÁ EN JUEGO

La civilización estadounidense es reconocida en la conciencia del mundo por tres fases en el desarrollo de su historia.

La primera es la Declaración de Independencia y la liberación de las 13 colonias americanas del dominio imperial británico.

La segunda es la guerra civil.

La tercera es la tecnología y el poder mundial, los cuales están siendo desafiados en el presente por el país que rompió el monopolio nuclear de Estados Unidos: Rusia.

Tan persistente, intensa, continua y siempre presente ha sido la autoactividad de los afroamericanos antes y después de la guerra civil, antes y después de la Primera Guerra Mundial, antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial, que se ha convertido en la unidad de medida a partir de la cual la civilización estadounidense es juzgada. Así, Little Rock tuvo resonancia alrededor del mundo con la velocidad del Sputnik I, con el cual compartió los titulares internacionales en 1957, y puso en duda las pretensiones estadounidenses de superioridad.

*La guerra civil sigue siendo la revolución aún no concluida 100 años después, cuando Estados Unidos está perdiendo la batalla global por la conciencia de los seres humanos.*

El presidente Kennedy pidió que todo este año, 1963, centenario de la Proclamación de Emancipación, estuviera dedicado a su celebración. Los clichés enarbolados para los eventos ceremoniales no pueden, sin embargo, ocultar la verdad actual. Debido a que el papel de los afroamericanos sigue siendo la piedra de toque de la civilización estadounidense —y su lucha por la igualdad de derechos hoy desmiente la existencia de ésta—, los cantos de alabanza a la Proclamación de Emancipación no pueden ni ocultar el lamentable estado actual de la democracia en Estados Unidos, ni reescribir la historia del pasado. Abraham Lincoln no habría publicado la Proclamación [de Emancipación] si los secesionistas sureños no hubieran estado ganando las batallas y si los afroamericanos no hubieran estado golpeando las puertas de los ejércitos del norte exigiendo pelear.

Para el año 1960, año en que no menos de 16 nuevas naciones africanas ganaron su independencia, las actividades de los afroamericanos en Estados Unidos habían evolucionado desde el boicot a los autobuses en Montgomery, Alabama, en 1956, año de la Revolución húngara, a los plantones [Sit-Ins], acciones espontáneas [Wade-Ins] y ocupas [Dwell-Ins] en el norte y en el sur.

En 1961 llegaron a un clímax con los Viajes de la Libertad [Freedom Rides] a Mississippi. Esta autoactividad no sólo ha dejado una mayor huella en la conciencia del mundo, sino que también le ha llegado a la conciencia estadounidense blanca. El resultado ha sido que incluso el espectacular viaje de seis órbitas del astronauta Walter Schirra en 1962 se volvió secundario



con respecto a la valentía del ingreso de James Meredith a la Universidad de Mississippi.

En una palabra, la nueva dimensión humana obtenida a través del genio de un *pueblo oprimido* en su lucha por la libertad, nacional e internacionalmente —en vez de los logros científicos o de un héroe individual—, se convirtió en la medida del Ser humano en acción y pensamiento.

### EL ROL DE VANGUARDIA DE LOS AFROAMERICANOS

El rol de vanguardia de un pueblo oprimido ha puesto también a prueba a los trabajadores blancos en la producción masiva. Y ha puesto un signo de interrogación sobre las continuas revoluciones tecnológicas, llevadas a un clímax con la automatización y la energía nuclear. Ya que, sin una filosofía subyacente, ni las revoluciones en las máquinas ni la fisión del átomo pueden producir algo sino miedo: miedo al desempleo en un caso y a la guerra en el otro.

Como fue evidente en la actitud de los afroamericanos en la Segunda Guerra Mundial, nada puede detenerlos de ser el peor enemigo de la sociedad existente. En medio de la guerra, los afroamericanos hicieron estallar una serie de protestas en Chicago, Detroit y Nueva York, así como en los campos militares. Junto con la huelga general de mineros ese mismo año, éstas fueron las primeras ocasiones en la historia de Estados Unidos cuando los trabajadores blancos y afroamericanos, y los afroamericanos como minoría discriminada, se negaron a ponerle un alto tanto a la lucha de clases como a la lucha por la igualdad de derechos. *Ambas* fuerzas desafiaron a su propio Estado, *así como a* los propagandistas comunistas que habían declarado que la guerra imperialista debía convertirse en una de “liberación nacional”, lo cual exigía que todas las otras luchas se subordinaran a ésta.<sup>1</sup>

A fin de entender por completo todas las acciones de hoy —y ésa es la única manera significativa de celebrar el centenario de la Proclamación de Emancipación—, debemos volver a sus orígenes en el pasado. Esto no es meramente para corregir la historia. Saber dónde ha estado uno es una manera de saber hacia dónde va. Para ser capaz de anticipar el mañana uno tiene que comprender el presente. Un ejemplo de este movimiento dual —la fuerza de atracción del futuro hacia el presente y su vínculo con el pasado— es la relación de los afroamericanos en Estados Unidos con las revoluciones africanas.

<sup>1</sup> *The Negro and the Communist Party* de Wilson Record (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1951) es un libro útil sobre todos los cambios en la línea del Partido Comunista en el periodo de 1941-1945. Muchas de las citas aquí presentes han sido tomadas de ese libro.

Debido a que es suficientemente fácil ver que la Suprema Corte de Estados Unidos que diera su resolución en 1954 sobre la desegregación en las escuelas<sup>2</sup> no es la misma Corte que proclamara hace 100 años la infame resolución sobre Dred Scott,<sup>3</sup> hay quienes subestiman hoy la autoactividad de los afroamericanos. En lugar de ello, reconocen a las políticas del gobierno por haber cambiado el estatus de los afroamericanos en Estados Unidos.

Ellos señalan la Guerra Fría y la necesidad de que Estados Unidos, en su competencia con Rusia, se gane “la conciencia africana”. No hay ninguna duda de que la Guerra Fría influyó la decisión de la Suprema Corte. Tampoco hay ninguna duda de que las revoluciones africanas fueron una ayuda para las luchas de los afroamericanos en Estados Unidos. Pero éste no es un camino de una sola dirección. Nunca lo ha sido. Durante décadas, si no es que durante siglos, la autoactividad de los afroamericanos en Estados Unidos ha precedido e inspirado las revoluciones africanas, tanto a sus líderes como a sus bases, a su pensamiento al igual que a sus acciones. La relación es *hacia y desde* África. Es un camino de ida y vuelta. Esto también lo veremos más claramente cuando volvamos al pasado. Ya que tanto el presente como el futuro tienen sus orígenes en una filosofía de la liberación que le da dirección a la acción, se vuelve indispensable que descubramos el vínculo histórico entre filosofía y acción.

### EL NACIMIENTO DEL ABOLICIONISMO

A pesar de las montañas de libros sobre la guerra civil, todavía no hay un libro definitivo sobre ese tema. Ninguno está en prospecto en los Estados Unidos capitalistas. De hecho, es una imposibilidad en tanto las acciones de los afroamericanos que le dan forma a la civilización estadounidense, sigan siendo un vacío en la conciencia de los historiadores académicos. El historiador burgués está ciego no sólo ante el papel de los afroamericanos sino ante el de los abolicionistas blancos. Prácticamente sin registrar por todos los historiadores estándar, así como herméticamente selladas a la fuerza de comprensión, están las tres décadas de lucha abolicionista de blancos y afroamericanos que precedieron a la guerra civil e hicieron inevitable ese inevitable conflicto.

<sup>2</sup> [La resolución de la Suprema Corte en *Brown v. Board of Education of Topeka* en 1954 declaró inconstitucionales las leyes que daban origen a las escuelas públicas segregadas (*N. del E.*)].

<sup>3</sup> [La resolución de la Suprema Corte en *Dred Scott v. Sandford* en 1857 declaraba esencialmente que los afroamericanos en Estados Unidos no eran ciudadanos y no tenían derechos (*N. del E.*)].

Sin embargo, éstas son las décadas en que fue creado el caldo de cultivo a partir del cual surgió la primera gran expresión independiente del genio estadounidense.

Los historiadores que controlan la academia estadounidense tienen sólo referencias de paso al movimiento abolicionista. Claramente, ningún abismo infranqueable separa este tipo de escritura de la historia de la infame reescritura rusa de su historia revolucionaria. Sólo historiadores afrodescendientes como W.E.B. Du Bois, Cater G. Woodson y J.A. Rogers han hecho una investigación exhaustiva para poner en claro la historia estadounidense al revelar el gran rol de los afroamericanos en su construcción. Salvo pocas excepciones, sin embargo, su trabajo es ignorado por los académicos blancos dominantes. Historiadores literarios como Vernon L. Parrington en su *Main Currents in American Thought* sí reconocieron, es verdad, que la tierra que vio nacer a Ralph Waldo Emerson también vio nacer a William Lloyd Garrison.

Ensayistas como John Jay Chapman van muchísimo más allá que el profesor Parrington. Él se pone del lado de los abolicionistas y en contra de los grandes escritores literarios que conforman a los trascendentalistas. “Los trascendentalistas”, escribe John Jay Chapman,

[...] estaban seguros de una sola cosa: que la sociedad tal como está constituida estaba totalmente mal. La cuestión de la esclavitud había quebrantado la fe de los hombres en la durabilidad de la República. Era por tanto juzgada como un tema altamente peligroso [...] El silencio predominaba [...] desde Maine hasta Georgia.

Chapman contrasta esto con la poderosa declaración de William Lloyd Garrison:

Seré tan duro como la verdad y tan intransigente como la justicia. No quiero pensar, hablar o escribir con moderación sobre este tema [la esclavitud]. Lo digo en verdad. No hablaré con equívocos. No capitularé. No retrocederé un solo centímetro. ¡Y SERÉ ESCUCHADO!

En el prefacio de 1921 a su biografía de Garrison, Chapman afirma valientemente “que la historia de Estados Unidos entre 1800 y 1860 será algún día reescrita con este hombre como su figura central”. Esto ciertamente separa a Chapman de forma decisiva de los historiadores habituales que “analizan” el abolicionismo como si se conformara de un pequeño grupo de fanáticos alejados de la corriente principal de la civilización estadounidense. Chapman ciertamente creía que los abolicionistas eran los verdaderos forjadores de la

historia. Tal concepción, sin embargo, sigue siendo una historia de grandes hombres en vez de una historia de grandes masas de “hombres comunes”.

Los abolicionistas, sin embargo, se veían a sí mismos de manera distinta. El gran hombre de Nueva Inglaterra, Wendell Phillips, estaba totalmente consciente del hecho de que no sólo líderes afroamericanos como Frederick Douglass o Harriet Tubman, sino abolicionistas blancos como él mismo e incluso el fundador del *Liberator*, William Lloyd Garrison, eran “tan altos” porque estaban parados sobre los hombros del movimiento masivo real de esclavos que seguían la Estrella del Norte hacia la libertad. Sin el contacto constante de los abolicionistas de Nueva Inglaterra con las masas de afroamericanos, esclavos y libres, aquéllos no habrían sido nada, y nadie lo admitía más libremente que estos líderes mismos. *Los abolicionistas sentían esto fuertemente porque hallaron lo que grandes figuras literarias como Emerson, Thoreau, Hawthorne, Melville y Whitman no hallaron: la fuerza humana para la reconstrucción de la sociedad.*

Esto es lo que los dotó hace 100 años de una medida más exacta del “Gran Emancipador” [Abraham Lincoln] que a la mayoría de los escritores de hoy, a pesar de que estos últimos escriben con una comprensión retrospectiva. Esto es lo que les dio a los abolicionistas la perspectiva para ver que la guerra civil pudo haber sido ganada en el campo de batalla pero perdida en la cuestión más fundamental de reconstruir la vida del país. Esto es lo que llevó a Karl Marx a decir que un discurso de Wendell Phillips era de “mayor importancia que un boletín de guerra”. Esto es lo que condujo al gran abolicionista Phillips, luego de que la esclavitud fuera eliminada, a acercarse al movimiento laboral, mostrándose a sí mismo “dispuesto a aceptar los resultados finales de un principio tan radical como el derrocamiento de todo el sistema generador de ganancias, la extinción de todos los monopolios, la abolición de las clases privilegiadas [...] y lo mejor y más grande de todo, la destrucción final de ese horrible estigma que pende sobre nuestra así llamada civilización cristiana: la pobreza de las masas [...].”

### LOS ORÍGENES ESTADOUNIDENSES DEL MARXISMO

La *espontánea* afinidad de ideas, la resolución *independiente* de problemas de la época tal como se manifiestan en el propio país de uno, así como la meta humanista común, hicieron inevitable el cruce de caminos entre Karl Marx y los abolicionistas.

Profundos son en verdad los orígenes estadounidenses del marxismo. Ya que el marxismo no está sólo en los libros sino en la vida diaria de las personas,

uno debe hacer algo más que estar en una torre de marfil para captar sus orígenes estadounidenses. Sin embargo, lejos de ponerle atención a la advertencia de Wendell Phillips de que “nunca más sea nuestra la fastidiosa erudición que rehúye del contacto directo con las masas”, los intelectuales estadounidenses han buscado tan firmemente escapar de la realidad que se han vuelto más conservadores que los políticos. Para usar otra expresión del gran Phillips: “hay una clase tan conservadora entre nosotros que tiene miedo de que el techo se venga abajo si uno quita las telarañas”.

Esto caracteriza a nuestra época de la manera más precisa. Se aplica igual de adecuadamente al fin del siglo XIX, cuando el país giró del populismo al racismo desenfrenado porque el capitalismo descubrió que “simplemente le gustaba el olor del imperio”.<sup>4</sup> Para entonces Phillips y Marx habían muerto desde hacía mucho.

Afortunadamente, sin embargo, ya que el marxismo es una teoría de la liberación, su humanismo nace siempre de nuevo en las acciones de hoy.<sup>5</sup>

## **PARTE I. DE LA PRIMERA A LA SEGUNDA REVOLUCIÓN ESTADOUNIDENSE**

El africano, traído aquí como esclavo contra su voluntad, jugó un papel decisivo en la formación de la civilización estadounidense.

Hay algunos<sup>6</sup> que sienten que es equivocado comenzar la historia de los afroamericanos en Estados Unidos con su llegada aquí como esclavos en 1619, ya que habían llegado a estas costas mucho antes de entonces: con el descubrimiento del Nuevo Mundo, de hecho, principalmente como sirvientes o, en algunos casos, en el cortejo de los propios exploradores.

Es ciertamente verdad que en el primer cuarto del siglo XVII había hasta diez mil afroamericanos libres en Estados Unidos. Éste no es el punto, sin embargo. El punto es que en las sublevaciones de esclavos, primero y sobre todo; en los llamados de los afroamericanos libres; en los esclavos fugitivos que eran “conducidos” hacia el norte a través del Ferrocarril Clandestino [Underground Railway] por exesclavos fugitivos; en todo ello los afroamericanos, libres o esclavos, pero especialmente esclavos, fueron decisivos en el curso que tomó el desarrollo estadounidense.

<sup>4</sup> George F. Kennan, *American Diplomacy, 1900-1950* (Chicago, University of Chicago Press, 1951).

<sup>5</sup> Para conocer el humanismo del marxismo en su escenario estadounidense, véase *Marxismo y libertad* de Raya Dunayevskaya.

<sup>6</sup> Véase Louis L. Lomax, *The Negro Revolt* (New York, Harper Collins Publishers, 1962).

### LA AMBIVALENCIA DE LA DECLARACIÓN DE INDEPENDENCIA

Fue la voluntad del afroamericano por ser libre, no su supuesta docilidad, la que inspiró el primer borrador de la Declaración de Independencia, en la cual Thomas Jefferson arremetió contra el rey Jorge III por llevar a cabo una

[...] cruel guerra contra la naturaleza humana misma, violando sus más sagrados derechos a la vida y a la libertad en las personas de un pueblo lejano que nunca lo ofendió, capturándolas y llevándolas a la esclavitud en otro hemisferio [...].

Debido a la insistencia de la delegación sureña en el Congreso Continental, este párrafo fue excluido de la Declaración [de Independencia]. *En este primer enterramiento del llamado a la libertad total se encuentran implícitos los conflictos sociales de hoy.*

A pesar de que la sección que específicamente apuntaba a la abolición de la esclavitud fue borrada de la Declaración de Independencia de modo que las abstracciones de libertad pudieran caber en el contexto de una sociedad esclavista, tan poderosas eran sus *implicaciones* que “tocó a rebato”<sup>7</sup> para las revoluciones europeas que siguieron. Desde el mismísimo surgimiento de la nación había una gran división entre los líderes en el gobierno y las masas en la base. Esto no estaba limitado a las sublevaciones esclavas en el sur. Se mostraba a sí mismo en el malestar de y las represiones contra los agricultores libres en Massachussets y Nueva York en sus primeras huelgas y formaciones de partidos de trabajadores.

En 1793, año en que Eli Whitney inventó la desmotadora de algodón que transformó el algodón en un cultivo sumamente redituable, fue el año en que la Cámara de Representantes se negó a aprobar una ley que abolía la esclavitud. Fue el año en que la primera Ley de Esclavos Fugitivos fue aprobada contra éstos. Apenas cinco años después, la Ley de Extranjería y Sedición que fue aprobada y fue dirigida contra toda oposición a los federalistas gobernantes. La así llamada revolución de Jefferson que le puso fin a la detestable Ley de Extranjería y Sedición no hizo nada, sin embargo, para revertir la primera Ley de Esclavos Fugitivos, la cual pronto sería seguida por otras más represivas.

La desmotadora de algodón había marcado no sólo la continuación de la esclavitud en la década de 1790, sino la inserción en ésta, a principios del siglo XIX, de todos los males añadidos del capitalismo comercial. La década

<sup>7</sup> Prólogo a *El capital* de Marx [I, 8].

de 1820-1830 marcó el nacimiento del capitalismo industrial, de modo que el algodón era ahora el rey no sólo en la economía de plantación y en el comercio, sino en las fábricas textiles de Nueva Inglaterra, en la industria y en la política en general. El rey algodón hizo y deshizo presidentes y generó una conspiración nacional de silencio tan grande que envenenó a la joven democracia. El flujo de fugitivos jugó un rol clave en el impulso a la guerra civil. El predecesor de Ross Barnett<sup>8</sup> en el gobierno 100 años atrás, el gobernador John Quitman, se quejaba de que entre 1800 y 1860 el sur había perdido más de diez mil esclavos, valuados en 30 millones de dólares.

Aun así, al agudizar los antagonismos y los conflictos sociales, “la fibra de algodón” produjo la página más gloriosa en la historia estadounidense: aquella escrita por los abolicionistas.

### EL ABOLICIONISMO, PRIMERA FASE: DE LA “PERSUASIÓN MORAL” A HARPERS FERRY

Las sublevaciones de los afroamericanos esclavos habían alcanzado una cierta fase con Denmark Vesey en 1824 que llevó a un nuevo enfoque en los intentos para obtener la libertad. Un ferrocarril subterráneo, que ni era subterráneo ni era un ferrocarril, fue organizado en 1825 para conducir a los esclavos fugitivos a la libertad en el norte y en Canadá. Al año siguiente los afroamericanos libres formaron la Asociación General de Gentes de Color de Massachusetts [Massachusetts General Colored Peoples Association]. Su periódico, apropiadamente llamado *Freedom's Journal* (*El Diario de la Libertad*), apareció en 1827, con una primera editorial que anunciaba: “Por mucho tiempo otros han hablado por nosotros”.

#### EL EXHORTO DE DAVID WALKER

La respuesta más sensacional, sin embargo, vino de parte de un solo afroamericano llamado David Walker, quien en 1829 publicó *Walker's Appeal, in Four Articles; Together with a Preamble, to the Coloured Citizens of the World, but in Particular, and Very Expressly, to those of the United States of America*.

<sup>8</sup> [Ross Barnett fue gobernador de Mississippi por el Partido Demócrata de 1960 a 1964. Segregacionista fanático y supremacista blanco, fue conocido por haber hecho encarcelar a los Viajeros de la Libertad (Freedom Riders) en 1961 y por tratar de impedir la desegregación en la Universidad de Mississippi y en las escuelas públicas (*N. del E.*)].

David Walker era un afroamericano libre de Carolina del Norte que se había asentado en Boston, donde se ganaba la vida recolectando harapos. Su *Appeal* (exhorto) estaba dirigido a los afroamericanos libres. Los reprendía por su docilidad. Los incitaba a hacer suya la causa de los esclavos porque la miseria de las condiciones de los afroamericanos libres se debía a la existencia de la esclavitud.

Walker los instaba a hacer de la libertad un asunto suyo. Señalaba la superioridad de los afroamericanos, en cantidad y en valentía, sobre los blancos. Reprendía también a los personajes distinguidos. En respuesta a Thomas Jefferson, quien se había referido al color de los afroamericanos como “desafortunado”, David Walker exclamaría:

¡Mi color va todavía a arrancar de raíz a algunos de ustedes de la mismísima faz de la Tierra! Estados Unidos es más nuestro país que de los blancos: lo hemos enriquecido con nuestra *sangre y nuestras lágrimas*.

Tan extraordinario fue el impacto de este folleto que las legislaturas en el sur fueron llamadas a sesiones especiales para promulgar leyes tanto contra afroamericanos libres como contra los esclavos por leerlo. Pusieron un precio de tres mil dólares sobre la cabeza de su autor. No obstante, 50 mil copias de este folleto de 76 páginas fueron vendidas y circularon de mano en mano. Quienes no podían leer les pedían a otros que se lo leyeran. El sur tembló ante las simples palabras de un afroamericano desconocido.

El rol de vanguardia del afroamericano en la lucha por la libertad ayudó a traer a la escena histórica el más extraordinario de todos los fenómenos de la civilización estadounidense: el abolicionismo de Nueva Inglaterra. El año en que William Lloyd Garrison<sup>9</sup> fundó *Liberator*, 1831, fue también el año de la última y más grande de las sublevaciones de esclavos afroamericanos: la de Nat Turner. *The Cambridge Modern History* nos dice:

La insurrección les fue atribuida de inmediato a los predicadores afroamericanos y a “publicaciones incendiarias” como el folleto de Walker y el *Liberator*. Atacar al *Liberator* se volvería ahora habitual en todos los estados que tenían esclavos. El ayuntamiento de una ciudad le prohibió a cualquier afroamericano libre que obtuviera un ejemplar de éste de la oficina postal. Un comité de vigilancia en otra ciudad ofreció 1 500 dólares por la detección y

<sup>9</sup> Para una biografía moderna de William Lloyd Garrison, véase la de John J. Chapman en *The Selected Writings of John Jay Chapman* (New York, Farrar, Strauss and Cudahy, 1957). Para una biografía más detallada, véase *William Lloyd Garrison-The Story of His Life* (New York, Century Co., 1885-1889), escrita por sus hijos.



condena de cualquier persona blanca que fuera descubierta circulando ejemplares. Los gobernadores de Georgia y Virginia le exigieron al alcalde de Boston que lo suprimiera, y la legislatura de Georgia le ofreció cinco mil dólares a cualquier persona que garantizara el arresto y condena de Garrison de acuerdo con las leyes del estado.

Impávido ante estos ataques, Garrison reunió alrededor de él a un pequeño grupo de abolicionistas, y hacia el final de 1831 fundó en Boston la Sociedad Anti-Esclavista de Nueva Inglaterra [New England Anti-slavery Society], y en 1833, en Filadelfia, la Sociedad Anti-Esclavista Estadounidense [American Anti-slavery Society].

#### EL ABOLICIONISMO: UNA NUEVA DIMENSIÓN DEL CARÁCTER ESTADOUNIDENSE

Nada desde entonces ha reemplazado esta fusión entre el intelectual blanco y las masas afroamericanas con la misma intensa devoción a los principios, la misma intimidación de relaciones entre blancos y afroamericanos, la misma inquebrantable propaganda a pesar de las persecuciones de las pandillas e incluso la muerte, la misma grandeza de carácter que nunca se dobló durante tres largas décadas de lucha hasta que ocurrió el inevitable conflicto, e incluso entonces no abandonó la lucha sino que buscó transformarla —y tuvo éxito— de una guerra por la mera supremacía de la industria del norte sobre la cultura del algodón del sur, en una guerra de emancipación de esclavos.

*El movimiento renunció a todas las tradiciones políticas, considerando a todos los partidos políticos del momento como “corruptos”. Era interracial y en una sociedad esclavista predicaba y practicaba la igualdad de los afroamericanos. Se distinguía también por inspirar, alinearse con y luchar por la igualdad de las mujeres en una época en que las mujeres no tenían derecho a votar, a la propiedad o al divorcio. Era internacionalista. Recorría Europa con su mensaje y traía de vuelta a este país el mensaje de los luchadores por la libertad en Irlanda.*

*El movimiento no buscaba recompensas de ningún tipo; peleaba por la pura idea, a pesar de que esto significaba enfrentarse a la hostilidad del gobierno nacional, estatal, de la policía local y de los mejores ciudadanos que se convertían en las pandillas más salvajes. El movimiento fue golpeado, atacado en masa y apedreado.*

Estos abolicionistas de Nueva Inglaterra le agregaron una nueva dimensión a la palabra *intelectual*, ya que eran intelectuales cuya creatividad intelectual, social y política era la expresión de fuerzas sociales específicas. Se gloriaban de ser “el medio” a través del cual un movimiento social directo

se expresaba a sí mismo: el movimiento de los esclavos y los afroamericanos libres por la libertad total.

*A pesar de que eran pacifistas en filosofía, se alinearon con John Brown. Tal vez esto explica por qué, a pesar de la gran tradición nativa del abolicionismo, algunos de los líderes afroamericanos de hoy han viajado en cambio a la India en busca de una filosofía de la no violencia.*

Wendell Phillips explica elocuentemente por qué los pacifistas se unieron a la defensa del gran mártir:

Harpers Ferry es el Lexington de hoy [...] Supóngase que [John Brown] sí falló. Hay dos tipos de derrota. Ya sea en cadenas o con laureles, la Libertad no conoce sino victorias. Los soldados llaman a Bunker Hill una derrota, pero la Libertad data de allí [...].<sup>10</sup>

#### EL ABOLICIONISMO, SEGUNDA FASE: LA REVOLUCIÓN INCONCLUSA

El 11 de enero de 1860, Marx le escribió a Engels:

En mi opinión, las cosas más grandes que están ocurriendo hoy en el mundo son, por un lado, el movimiento de los esclavos en Estados Unidos iniciado por la muerte de John Brown, y por el otro, el movimiento de los siervos en Rusia [...] Justamente he visto en el [*New-York Daily*] *Tribune* que ha habido un reciente levantamiento de esclavos en Misuri, naturalmente aplastado. Pero la señal ha sido dada.<sup>11</sup>

Cuando el joven Marx rompió por primera vez con la sociedad burguesa y elaboró su filosofía del humanismo en 1844, le prestó poca atención a lo que quedaba de la esclavitud. Ahora, sin embargo, Marx mantenía sus ojos pegados al movimiento de los afroamericanos esclavos. Cuando estalló la guerra civil y “el Gran Emancipador” hizo todo lo que estaba en su poder para limitarla a una guerra de hombres blancos por la Unión, Marx comenzó a divulgar los discursos y análisis de los abolicionistas, especialmente los que

<sup>10</sup> Para una biografía moderna de Wendell Phillips, véase Oscar Sherwin, *The Prophet of Liberty* (New York, Bookman Associates, 1958). Por lo demás, véanse sus propios *Speeches and Writings* (Boston, Lee and Shepard, 1872). Éstos también arrojan luz sobre el rol de las mujeres en el movimiento abolicionista y su conexión con el inicio del movimiento de las sufragistas.

<sup>11</sup> *Selected Correspondence of Marx and Engels* [MECW 41, pp. 4-5]. La mayoría de las otras citas de la correspondencia de Marx pueden ser halladas fácilmente en sus escritos a partir de las fechas dadas.

Wendell Phillips escribió en contra de la forma en que el norte estaba conduciendo la guerra: “El presidente no ha puesto en efecto la Ley de Confiscación [Confiscation Act] [...] Él no tiene ni intuición ni perspectiva [...]”.

Debido a que la principal preocupación estratégica de Lincoln era conciliarse con los así llamados estados esclavistas “moderados” de la frontera para que permanecieran en la Unión, él no quería ni liberar a los esclavos ni permitirles que participaran en la guerra como soldados. Lincoln anuló los pocos intentos de los generales en sus puestos de batalla (John C. Fremont en Misuri; David Hunter en Georgia, Florida y Carolina del Sur, y Ben Butler en Virginia) por publicar sus propias proclamaciones de emancipación. Tan tarde como en 1862, cuando Horace Greeley en su función de editor del *New-York Daily Tribune* publicó “A Prayer of 20 Millions” (“una oración de 20 millones de personas”) para la abolición de la esclavitud, Lincoln respondió: “Mi objetivo más importante es salvar la Unión; no es ni salvar ni destruir la esclavitud”.

Esto marca la primera fase de la larga guerra civil, la cual duró cuatro años y costó la vida de un millón de seres humanos. Phillips sostenía que si ésta hubiera sido peleada como una guerra de liberación —y los afroamericanos estaban golpeando en todas las puertas, norte y sur, para que los dejaran pelear— podría haber sido fácilmente ganada en unos cuantos meses. Cuando el oportunismo militar, sin embargo, dictó un cambio de curso, Phillips sostuvo que

En esta guerra, la mera victoria en un campo de batalla no significa nada; contribuye poco o nada a la finalización de la guerra [...] A una guerra tal sin propósito yo la llamo imprudente y asesina.

Cuando Engels temía también que las cosas estaban yendo tan mal para el norte que perdería la guerra, Marx escribió:

Un simple regimiento afro tendría un efecto notable sobre los nervios sureños [...] Una guerra de este tipo debe ser conducida sobre líneas revolucionarias, mientras que los yanquis han tratado de llevarla hasta ahora constitucionalmente.<sup>12</sup>

Finalmente, el 1 de enero de 1863, Abraham Lincoln publicó su Proclamación de Emancipación. No era una declaración poderosa; sus palabras transigentes exhortaban con cautela a liberar sólo a los esclavos en los estados

<sup>12</sup> *Selected Correspondence of Marx and Engels*, 7 de agosto de 1862 [MECW 41, p. 400].

rebeldes. Como un historiador lo puso recientemente, era “tan emotivo como un contrato de venta”.<sup>13</sup>

### EL PUNTO DE QUIEBRE

No obstante, éste es el punto de quiebre. Esta segunda etapa de la guerra transformó completamente su carácter. El transcurso de *este* año en la guerra civil resume el contraste de siglos. Los afroamericanos se unieron en masa al ejército, las batallas comenzaron a ser ganadas. Wendell Phillips declaró: “¡Quiero a los afroamericanos como la mismísima base del esfuerzo por regenerar al sur!”.

En el otro lado del Atlántico, los trabajadores ingleses, cuya subsistencia como obreros textiles dependía del algodón del sur, llevaron a cabo manifestaciones masivas para evitar que la clase dirigente interviniera del lado del sur borbón, cuyo reino del algodón proveía a los magnates textiles ingleses de la materia prima para su industria dominadora del mundo.

Una nueva década había de hecho iniciado en el mundo con el estallido de la guerra civil en Estados Unidos, la insurrección en Polonia, las huelgas en París y los mítines masivos de trabajadores ingleses que eligieron morir de hambre antes que perpetuar la esclavitud en el otro lado del Atlántico. Las acciones llegaron a un clímax con la fundación de la Primera Asociación Internacional de Trabajadores, encabezada por Karl Marx.

Desde el principio, Marx se puso del lado del norte, si bien naturalmente, como vimos, apoyaba la crítica de Phillips a cómo estaba siendo conducida la guerra, en vez de apoyar al presidente, de quien le había escrito a Engels:

Todos los actos de Lincoln se asemejan a los condicionamientos quisquillosos que un abogado le pone a su abogado rival. Pero esto no altera su contenido histórico [...] Los sucesos allá son una convulsión mundial.<sup>14</sup>

Marx se distanció por tanto de algunos<sup>15</sup> de los autodenominados marxistas en Estados Unidos que evadían toda la cuestión de la guerra civil diciendo

<sup>13</sup> “Lincoln and the Proclamation”, artículo en *The Progressive* de diciembre de 1962 escrito por Richard N. Current, autor de muchas obras sobre Lincoln.

<sup>14</sup> Marx y Engels, *The Civil War in the United States* (New York, International Publishers, 1970) [Carta de Marx a Engels del 29 de octubre de 1862, MECW 41, p. 421].

<sup>15</sup> Tal como Marx se distanció de ellos en vida, de la misma manera Engels escribió después de la muerte de Marx: “La Federación Socialdemócrata aquí comparte con tus socialistas alemano-estadounidenses la distinción de ser los únicos partidos que se las han arreglado para reducir la teoría de Marx sobre el desarrollo a una ortodoxia rígida, a la cual los trabajadores

que se oponían a “toda esclavitud, salarial o antigua”. En nombre de la Internacional, Marx le escribió a Lincoln:

Mientras los trabajadores, la auténtica fuerza política del Norte, permitían a la esclavitud denigrar su propia República, mientras ante el negro, al que compraban y vendían, sin preguntar su ascenso, se pavoneaban del alto privilegio que tenía el obrero blanco de poder venderse a sí mismo y de elegirse el amo, no estaban en condiciones de lograr la verdadera libertad del trabajo ni de prestar apoyo a sus hermanos europeos en la lucha por la emancipación; pero ese obstáculo en el camino del progreso ha sido barrido por la marea sangrienta de la guerra civil [*A Abraham Lincoln, Presidente de los Estados Unidos de América*].

Como Marx expresaría luego en *El capital*:

En los Estados Unidos de Norteamérica todo movimiento obrero independiente estuvo sumido en la parálisis mientras la esclavitud desfiguró una parte de la República. El trabajo cuya piel es blanca no puede emanciparse allí donde se estigmatiza el trabajo de piel negra. Pero de la muerte de la esclavitud surgió de inmediato una vida nueva, remozada. El primer fruto de la guerra civil fue la *agitación por las ocho horas*, que calzándose las botas de siete leguas de la locomotora avanzó a zancadas desde el océano Atlántico hasta el Pacífico, desde Nueva Inglaterra hasta California. El *Congreso General del Trabajo, reunido en Baltimore* (16 de agosto de 1866) declara: “La primera y gran necesidad del presente, para librar de la esclavitud capitalista al trabajo de esta tierra, es la promulgación de una *ley* con arreglo a la cual las *ocho horas* sean la jornada laboral normal en *todos* los estados de la Unión norteamericana. Estamos decididos a emplear todas nuestras fuerzas hasta alcanzar este glorioso resultado” [*El capital* I, 363].

Poco después de la guerra y de la abolición de la esclavitud, el abolicionismo desapareció de la escena como movimiento. De entre todos sus líderes, sólo Wendell Phillips hizo la transición al movimiento de los trabajadores. Los cuatro millones de seres humanos liberados permanecieron atados a la cultura del algodón y he allí donde están las raíces de la cuestión afroamericana.

---

no han de llegar por sí mismos a través de sus propios sentimientos de clase sino que tienen que engullir de inmediato como un artículo de fe y sin desarrollo. Ésta es la razón por la que ambos partidos siguen siendo meras sectas y parten, como dice Hegel, de la nada hacia la nada a través de la nada” (Marx y Engels, *Letters to Americans*, p. 263 [carta de Engels a Friedrich Adolph Sorge, del 12 de mayo de 1894, MECW 50, p. 301]).

BLANCA

## Capítulo 25

### Marx y el camino de ida y vuelta entre Estados Unidos y África

Dunayevskaya escribió el ensayo cuya selección publicamos aquí como “Introducción/perspectiva” a la edición aumentada de *American Civilization on Trial* publicada en 1983. El texto fue originalmente titulado: “A 1980’s View of the Two-Way Road between the U.S. and Africa” (“Una mirada desde la década de 1980 al camino de ida y vuelta entre Estados Unidos y África”).

Lo que se ganó a lo largo de las dos últimas décadas fue inseparable de las intensas nuevas formas de sublevación. La turbulenta década de 1960 fue testigo del nacimiento de todo un Tercer Mundo, para lo cual fue esencial la revolución afroamericana tanto en Estados Unidos como en África. En segundo lugar, fue inseparable y simultáneo a ello la bandera humanista marxista que *American Civilization on Trial* enarbó en el contexto de toda la historia de 200 años de Estados Unidos, cuya civilización había sido llevada a juicio y declarada culpable.

En una palabra, separar la filosofía de la liberación de la lucha por la libertad es condenarnos a otra revolución inacabada más, como la que ha caracterizado a Estados Unidos desde su nacimiento, cuando la Declaración de Independencia fue sólo para los blancos y dejó a los afroamericanos esclavizados. Fue porque esta historia, no sólo pasada sino presente, seguía siendo racista en el 100 aniversario de la “Proclamación de Emancipación”, que la “Introducción” a *American Civilization on Trial* fue titulada “Of Patriots, Scoundrels and Slave Masters” (“De patriotas, truhanes y dueños de esclavos”).

#### **PUNTOS HISTÓRICOS DE QUIEBRE: SUBLEVACIONES ESCLAVAS, LA DIMENSIÓN DE LAS MUJERES Y EL ANTIIMPERIALISMO**

Lo que *American Civilization on Trial* puso al descubierto fue que, en cada momento histórico decisivo en el desarrollo de Estados Unidos, fueron las masas afroamericanas en movimiento las que demostraron ser la vanguar-

dia. Tóme-se la cuestión de las sublevaciones esclavas que condujeron al nacimiento del abolicionismo, el cual había creado una nueva dimensión del carácter estadounidense. No es sólo, como señalamos, que

[El movimiento abolicionista] era interracial y en una sociedad esclavista predicaba y practicaba la igualdad de los afroamericanos. Se distinguía también por inspirar, alinearse con y luchar por la igualdad de las mujeres en una época en que las mujeres no tenían derecho a votar, a la propiedad o al divorcio. Era internacionalista. Recorría Europa con su mensaje y traía de vuelta a este país el mensaje de los luchadores por la libertad en Irlanda.

Es que la naturaleza vanguardista de la dimensión afroamericana en el movimiento abolicionista tiene mucho que decirnos hoy, incluso cuando se trata de la liberación de las mujeres.

Tóme-se una cuestión tan sencilla como un nombre, específicamente el nombre de Sojourner Truth. Téngase en cuenta lo que la cuestión de elegir un nombre significa en el movimiento de liberación de las mujeres de hoy, el cual ha discutido ampliamente la cuestión de no llevar el apellido del esposo de una. ¿Pero alguien además de Sojourner Truth incluyó toda una filosofía de la libertad en su nombre elegido? Escúchese su historia. Ella dijo que “habló con Dios”, le dijo que se negaba a llevar un nombre de esclava y le preguntó qué debía hacer. “Él” respondió lo siguiente: “Viaja [*soujourn*] por todo el mundo y diles a todos la verdad [*truth*] acerca de la democracia estadounidense, que no existe para los afroamericanos”. Así fue como ella decidió llamarse a sí misma “Soujourner Truth” (Viajera de la Verdad).

La mujer como Razón y también como Fuerza ha sido siempre ocultada de la historia, por no mencionar de la filosofía. Aun así, tan temprano como en 1831, el mismo año en que Nat Turner lideró la más grande sublevación esclava, María Stewart habló en público. Fue la primera mujer nacida en Estados Unidos, blanca o afroamericana, que hablara públicamente. Su llamado fue a:

Oh, ustedes, hijas de África, ¡despierten! ¡Despierten! ¡Levántense! No duerman más ni estén en reposo sino que reconózcanse a sí mismas. Muéstrenle al mundo que están dotadas de nobles y distinguidas facultades [...] ¿Por cuánto tiempo más deben las bellas hijas de África ser obligadas a enterrar sus mentes y talentos debajo de una pila de ollas y jarras? [...] ¿Por cuánto tiempo más debe un malvado grupo de hombres halagarnos con sus sonrisas y enriquecerse con nuestros ingresos duramente ganados: los dedos de sus esposas destellando con anillos y ellos mismos riéndose de nuestra falta de buen sentido?



La total sordera a las mujeres forjando la historia se extendió al siglo XX, incluso cuando no era cuestión de los derechos de una persona singular cualquiera, ¡sino cuando masas enteras en movimiento pelearon y ganaron!

En África, en 1929, decenas de miles de mujeres Igbo se habían autoorganizado tanto contra el imperialismo británico como contra sus propios jefes africanos, a quienes acusaban de estar aplicando el nuevo edicto británico para cobrarles impuestos a las mujeres. Tuvieron que llegar nuestra era y un nuevo movimiento de liberación de las mujeres para poner de relieve justamente esas páginas de la historia.<sup>1</sup>

La naturaleza vanguardista de la dimensión afroamericana se ve también en la lucha contra el imperialismo en su más temprana aparición. Tómese la cuestión de la guerra entre España y Estados Unidos. Los afroamericanos percibieron su naturaleza imperialista y se convirtieron en la primerísima fuerza en el mundo fuera de la propia América Latina en organizar una liga antiimperialista en 1899. En una palabra, ya sea que el foco de atención se ponga en la guerra civil en Estados Unidos o en las luchas mundiales antiimperialistas, las masas afroamericanas en movimiento han mostrado su multidimensionalidad.

En el mismísimo año en que se formó la Liga Antiimperialista, en una parte distinta del mundo la revolucionaria marxista Rosa Luxemburgo escribió:

En este momento, Persia y Afganistán han sido atacadas también por Rusia e Inglaterra. A partir de ello, los antagonismos europeos en África han recibido también nuevos impulsos; allí también la lucha está surgiendo con una nueva fuerza (Fashoda, Delagoa, Madagascar). Está claro que el desmembramiento de Asia y África es el límite final más allá del cual la política europea ya no tiene más campo para desenvolverse. Sobrevendrá allí entonces otro apretón tal como el que justo ha ocurrido con la cuestión oriental, y las potencias europeas no tendrán otra opción más que lanzarse a sí mismas una a la otra, hasta que *el periodo de la crisis final se desarrolle dentro de la política*, etcétera.<sup>2</sup>

El nacimiento de un Tercer Mundo totalmente nuevo en nuestra época arroja una nueva luz tanto sobre el destello de genio de Luxemburgo acerca del

<sup>1</sup> Véase “Aba Riots or Igbo Women’s War”, de Judith van Allen en *Ufahamu*, Vol. 6, No. 1 (1975). Una versión más elaborada apareció también en Nancy Hafkin y Edna Bay (eds.), *Women in Africa* (Stanford, Stanford University Press, 1976). Véase especialmente una perspectiva global de las mujeres revolucionarias en *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* [Trilogía, 867-908].

<sup>2</sup> Carta de Rosa Luxemburgo a Leo Jogiches del 9 de enero de 1899, *Rosa Luxemburg Reader*, p. 381.

ascenso del imperialismo, como sobre la poco conocida página de la historia afroamericana que tiene que ver con sus tempranas luchas antiimperialistas. Las luchas hoy han alcanzado una nueva intensidad y son multidimensionales. Como atestiguamos en las luchas contra la guerra de Vietnam, fue la juventud afroamericana la que primero expresó el desafío como “¡De ninguna manera! ¡No iremos!” No obstante, se ha vuelto claro desde la década de 1960 que incluso las más grandes acciones necesitan de la dirección que viene de una filosofía total de la libertad. Lo que es necesario ahora es concretar dicha filosofía de la libertad como realidad para nuestra época.

### EL SURGIMIENTO DEL TERCER MUNDO TAL COMO MARX LO PREVIÓ

Lo que *American Civilization on Trial* revela es tanto los profundos orígenes estadounidenses de Marx como su visión prometeica. Tómese la forma concisa en que Marx señaló la situación en la guerra civil en su momento más oscuro, mientras la guerra continuaba y los generales sureños estaban ganando tan decisivamente que produjeron una actitud derrotista en el norte. Mientras otros miraban a las fuerzas militares, Marx miraba a las fuerzas de la revolución: “Un simple regimiento afro tendría un efecto notable sobre los nervios sureños [...] Una guerra de este tipo debe ser conducida sobre líneas revolucionarias, mientras que los yanquis han tratado de llevarla hasta ahora constitucionalmente [...]” (Carta de Marx a Engels del 7 de agosto de 1862 [MECW 41, p. 400]).

Desde su mismísima primera ruptura con el capitalismo, cuando Marx descubrió todo un nuevo continente de pensamiento y revolución al que llamó “un nuevo humanismo”, el capitalismo es lo que Marx criticó y contra lo cual luchó a lo largo de su vida. He aquí cómo describió los orígenes del capitalismo europeo:

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista [*El capital* I, 939].

El desenmascaramiento del racismo de la civilización occidental por parte de su dimensión afroamericana en momentos revolucionarios de explosiones masivas hace obligatorio un retorno muy serio, en este centenario de la

muerte de Marx, al desenmascaramiento crítico y revolucionario que éste hiciera de los fundamentos capitalistas de la civilización occidental. Al igual que en Estados Unidos, en Gran Bretaña la civilización occidental ha sido llevada a juicio por la dimensión afroamericana. Esto se volvió especialmente intenso con la rebelión de Brixton de abril de 1981. De la misma manera que el famoso Reporte de la Comisión Kerner que siguió a las sublevaciones de 1967 en Estados Unidos y las investigaciones actuales sobre las sublevaciones en Miami, el gobierno británico ha producido su propio Reporte Scarman sobre las rebeliones afrobritánicas. Si bien el tono del reporte británico es más violento que su contraparte estadounidense frente a la ruptura del fetichismo británico sobre su cacareada civilización, lord Scarman descubrió sin embargo que

[...] los desórdenes, tal como muchos disturbios en la historia británica, eran una protesta contra la sociedad por parte de la gente, profundamente frustrada y desposeída, la cual vio en el ataque violento contra las fuerzas de la ley y el orden su única oportunidad de dirigir la atención pública hacia sus demandas.

Sin embargo, por llevar más tiempo que los estadounidenses en el negocio del imperio, las autoridades británicas son más expertas en reconocer las continuidades históricas en las nuevas formas de sublevación contra su dominio. Así, en su mismísimo primer párrafo, el Reporte Scarman observaba que “la bomba de gasolina estaba siendo usada por primera vez en las calles de Gran Bretaña (la idea, sin duda, fue copiada de los disturbios en Irlanda del Norte)”.<sup>3</sup>

Frantz Fanon estaba absolutamente en lo correcto cuando, en nuestra época, escribió: “Hace dos siglos, una antigua colonia europea decidió imitar a Europa. Lo logró hasta tal punto que los Estados Unidos de América se han convertido en un monstruo [...]” [*Los condenados de la tierra*, 159]. La urgencia extrema de lidiar con ese monstruo global hoy exige que las luchas estén firmemente entrelazadas con una filosofía total. Mientras desarrollamos ésta para nuestra época, lo que es necesario es concentrarse a un solo y

<sup>3</sup> Marx puso de relieve a menudo la profunda relación entre los revolucionarios irlandeses y todas las otras minorías. Un nuevo estudio documental proyectado en 11 volúmenes, el cual abarca el impacto del garveyismo en Estados Unidos, África y las Indias Occidentales, pone al descubierto la relación revolucionaria entre el garveyismo y las luchas irlandesas en la primera parte del siglo XX. El volumen I (1826-1919) y el volumen II (1919-1920) saldrán de la imprenta en noviembre de 1983, editados por Robert A. Hill (Berkeley, University of California Press). Véase también “British Civilization on Trial” en el número de mayo-junio de 1981 de *Marxist-Humanism*, el periódico de los humanistas marxistas británicos, el cual se puede solicitar a *News & Letters*.

mismo tiempo en: 1) el camino entre la década de 1980 y la última década de Marx, y 2) el pensamiento afroamericano revolucionario.

Fue en su última década que Marx descubrió caminos todavía más nuevos hacia la revolución. Los regímenes capitalistas de Estado existentes hoy que se llaman a sí mismos comunistas, como Rusia o China, han abandonado totalmente tanto la filosofía como la realidad de la “revolución en permanencia” de Marx. Éste, por el contrario, comenzó haciéndole cambios fundamentales a su más grande obra teórica, *El capital*, los cuales pusieron al descubierto sus nuevas percepciones sobre la posibilidad de una revolución en países tecnológicamente subdesarrollados antes que en el Occidente tecnológicamente avanzado. Tómese la simple expresión “así llamada” puesta por Marx en el título de la parte final de *El capital*: “La (así) llamada acumulación originaria” de capital. A pesar de que esa expresión ha sido ignorada por los marxistas post-Marx, toca la cuestión candente de nuestros días: la relación de los países tecnológicamente avanzados con el Tercer Mundo tecnológicamente subdesarrollado. Lo que Marx estaba diciendo con esa expresión, “así llamada”, es que simplemente no era cierto que la destrucción llevada a cabo por el capitalismo en el mundo asiático y africano caracterizara sólo a la etapa originaria del capitalismo.

A fin de poner el énfasis aún más en que el capitalismo tecnológicamente avanzado no ha dejado atrás de ninguna forma la así llamada etapa originaria de convertir a África en “un coto reservado para la caza comercial de pieles negras” y de forzarlas a la esclavitud en países “civilizados” [...], Marx agregó un párrafo totalmente nuevo en la edición francesa de *El capital*, el cual mostraba que esta continua expansión hacia el imperialismo “se anexa sucesivamente en dilatados territorios en el Nuevo Mundo, en Asia y en Australia”<sup>4</sup> [*El capital* I, 788 (n. a)].

Cuando Marx se dirigió entonces al estudio de las sociedades precapitalistas —ya sea de los pueblos nativos en Estados Unidos, de los indios en *La sociedad primitiva* de Morgan o del aborígen australiano al que Marx denominó “el negro inteligente” [*Apuntes etnológicos*, 308]—, Marx atacó a todo aquel que intentara transformar su capítulo [sección] “Tendencia histórica de la acumulación capitalista” [*El capital* I, 951-954] en un “Universal”. Marx insistía en que había estado describiendo la particular etapa histórica del capitalismo occidental; que otras sociedades no necesitaban seguir ese camino. Si lo hacían, perderían “la mejor oportunidad que le haya ofrecido ja-

<sup>4</sup> Este párrafo fue excluido por Engels de las ediciones inglesa y alemana. Es discutido en el capítulo 10 de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, “Una década de transformación histórica: de los *Grundrisse* a *El capital*”.

más la historia a una nación, y sufrirá[n] todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista”.<sup>5</sup>

### LAS REVOLUCIONES EN FILOSOFÍA Y EN LOS HECHOS

La proyección hecha por Marx de la posibilidad de que una revolución ocurriera primero en países tecnológicamente subdesarrollados adquirió un nuevo significado para nuestra época con el surgimiento de todo un nuevo Tercer Mundo, así como de nuevas luchas masivas y del nacimiento de nuevas fuerzas revolucionarias como razón. La dimensión afroamericana en Estados Unidos, así como en África, mostró que habíamos alcanzado de hecho un movimiento totalmente nuevo desde la práctica a la teoría que era en sí mismo una nueva forma de teoría. Fue este nuevo movimiento desde la práctica —esas voces desde abajo— al que escuchamos, registramos y desarrollamos dialécticamente. Esas voces exigían que un nuevo movimiento desde la teoría tuviera sus raíces en ese movimiento desde la práctica y fuera desarrollado hasta el punto de la filosofía: una filosofía de la revolución mundial.

Nuestra primerísima obra teórica principal, *Marxismo y libertad*, publicada en el contexto de ese movimiento desde la práctica, fue seguida de una serie de folletos en que las voces de todas las fuerzas revolucionarias —trabajadores, afroamericanos, mujeres y jóvenes— podían ser escuchadas: desde *Workers Battle Automation* hasta *Freedom Riders Speak for Themselves*, y desde *The Free Speech Movement and the Negro Revolution* hasta *Working Women for Freedom*.<sup>6</sup> De hecho, no fueron sólo las voces de los Viajeros de la Libertad [Freedom Riders] las que escuchamos en 1961, sino la historia de las magníficas mujeres afroamericanas que se llamaban a sí mismas “Woman Power Unlimited” (Poder Ilimitado de la Mujer) y que acudieron en ayuda de los Viajeros de la Libertad encarcelados.

*American Civilization on Trial* arrojó una nueva luz sobre el camino de ida y vuelta entre África y Estados Unidos, pasando por las Indias Occidentales,

<sup>5</sup> La carta de Marx al periódico que había publicado una crítica de su obra a cargo del populista ruso Mijailovsky fue escrita en noviembre de 1877, pero no fue publicada en Rusia sino hasta 1886, después de la muerte de Marx en 1883 [*Al director de Otiechéstvennie Zapiski*].

<sup>6</sup> Todo el desarrollo de la filosofía humanista marxista en Estados Unidos, con el título “Marxist-Humanism, 1941 to Today, Its Origin and Development in the U.S.”, está en archivo y disponible en microfilm en los Archives of Labor and Urban Affairs, Walter Reuther Library, Wayne State University, Detroit, Mt 48202.

al mostrar que lo que para los capitalistas era un intercambio triangular de ron, melaza y esclavos, para los afroamericanos era el siempre dinámico desarrollo triangular de internacionalismo, masas en movimiento e ideas. Este desarrollo triangular sigue siendo la fuerza dominante hasta el día de hoy.

En nuestra época, el dinamismo de ideas se muestra claramente cuando lo contrastamos con los aburridos ideólogos burgueses estadounidenses que declararon que la década de 1950 era “el fin de la ideología”, justo cuando todo un nuevo Tercer Mundo surgía. En contraste con lo que los ideólogos capitalistas escribieron entonces, considérese el discurso de 1959 de Leopold Sédar Senghor en el Congreso Constitutivo que unió a Mali y Senegal:

Una nación que se niega a mantener su encuentro con la historia, que no cree que sea la portadora de un mensaje único, está acabada, lista para ser colocada en un museo. El negro africano no está acabado antes de empezar. Déjesele hablar; sobre todo, déjesele actuar. Déjesele llevar su mensaje al mundo como un catalizador para ayudar a construir la civilización universal. Déjese-nos recapitular las contribuciones positivas de Marx. Éstas son: la filosofía del humanismo, la teoría económica y el método dialéctico.<sup>7</sup>

Es verdad que también África ha vivido desde entonces muchos retrocesos, en tanto que Mali y Senegal se han separado y Senghor ha decaído también en su pensamiento. No es verdad que las luchas masivas por la libertad hayan disminuido. Tampoco es verdad que Senghor represente a todo el pensamiento africano. Frantz Fanon fue su opuesto tanto en pensamiento como en acción, y es su filosofía la que está viva tan lejos como en Sudáfrica, y es de hecho la que se puede convertir en la base para las luchas por la libertad en el mundo de hoy. Fue esta nueva etapa en el camino de ida y vuelta [entre Estados Unidos y África] la que presentamos en nuestro folleto de 1978: *Frantz Fanon, Soweto, and American Black Thought*.

Si volvemos al año 1959, cuando Senghor dio el discurso en su congreso, descubrimos que es el mismo año en que Frantz Fanon se dirigió al Segundo Congreso de Artistas y Escritores Afrodescendientes [Second Congress of Black Artists and Writers] reunido en Roma, donde dijo:

La conciencia de sí no es cerrazón a la comunicación. La reflexión filosófica nos enseña, al contrario, que es su garantía. La conciencia nacional, que no es el nacionalismo, es la única que nos da dimensión internacional.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Léopold Sédar Senghor, *On African Socialism* (New York, Praeger, 1968), p. 65.

<sup>8</sup> Fanon se dirigió al congreso a propósito de la base recíproca de las culturas nacionales y las luchas por la liberación. Esta cita aparece en *Los condenados de la tierra*, 123.

Más aún, ésta no era una filosofía por la filosofía misma o la historia como pasado, ya que Fanon estaba contrastando al trabajador afrodescendiente con el intelectual afrodescendiente en esa batalla contra el colonialismo:

Que el combate anticolonialista no se inscribe de golpe en una perspectiva nacionalista es lo que la historia nos enseña [...] Pero la impreparación de las elites, la ausencia de enlace orgánico entre ellas y las masas, su pereza y, hay que decirlo, la cobardía en el momento decisivo de la lucha, van a dar origen a trágicas desventuras [*Los condenados de la tierra*, 74].

En esto, también la visión de Fanon miró lejos. Ésta es la razón por la que el capítulo final del libro de 1973, *Filosofía y revolución* —“Pasiones y fuerzas nuevas: la dimensión negra, la juventud contra la guerra de Vietnam, el movimiento obrero de base, la liberación femenina”— citaba al trabajador afroamericano de la industria automotriz que le dio a la filosofía del humanismo su más agudo filo:

No hay ya camino intermedio. Los días en que aceptábamos “tener que escoger el menor entre dos males” han pasado. Uno tiene que ir al extremo ahora. El racismo es el problema aquí, y para librarnos de éste, para ser humanistas, necesitamos una revolución.

El Movimiento de Conciencia Negra reconoce hoy a Fanon como un gran teórico del Tercer Mundo, al mismo tiempo que reconoce la creatividad única de Steve Biko en el levantamiento de Soweto en 1976, así como por fundar dicho nuevo gran movimiento. Ésta es, precisamente, la razón por la que el bárbaro sistema Apartheid de Sudáfrica asesinó a Biko en septiembre de 1977.

No fue ningún accidente que Charles Denby, el trabajador industrial afroamericano y editor de *News & Letters* desde su nacimiento, se sintiera impulsado en 1978 a agregarle una nueva parte II a la historia de su vida, la cual había sido publicada en 1952 como *Indignant Heart*. Así, la parte II de *Indignant Heart: A Black Worker's Journal* comienza con el boicot de autobuses de Montgomery en el mismísimo año en que nacieron los News and Letters Committees, y termina con un capítulo sobre la lucha mundial por la libertad, en el cual se discute “la identificación del afroestadounidense con Soweto y Biko, con Fanon y con el pensamiento caribeño”. Se vuelve claro por qué esta historia de la vida de Denby, en el norte y en el sur, la cual sintetiza medio siglo de luchas por la libertad —desde las luchas de los afroamericanos rurales en el sur hasta las huelgas no autorizadas de los trabajadores



afroamericanos en el norte—, concluye con la declaración de dicho trabajador afroamericano: “Considero mi historia como parte de las luchas mundiales por la libertad”.

Es en Anzania (Sudáfrica) donde se están desarrollando ahora los sucesos más emocionantes, los cuales revelan cómo los trabajadores mineros allí se están tanto organizando como pensando sus propias ideas. Una simple palabra —“¡Amandla!” (poder)— relata cuán nueva es la fase que han alcanzado. Ésta es la palabra que Teboho Noka, uno de los organizadores del Sindicato Nacional de Trabajadores Mineros, usó para enfatizar que no sólo están peleando por condiciones laborales distintas y por salarios más altos, sino por “Amandla”, añadiendo: “Debe ser nuestro”. Es este sentimiento de estar peleando por nada menos que la libertad el que transforma la lucha de una mera batalla sindicalista en una por una sociedad totalmente nueva.

Al igual que Marx en su tiempo, Frantz Fanon ha declarado en nuestra época que su filosofía es un “nuevo humanismo”, tal como la desarrollara de la manera más original en *Los condenados de la tierra*:

Huyamos, compañeros, de ese movimiento inmóvil en que la dialéctica se ha transformado poco a poco en lógica del equilibrio. Hay que reformular el problema del hombre [160].

Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo [161].

Esta nueva humanidad, para sí y para los otros, no puede dejar de definir un nuevo humanismo [123].

### **LA INSATISFACCIÓN DE LAS MASAS HOY Y LA NECESIDAD DE FUNDAMENTOS VERDADERAMENTE HUMANOS**

Tal como fue la dimensión afroamericana la que hizo que sonara la alarma contra la primera aventura del imperialismo de Estados Unidos en las Filipinas y el Caribe a principios de siglo, de la misma manera es hoy la dimensión latina la que se está oponiendo a las acciones imperialistas de Reagan en Centroamérica y el Caribe. La diplomacia de cañonero [*gunboat diplomacy*] que vio a Estados Unidos invadir una y otra vez —desde Cuba y Nicaragua hasta Panamá y Honduras en el periodo que va de inicios de siglo hasta la década de 1930— ha vuelto en una nueva y violenta forma con Reagan. Su política de instalar dictaduras de derecha y de atacar a la naciente revo-



lución nicaragüense apuntaba a sumir a toda Centroamérica en una guerra “regional”, es decir, a poner a los países latinoamericanos a pelear uno contra el otro para beneficio del imperialismo estadounidense. La oposición revolucionaria que está surgiendo del interior de Centroamérica —de hecho, de toda América Latina— se extiende hasta la dimensión latina justo aquí al interior de Estados Unidos. A un solo y mismo tiempo, todos están unidos trabajando para detener el impulso contrarrevolucionario de Reagan, y al estar buscando y expresando la dimensión de las minorías nacionales, de sexo y de clase, están creando nuevos caminos hacia la revolución social en América Latina y en el propio Estados Unidos.

La insatisfacción masiva hoy alrededor del mundo, la profunda recesión en la que estamos y las muchas crisis políticas a que nos enfrentamos obligan a llevar a cabo acciones nuevas e intensas —ya sea en la línea de producción, en la masiva campaña antinuclear o en los movimientos revolucionarios afroamericanos— que no estén separadas de una nueva pasión por la filosofía y la dirección revolucionaria.

Esa dirección revolucionaria puede ser vista cuando recapitulamos cómo Marx la desarrolló concretamente para su filosofía de la “revolución en permanencia” en relación con el mundo afro.

La referencia de Marx en los *Apuntes etnológicos* al aborigen australiano como “el negro inteligente” llevó a su conclusión la dialéctica que había iniciado cuando rompió por primera vez con la sociedad burguesa en la década de 1840 y objetó el uso de la palabra “negro” como si fuera sinónimo de la palabra “esclavo”. Para la década de 1850, en los *Grundrisse*, Marx extendió esa percepción a todo el mundo precapitalista. Para la década de 1860, la dimensión afro se volvió a un solo y mismo tiempo no sólo crucial para la abolición de la esclavitud y la victoria del norte en la guerra civil, sino también para la reestructuración de *El capital* mismo. En una palabra, la frase frecuentemente citada: “El trabajo cuya piel es blanca no puede emanciparse allí donde se estigmatiza el trabajo de piel negra” [*El capital* I, 363], lejos de ser retórica, era la realidad misma y la perspectiva para superar esa realidad. Marx llegó a un punto conclusivo en cada momento histórico crucial, no como fin sino como un nuevo punto de despegue, un nuevo comienzo, una nueva visión.

En el caso específico de la guerra civil en Estados Unidos, no era sólo una cuestión de teoría o de acción nacional, sino una de organización internacional, ya que Marx fundó la Asociación Internacional de Trabajadores para venir en ayuda tanto del norte —especialmente de los abolicionistas— en esa guerra civil, como de las luchas de la clase trabajadora europea, especialmente de la sublevación polaca contra el zarismo ruso. Tal como Polonia

nos lo muestra nuevamente hoy, los luchadores por la libertad no abandonan su lucha incluso cuando están obligados a trabajar bajo el látigo de la contrarrevolución.

No hay duda de que estamos en el umbral de nuevos comienzos revolucionarios en el mundo afro en este año del centenario de Marx. La historia de 20 años de *American Civilization on Trial* y el desarrollo mundial no sólo han visto que el empuje del capitalismo hacia la guerra amenaza la existencia misma de la civilización tal como la hemos conocido, sino que también han visto a su opuesto absoluto: las masas revolucionarias en acción. El regresionismo de Reagan —y las incesantes luchas contra los intentos de echar para atrás todos los logros de las pasadas dos décadas— hace urgente esta cuarta y nueva edición ampliada (y quinta reimpresión) de *American Civilization on Trial*.

El reto absoluto para nuestra época es la concretización del concepto de Marx de “revolución en permanencia”. La dimensión afro es crucial para arrancar totalmente de raíz la sociedad explotadora, racista y sexista existente y para la creación de nuevos fundamentos, verdaderamente humanos.

Raya Dunayevskaya,  
para la Junta Editorial Nacional de *News & Letters*, agosto de 1983.

## Capítulo 26

### Los intelectuales afro en un dilema

En 1944, en medio de la Segunda Guerra Mundial, fue publicado *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, de Gunnar Myrdal. El número de noviembre de 1944 del periódico del Partido de los Trabajadores, *The New Internacional* (Vol. X, No. 11), publicó la crítica de Dunayevsyaka tanto a Myrdal como al papel de los intelectuales afro que trabajaron con él, contrapuesto al papel revolucionario de las masas afro. El título original de la crítica era “Negro Intellectuals in Dilemma: Myrdal’s Study of a Crucial Problem”, firmado con el seudónimo Freddie Forest. El texto está incluido en *The Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 271-274.

Más de cuatro años fueron necesarios para completar este estudio.<sup>1</sup> Es un producto no sólo del académico sueco Gunnar Myrdal y sus dos colegas, Richard Sterner y Arnold Rose, sino de algo así como 75 intelectuales, tanto blancos como afroamericanos, que dedicaron tiempo completo o parcial a la recolección y análisis de datos. Algunas de estas investigaciones suplementarias fueron elaboradas y publicadas por separado. Las sobresalientes entre éstas son: *The Negro’s Share* de Richard Sterner; *Patterns of Negro Segregation* de Charles S. Johnson y *Organized Labor and the Negro* de Herbert R. Northrup. Otros manuscritos preparados para el estudio principal han permanecido sin publicar, pero han sido colocados como archivo en la Schomburg Collection, donde están disponibles para el público. Incluso sin estas investigaciones más detalladas sobre aspectos separados del problema afroamericano, la obra de Myrdal es la más exhaustiva producida hasta ahora sobre el tema, y hace posible que quitemos de nuestras repisas muchos de los volúmenes anteriores sobre este asunto. Esta afirmación, la cual ha sido hecha por los intelectuales afro en sus reseñas a *An American Dilemma*, no es repetida por nosotros como elogio incondicionado sobre el libro. Por el contrario, el que esta obra haga posible tal vaciado de repisas es sólo una prueba más

<sup>1</sup> *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy* de Gunnar Myrdal, con la ayuda de Richard Sterner y Arnold Rose (New York, Harper & Bros., 1944), 2 Vols.

de la falta de libros adecuados sobre el tema. No hay ni una sola obra destacada que se ocupe del problema afro “en general”, si bien hay buenos estudios sobre facetas específicas de dicha cuestión. En esta investigación tenemos una visión general de todo el campo.

Sin embargo, en algunos casos, como el del periodo de la Reconstrucción, es un retroceso. Hablo de retroceso porque, mientras que Myrdal afirma que ningún estudio científico exhaustivo sobre el periodo de la Reconstrucción ha sido escrito aún por historiadores estadounidenses, e incita a que dicho estudio sea realizado, él no facilita la cuestión al prácticamente descartar las investigaciones afro sobre el periodo de la Reconstrucción cual si fueran meros contrapesos de los reportes prejuiciados de los blancos. *Black Reconstruction* de W.E.B. Du Bois, la cual es una obra de investigación y análisis de primera clase en un campo apenas tocado por nuestros venerables historiadores blancos, no puede de ninguna forma ser descartada de manera tan desdeñosa.

Una de las fallas más serias del libro de Myrdal surge del hecho de que en aquellos casos donde el estudio de un campo no había sido hecho nunca antes, como el del rol del afroamericano en el movimiento populista en el sur, esos campos inexplorados no sólo siguen siendo negados sino que son ignorados. En el mismísimo clímax del periodo post-Reconstrucción (periodo guiado por prejuicios), cuando el sur supuestamente era sólidamente blanco en pensamiento y en acción, el movimiento populista que estaba abarcando al país encontró su expresión más radical en el sur. La Alianza Nacional de Agricultores de Color [National Colored Farmers' Alliance] contaba por sí sola con millón y cuarto de miembros, y si bien se organizaba separadamente de los agricultores blancos, libraba con éstos sus batallas de clase. Era un poder con el que había que lidiar tanto en la política estatal como en la nacional, y fue clave en la elección de gobernadores populistas y de representantes nacionales y estatales. No ha habido muchas organizaciones afroamericanas con un número de miembros tan grande. Cualquier “científico social” que estudie seriamente el problema afroamericano, como el señor Myrdal seguramente lo hizo, no podría haber evitado sentirse interesado e investigado hasta el final en este ejemplo destacado de solidaridad de clase a través de líneas raciales. Sin embargo, el profesor Myrdal parece ignorar este movimiento. En una bibliografía de 35 páginas, no se hace ninguna referencia incluso a obras tan conocidas como el empático y académico estudio *Tom Watson, Agrarian Rebel* de C. Van Woodward, o al académico pero prejuicioso estudio *The Populist Movement in Georgia* de A.M. Arnett. La bibliografía sí incluye el libro estándar *The Populist Revolt* de John D. Hicks, el cual contiene una referencia a la Alianza de Agricultores Afroamericanos. Si éste dejó

alguna impresión en el señor Myrdal fue, sin embargo, insuficiente para inducirlo a continuar el estudio de este fenómeno a través de fuentes primarias.

Esta omisión debe ser analizada. Seguramente no se debió a falta de dinero o a indisponibilidad de los académicos para llevar cabo tal investigación, en caso de que hubieran sentido la necesidad de la misma. El señor Myrdal ni exploró este campo ni indicó siquiera que debería ser investigado porque su visión no podía abarcar la posibilidad de tal movimiento. El señor Myrdal rechaza enfáticamente el concepto de Marx de la lucha de clases. Escribe:

Nuestra hipótesis es que en una sociedad donde hay amplias clases sociales, y además, distinciones más minuciosas y rupturas en los estratos más bajos, *los grupos de las clases más bajas van a ocuparse en gran medida de mantenerse sometidos uno a otro*, liberando así, en esa medida, a las clases más altas de ésta por lo demás dolorosa tarea necesaria para la monopolización del poder y los privilegios (p. 68).

Claramente, esto significa que el señor Myrdal piensa que las masas blancas y afroamericanas, en lugar de volverse contra su opresor común, van a pelear la una contra la otra. “El esquema de Marx”, sigue argumentando,

[...] asume que hay una solidaridad real entre los varios grupos de las clases más bajas en contra de las clases más altas, o en cualquier caso, una solidaridad potencial que, en tanto cuestión de desarrollo natural, está destinada a aparecer (p. 68).

El señor Myrdal sostiene que ese “esquema” ha influido a los intelectuales afro y, por lo tanto, evidentemente ha desdibujado *su* visión. Como ejemplo de esto llama la atención sobre *Black Reconstruction* de Du Bois, donde se afirma:

El sur después de la guerra [civil] tuvo la oportunidad más grande de un movimiento nacional real de trabajadores que la nación haya visto alguna vez o que posiblemente vaya a ver por muchas décadas.

El señor Du Bois está equivocado. Una posibilidad tal no existió entonces por la simple razón de que el desarrollo industrial en el sur tenía un alcance insuficiente para permitir que el proletariado en la industria pesada se volviera la fuerza social principal y actuara como puente para toda el área con el norte industrial más desarrollado. El señor Myrdal, no obstante, está

totalmente equivocado cuando atribuye el fracaso de que un movimiento laboral nacional no haya surgido entonces a las diferencias raciales.

Desde nuestro punto de vista, una posibilidad tal no existió en absoluto y el resultado negativo no fue ni un accidente ni producto de la simple decepción o desilusión. Estos dos grupos, analfabetas e inseguros en un sur empobrecido, se pusieron en intensa competencia el uno contra el otro, careciendo de todo rastro de solidaridad elemental. Separados el uno del otro por el color y la tradición, no pudieron estrecharse las manos (p. 69).

El hecho, sin embargo, es que el “resultado negativo”, es decir, la primera aparición del Bloque Sur [Solid South], se vio destrozado apenas unos pocos años después de que fue instituido a causa de la embestida del movimiento agrario sureño en el que blancos y afroamericanos pelearon juntos contra los intereses establecidos de los plantadores-comerciantes-ferrocarrileros. En el libro previamente citado sobre Tom Watson, el señor Van Woodward investiga este periodo de unidad blanca y afroamericana, y comenta: “Nunca antes o desde entonces se han acercado tanto las dos razas en el sur como lo hicieron durante las luchas populistas”. Aun así, el señor Myrdal, en un total de 1 483 páginas sobre el “problema afroamericano”, no encuentra espacio ni siquiera para una nota al pie para referirse al rol del afroamericano en este tremendo movimiento de masas. Éste es el resultado de su aproximación de “lucha no clasista”. A este respecto, no carece de interés el hacer notar que el patrocinador de este estudio es la Corporación Carnegie.

### MYRDAL JUSTIFICA SU SELECCIÓN

La presente investigación fue proyectada por esta corporación, la cual gastó más de un cuarto de millón de dólares en la aventura. Tan prejuiciados están los “científicos sociales” estadounidenses que, a fin de lograr fijar los hechos sobre el problema afroamericano imparcialmente, la corporación descubrió que necesitaría contratar a un académico extranjero. No accidentalmente, sin embargo, su búsqueda de uno no prejuiciado en cuestiones raciales terminó cuando encontró uno que era antimarxista en su visión política. El antimarxismo del señor Myrdal determina su aproximación a todo el libro, así como a sus cotrabajadores. La insistencia del señor Myrdal sobre la invalidez de la teoría de Marx muestra que conoce bastante bien dónde está el “enemigo principal” y quién es su patrocinador.

El señor Myrdal niega que “el factor económico” sea el principal en el desarrollo de la sociedad, o más bien, en la existencia del problema afroame-

ricano. Para él, el problema afroamericano es un problema moral que surge del conflicto entre la “creencia estadounidense” de que todos los seres humanos son iguales, y la realidad estadounidense, en la que la minoría afroamericana es tratada muy injustamente. No obstante, es claro a partir de las mil y más páginas de texto que, si el problema afroamericano es el “espíritu y corazón” de Estados Unidos, éste tiene, sin embargo, un muy sólido fundamento económico, y son precisamente los capítulos que se ocupan de este fundamento económico los que son los mejores en los dos volúmenes. Una labor particularmente admirable fue hecha con la sección sobre el obrero afroamericano. Esta sección estuvo bajo la dirección general del señor Sterner, quien también es autor del apéndice relacionado con esta sección. Éste se titula: “Pre-War Conditions of the Negro Wage-Earner in Selected Industries and Occupations” (“Condiciones de pre-guerra del asalariado afroamericano en industrias y ocupaciones seleccionadas”). Se ocupa tanto de las industrias en las que los afroamericanos son la fuerza de trabajo predominante (serrería, producción de fertilizantes, cultivo de aguarrás, etc.), como de la industria que prácticamente excluye a los trabajadores afroamericanos: la mayor industria sureña, la textil. A partir de esta sección también tenemos un vislumbre de la diferencia entre las condiciones en una industria no sindicalizada y en una que sí lo está. En el cultivo de aguarrás el afroamericano gana poco más de 200 dólares al año y todavía existen algunas formas de peonaje. En la minería, sin embargo, el trabajador obtiene comparativamente altos salarios, ya que está afiliado a los United Mine Workers, donde no hay discriminación. De hecho, incluso en Alabama el miembro afroamericano de un sindicato habla tan libremente como un miembro blanco del mismo, y el propio sindicato local está generalmente administrado por un presidente blanco y un vicepresidente afroamericano.

La investigación sobre el trabajador afroamericano es precedida de un examen sobre las dificultades del aparcerero afroamericano. Los capítulos sobre el afroamericano y la agricultura sureña están en un nivel tan aceptable como aquéllos sobre el afroamericano en la industria. Cualquiera que haya tenido alguna ilusión sobre lo que el New Deal significó para los agricultores pobres —blancos y afroamericanos— en las condiciones semif feudales del sur, las verá rápidamente disipadas por el peso acumulado de la evidencia. Esto muestra que las políticas agrícolas gubernamentales tuvieron consecuencias más graves en el desplazamiento del agricultor afroamericano que la erosión del suelo, el gorgojo de algodón y el cambio en el suroeste de la cultura del algodón combinados.

Las referencias anteriores muestran que el valor de *An American Dilemma* no reside en sus “premisas básicas”, sino en el hecho de que ofrece resú-

menes informativos actualizados sobre el estatus económico, legal y social del afroamericano en Estados Unidos.

Ninguna crítica a las “premisas básicas” del señor Myrdal, sin embargo, podría haberles asestado un golpe tan brutal como el que el propio autor les asesta. Esto ocurre cuando su tesis se extiende al sur, donde después de todo todavía viven cuatro de cada cinco afroamericanos, donde se originó el problema afroamericano y donde todavía tiene sus raíces. Es allí donde la contradicción entre el “credo estadounidense” y la realidad económica es más aguda. No es, por tanto, de ninguna manera sorprendente que sea allí donde la contradicción entre el señor Myrdal, el académico con “premisas básicas”, y el señor Myrdal, el “científico social”, se vuelva no sólo aguda sino ridícula.

El señor Myrdal, el académico, escribe que con el afincamiento de la esclavitud en el sur, la supresión del pensamiento independiente fue tan apabullante que el pensamiento sureño sufre hasta hoy en día de falta de libre intercambio con las variadas corrientes de pensamiento desde principios del siglo XIX: “[...] La región es excepcional en la civilización occidental no fascista desde la Ilustración por el hecho de que *carece de todo rastro de pensamiento radical*. En el sur, todo pensamiento progresista que vaya más allá de un tibio liberalismo ha sido prácticamente inexistente durante un siglo” (p. 469).

El señor Myrdal, el académico, demuestra aún más que la guerra, la cual ha incrementado la militancia del afroamericano, ha asustado a estos liberales sureños blancos hasta adoptar una total posición reaccionaria. Éstos no seguirán cooperando con los intelectuales afroamericanos en contra de la discriminación a menos que estos últimos acepten —más aún, reconozcan— la segregación social. ¡Tan sumida en la oscuridad está dicha región que las siguientes palabras pasaron por ser las de un liberal! Se trata de Mark Etheridge, expresidente del Comité de Prácticas de Empleo Justo [Fair Employment Practices Committee], quien escribió en julio de 1942:

No hay poder en el mundo —ni siquiera los ejércitos mecanizados del globo: los Aliados y el Eje— que pueda forzar ahora a la gente blanca sureña a abandonar la segregación social. Es una cruel desilusión, la cual lleva en sí el germen del conflicto o tal vez de la tragedia, el que cualquiera de sus líderes [de los afroamericanos] les diga que pueden esperar o exigir esto como precio de su participación en la guerra.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Véase *The Virginia Quarterly Review* (Vol. 18, No. 4, Autumn, 1942) para una perspectiva del “liberalismo” sureño (“The Southern Negro and the War Crisis”).



Éste es entonces el “credo estadounidense” cuando es expresado en jerga sureña. ¿Qué pasa ahora con la “premisa básica” del académico de que el afroamericano tiene derecho a una participación plena en la democracia estadounidense? El académico sale de escena y entra el “científico social”, quien resulta ser un político burgués. El señor Myrdal, el “científico social”, comienza a apelar a sus correligionarios de la clase sureña reaccionaria. Ya que —dice el señor Myrdal, el buen burgués— “*los cambios deben ser hechos, de ser posible, no por medio de convulsiones repentinas sino de pasos graduales*” (p. 518), más le vale al sur comenzar a darles derecho a voto a sus ciudadanos afroamericanos ahora. El señor Myrdal alega que ésta “es verdaderamente (una conclusión) conservadora”. Y justamente para probarles a los reaccionarios sureños que no es un marxista impulsivo el que les está pidiendo que se involucren en esto, escribe que ellos pueden, por principio de cuentas, comenzar a darles el derecho a voto “*a los estratos más altos de la población afroamericana*” (p. 519). El exhorto del “científico social” no es un desafío, es un lloriqueo.

¡He aquí la fórmula política de este enorme libro en unas cuantas palabras! ¡He aquí a un académico que se ha devorado la mayor parte de la literatura disponible sobre el tema del problema afroamericano; que ha llevado a cabo estudios de campo e historias de caso, todo lo cual lo ha conducido a defender “premisas básicas” que exigen la participación plena del afroamericano en todos los aspectos de la vida estadounidense; que carece de antecedentes de actuar intelectualmente como el Tío Tom, ya sea en su variante afroamericana o blanca; que dice que el sur está tan atrasado intelectual como económicamente (que su ignorancia es, de hecho, única entre la civilización occidental no fascista), y que aun así es tan burgués que su instinto de clase predomina sobre él para dar luz a una “solución” tan impotente, tan ridícula, como para convertir la tragedia estadounidense en una farsa sueca! ¡Lo que es tan básico que incluso el imperialismo británico se lo ha concedido a una colonia como Jamaica —el voto universal—, el señor Myrdal, “el científico social de la Suecia no imperialista”, aún no está listo para exigírselo a los reaccionarios sureños!

### “LA TRAICIÓN DE LOS INTELLECTUALES”

Uno podría haber supuesto que los intelectuales afro se levantarían al unísono en una crítica a *An American Dilemma*. Pero tal suposición es, desafortunadamente, bastante infundada. El señor Du Bois, por ejemplo, quien considera que la “aculturación de las masas” es una tarea del “diez por ciento talen-

tos”,<sup>3</sup> no consideró que la tarea de este “diez por ciento talentoso” fuera criticar un libro cargado con tanta cháchara elitista y con tan poca acción, elitista o no. Por el contrario, consideró que el libro era “una investigación monumental e inigualable” cuyo enfoque científico debería ser emulado (*Phylon*, segundo cuatrimestre, 1944). En general, la prensa afrodescendiente recibió la obra con ramilletes de elogios. Un comentario sobre el estado de la *intelligentsia* afro más triste aún que el de la prensa afrodescendiente es la manera en que el señor Myrdal obtuvo de aquella a los miembros de su staff. Estos intelectuales estaban a su entera disposición en todo momento, si bien algunos de ellos parecían estar tan a la izquierda de él como para estar del lado opuesto de la línea. La queja principal del señor Myrdal contra ellos era que habían sido influidos por el marxismo. Considérese, entonces, el caso de Charles S. Johnson, quien ha sido muy influido y quien considera que el problema afroamericano tiene sus raíces en los factores económicos. Durante las extensas migraciones afroamericanas hacia el norte en el periodo de la Primera Guerra Mundial, el señor Johnson vio la solución al problema afroamericano en la urbanización y proletarización del afroamericano, las cuales más o menos automáticamente trasladarían el problema del plano racial al plano de clase. Cuando la depresión interrumpió la continuidad de este avance, el señor Johnson pareció confiar en que el impacto de la crisis causaría una convulsión tal en la economía sureña como para destronar al “rey algodón”. Cuando la Ley de Ajuste Agrícola [Agricultural Adjustment Act] impulsó algunos subsidios en la cultura algodонера e hizo repuntar al régimen en colapso de la tenencia de algodón, el señor Johnson aún tenía sus ojos puestos en alguna revolución económica “automática” que sería causada por la introducción del recolector mecánico de algodón. El señor Johnson, el académico, parecía felizmente inconsciente del significado de la alianza política del norte del New Deal-Wall Street con el sur reaccionario semifeudal. O tal vez no tanto inconsciente como reacio a abandonar la tranquilidad de una cátedra por el clamor de la actividad de las masas que “inducirían” la revolución “económica”. Aun así, continuaba haciendo afirmaciones radicales:

La gravedad de la situación industrial y de vida en las ciudades del norte hallará a los desempleados blancos y afroamericanos haciendo juntos sus demandas. Hay, sin embargo, una posibilidad inquietante: que el antisemitismo generado en Europa en respuesta a una situación económica irremediablemente depre-

<sup>3</sup> En relación con esta sección de la reseña, el lector debería consultar *The Journal of Negro Education*, July, 1939, cuyo número entero estuvo dedicado a “la posición del afroamericano en el orden social estadounidense”, y en el cual los señores Du Bois, Bunche y Johnson hicieron contribuciones.

siva vea en el afroamericano urbano a un chivo expiatorio emocional. En este caso todo puede suceder.

Muy seguido encuentra uno en las obras del señor Johnson una situación descrita tan lúcidamente que la respuesta revolucionaria a “todo puede suceder” parece suficientemente clara. Pero nunca es expresada con muchas palabras. La razón subyace parcialmente en el hecho de que la mayoría de los proyectos de investigación o de los análisis económicos y sociales en relación con los afroamericanos tienen ángeles guardianes blancos en la forma de algún fondo monetario burgués, ya sean Carnegie, Rockefeller, Rosenwald o el gobierno. Es por tanto natural que las investigaciones se detengan abruptamente en sus conclusiones implícitas, si es que de hecho los profesores alguna vez se murmuran las conclusiones incluso a sí mismos y ponen en riesgo así el confort de la cátedra. A los investigadores, por supuesto, se les paga para autocomplacerse en “tratados educativos”, no para hacer propaganda revolucionaria. Así, resulta que los ataques de los “radicales” a los tíos Tom afroamericanos no los incluyen, y que la lucha contra la filosofía de Booker T. Washington de “sacar provecho de cada situación en la que uno esté” no va más allá de los pasillos académicos, mientras que las masas afroamericanas continúan siendo aplastadas por el peso de la opresión racial y de clase.

El espectáculo más lamentable del “diez por ciento talentoso” afrodescendiente es presentado por Ralph Bunche. El señor Bunche es crítico no sólo del estatus económico, político y social del afroamericano, sino de todas las organizaciones afroamericanas existentes que luchan por mejorar esta condición. Él las llama “indigentes filosóficos y programáticos”. Es crítico igualmente de todos los líderes afroamericanos que, dice, “piensan y actúan totalmente en un tren de pensamiento afro”. En su folleto *A World View of Race* aparece incluso con una solución al problema afro:

El afrodescendiente debe desarrollar, por tanto, una conciencia de interés de clase y con sentido, y debe luchar por una alianza con la clase trabajadora blanca en una batalla común por la igualdad y la justicia económica y política.

Sin embargo, este radical de radicales encuentra permisible archivar sus conclusiones más radicales en la colección Schomburg, mientras sus datos de investigación son usados por el señor Myrdal para sus propios fines conservadores. Esto no es de ninguna manera accidental. El bramido revolucionario del señor Bunche no es más que radicalismo de academia. El señor Bunche puede no atacar al señor Myrdal, pero el señor Myrdal no titubea en atacar al señor Bunche:

De pasada, debería ser observado que el radicalismo académico de los intelectuales afroamericanos, ejemplificado por la cita del señor Bunche, puede fácilmente llegar a buenos términos con la opinión liberal pero escéptica de tipo *laissez-faire* [dejar hacer] tan frecuente entre los científicos sociales blancos que escriben sobre el problema afroamericano [...] Ya que ningún partido está muy activo tratando ya de inducir o ya de prevenir una revolución económica, no hace mucha diferencia el que los radicales afroamericanos ansíen una revolución económica y los sociólogos blancos no (p. 1398, n. 13).

### EL MODO PROLETARIO

De los intelectuales afro que han reseñado los libros de Myrdal, el único crítico hasta ahora ha sido L.D. Reddick, curador de la colección Schomburg. El señor Reddick ha escrito dos reseñas, una para el *Journal of Negro Education*, primavera de 1944, y la otra para *Opportunity*. En ambas reseñas presenta tres críticas al libro. Rechaza el concepto sociológico de casta del señor Myrdal. Se muestra consciente de la debilidad de las secciones históricas del libro; y es crítico con la solución del señor Myrdal. Lo mejor en sus reseñas es el reconocimiento de que la solución última al problema afroamericano corre a través de líneas de clase. Sin embargo, la forma en que el señor Reddick expresa esto es extremadamente significativa. Escribe: “Finalmente, el doctor Myrdal es excesivamente pesimista sobre las posibilidades de que los trabajadores afroamericanos y blancos se unan y luchen juntos por metas comunes”. Si el señor Myrdal es excesivamente pesimista, es claro que el señor Reddick no es excesivamente optimista.

Hasta ahora no hemos considerado a George S. Schuyler, quien en el pasado ha hecho uno de los mejores trabajos periodísticos divulgando el CIO [Congreso de Organizaciones Industriales] entre los trabajadores afroamericanos y la comunidad afroamericana en su conjunto. El señor Schuyler se ha presentado a sí mismo por algún tiempo como creyente en una sociedad empresarial. Condena ambos lados de la guerra por imperialistas. Se ha alejado del movimiento revolucionario, pero conserva algo de marxismo. No es sorprendente que, a pesar de que considera el libro de Myrdal como una obra superior, es cínico ante cualquier solución. En su reseña al libro en el número de julio de *Politics*, escribe: “Él [el señor Myrdal] es lo suficientemente modesto como para no predecir ninguna solución, ya que el problema bien puede ser insoluble”.

Esto nos lleva a una de las omisiones más significativas de este libro. Si incluso el señor Myrdal desconoce el movimiento populista, nadie que piense en la cuestión afroamericana de algún modo desconoce el garveyismo. Éste

es el fenómeno más notable en la historia de los afroamericanos en Estados Unidos. El señor Myrdal reconoce su importancia. Escribe:

Por un lado, muestra que *es* posible llegar a las masas afroamericanas si éstas son convocadas de manera efectiva. Da fe del malestar básico en la comunidad afroamericana. Nos habla de una insatisfacción tan profunda que se convierte en desesperanza de no obtener nunca una vida plena en Estados Unidos (p. 749).

El propio señor Myrdal no analiza el garveyismo, si bien afirma que dicho análisis, en conjunto con una investigación minuciosa sobre el movimiento, debe realizarse:

Los intelectuales afroamericanos, por razones comprensibles, muestran ciertas inhibiciones al lidiar con este tema, tal como lo hacen los estudiantes blancos con respecto al problema afroamericano. Pero es digno de una intensiva investigación histórica y de una cuidadosa reflexión (p. 749).

El que el señor Myrdal no haya hecho esto en una investigación que duró cuatro años y que abarca 1 400 páginas de texto sigue siendo inexplicable. El señor Myrdal observa además que los

[...] afroamericanos están comenzando a formar una autoconsciente “nación dentro de la nación”, definiendo más claramente que nunca sus quejas fundamentales contra los Estados Unidos blancos.

*Estados Unidos no puede nunca más ver a sus afroamericanos como una minoría paciente y sumisa. Los afroamericanos se volverán continuamente peor “adaptados”. Se organizarán para la defensa y para el ataque (p. 1004).*

Para cualquiera que esté interesado en el problema afroamericano hoy, esta desatención al garveyismo ha llegado prácticamente a su fin. Está ebullición hoy entre la gente afro en Estados Unidos una conciencia racial que, en este momento, ha hallado su expresión más extrema en los escritos de Richard Wright. Wilfred H. Kerr, copresidente del Comité Lynn para Abolir la Segregación en las Fuerzas Armadas [Lynn Committee to Abolish Segregation in the Armed Forces], ha observado el fenómeno, al cual llama “afroamericanismo” [Negroism]. Éstas son señales en el horizonte que pueden ser ignoradas sólo a riesgo del movimiento laboral. Pero deben ser enfocadas sobre la base indispensable de la lucha revolucionaria por el socialismo y del proletariado como la clase social que resolverá el problema afroamericano junto con todos los otros grandes problemas que la sociedad capita-

lista no puede resolver. Por el mismísimo hecho de que académicos como el señor Johnson y el señor Myrdal hagan contribuciones tan valiosas a la cuestión afroamericana, es necesario para los marxistas atacar y desenmascarar sin piedad sus falsas premisas filosóficas.

F. Forest.

SECCIÓN C  
LA LIBERACIÓN DE LAS MUJERES  
Y LA DIALÉCTICA DE LA REVOLUCIÓN

BLANCA



## Capítulo 27

### El “nuevo humanismo” de Marx y la dialéctica de la liberación de las mujeres en las sociedades “primitivas” y modernas

El trato que le diera Marx a la relación hombre/mujer en sus obras —en cada periodo, desde su juventud en la década de 1840 hasta el final de su vida— es investigado en este ensayo, arrojando así una luz sobre cuán total necesita ser la transformación de raíz de la sociedad. El texto comenzó como una ponencia leída en la International Conference on “Ideology, Bureaucracy and Human Survival” (Conferencia Internacional sobre Ideología, Burocracia y Supervivencia Humana) en septiembre de 1983, durante el centenario de la muerte de Marx, en la New School for Social Research, New York. Una versión ligeramente editada fue publicada en *Praxis International*, una revista filosófica disidente internacional-yugoslava en enero de 1984 (Vol. 3, No. 4). Ésta fue reimpresa como folleto de *News & Letters* en abril de 1984 (RDC, pp. 8066-8087). Este capítulo esta basado en el texto tal como fue editado por Dunayevskaya para *Women's Liberation and the Dialectics of Revolution*.

#### I

La burocracia, como punto central de la conferencia internacional de este año, adquiere un significado especial porque tiene lugar en el año del centenario de Marx, cuando por primera vez tenemos una transcripción de los últimos escritos de Marx: *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (transcritos y editados por, y con una introducción de Lawrence Krader, y publicados por Van Gorcum en 1972). Esto nos permite observar el marxismo de Marx *como totalidad* y ver por nosotros mismos el gran abismo que separa el concepto de Marx de esa fundamental relación hombre/mujer (ya sea cuando Marx rompió por primera vez con la sociedad burguesa, ya en sus últimos escritos) de la visión de Engels de lo que él llamó la “derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo”, tal como la expresó en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* como si fuera la visión de Marx, no sólo sobre la “cuestión de la mujer” sino sobre el “comunismo primitivo”.

Hasta hoy, el dominio de esa errónea y arbitraria visión de que Marx y Engels son uno solo<sup>1</sup> (consistentemente perpetuada por los así llamados Estados socialistas) no se ha limitado de ninguna manera a los “engelsianismos” sobre la liberación de las mujeres. El propósito de los teóricos rusos, pareciera, ha sido ponerles anteojeras tanto a los académicos no marxistas como a los marxistas en lo que respecta a la última década en la vida de Marx, cuando experimentó nuevos momentos en su percepción teórica mientras estudiaba los nuevos datos empíricos de las sociedades precapitalistas en las obras de Lewis Henry Morgan, Maxim Kolavevsky, John Budd Phear, Henry Sumner Maine y John Lubbock. En los extractos y comentarios de Marx sobre estas obras, así como en su correspondencia durante este periodo, era claro que Marx estaba desarrollando nuevos caminos hacia la revolución, y no (como a algunas investigaciones sociológicas actuales<sup>2</sup> les gustaría hacernos creer) deshaciendo el propio trabajo de toda su vida de análisis sobre el desarrollo del capitalismo en Europa Occidental, mucho menos anulando su descubrimiento de todo un nuevo continente de pensamiento y revolución que él llamó un “nuevo humanismo”. Más bien, Marx estaba redondeando 40 años de su pensamiento sobre el desarrollo humano y sus luchas por la libertad, al cual él llamó “el *proceso histórico*” [*El capital* I, n. 453], la “revolución en permanencia”.<sup>3</sup>

Lo que era nuevo en la visión prometeica de Marx en su última década era la diversidad de formas siempre cambiantes como las que hombres y mujeres habían forjado su historia en las sociedades precapitalistas: la pluridimensionalidad del desarrollo humano en escala global. Marx tuvo una epifanía en su última década mientras analizaba los nuevos estudios antropológicos empíricos y veía elementos positivos —ya fuera el rol de las mujeres iroquesas, ya la comuna agrícola y su resistencia a la conquista capitalista— que tenían cierta afinidad con lo que él había expresado cuan-

<sup>1</sup> En una carta a Engels de 1856, Marx comenta sobre la actitud de un periodista que había escrito sobre ellos: “Lo que es muy extraño es que se refiere a nosotros dos en singular, ‘Marx y Engels dice’, etcétera”.

<sup>2</sup> Véase Mikhail Vitkin, *Vostok v Filosofico-Historicheskoi Kontseptsii K. Marksa y F. Engelsa* (Moscow, 1972). Aquellos que no lean ruso pueden obtener la esencia de su visión en varios artículos que han aparecido en inglés, entre los cuales se encuentran: “The Problem of the Universality of Social Relations in Classical Marxism”, in *Studies in Soviet Thought* 20 (1979); “The Asiatic Mode of Production”, in *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 8, No. 1, 1981, y “Marx between West and East”, in *Studies in Soviet Thought* 23 (1982).

<sup>3</sup> La “revolución en permanencia” de Marx no debe ser confundida con la teoría de Trotsky sobre la revolución permanente, la cual siempre ha minusvalorado al campesinado como algún tipo de fuerza revolucionaria de vanguardia; de hecho, ni siquiera le concede una “conciencia nacional”.

do rompió por primera vez con la sociedad capitalista y llamó a una “revolución humana”.

El resultado fue que en esa década, 1873-1883, Marx, a un solo y mismo tiempo, le hizo nuevos agregados a su más grande obra teórica, *El capital*, y proyectó nada menos que la posibilidad de que una revolución ocurriera primero en un país atrasado como Rusia antes que en uno del Occidente tecnológicamente avanzado. Claramente, ¡no hubo más grande “empirista” que el dialéctico revolucionario Karl Marx! Marx no vivió lo suficiente para desarrollar a plenitud esos caminos hacia la revolución que estaba proyectando, pero podemos ver, en su correspondencia de esa época, la dirección en la que se estaba moviendo. Así, leemos su aguda crítica al populista ruso Mijailovsky, quien intentó atribuirle a Marx la creación de un universal a partir de su “tendencia histórica de la acumulación capitalista”.<sup>4</sup> Marx insistía en que era una investigación histórica particular del desarrollo del capitalismo en Europa Occidental, y que si Rusia continuaba por ese camino “perderá la mejor oportunidad que le haya ofrecido jamás la historia a una nación, y sufrirá todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista”.<sup>5</sup>

La carta no fue enviada, pero uno de los cuatro borradores que Marx había escrito sobre el mismo tema a Vera Zasúlich, quien le había escrito en nombre del grupo de Plejánov, el cual se estaba moviendo hacia el marxismo, sí fue enviado. Y la más importante de sus declaraciones escritas sobre este tema es el prefacio a la edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*.

Lo que los marxistas post-Marx han hecho de todo esto puede ser desafiado por nuestra época, no porque seamos “más listos” sino porque ahora tenemos el marxismo de Marx como totalidad, así como por la madurez de nuestra época, cuando ha surgido todo un nuevo Tercer Mundo y la liberación de las mujeres ha pasado de una idea cuyo tiempo ha llegado a ser un movimiento. El cuestionamiento a los marxistas post-Marx para hacer el trabajo duro necesario para desarrollar los nuevos momentos de Marx en esa última década no es una “exigencia” menor de explicar el porqué del imperdonable retraso de 50 años en publicar lo que había sido descubierto por Ryazanov en 1923. El desafío tampoco se limita a lo que los marxistas post-Marx no hicieron en torno a los *Apuntes etnológicos*. El punto es que incluso cuando obras sin publicar de Marx —como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*— vieron de hecho la luz poco después de haber sido recuperadas por

<sup>4</sup> [Éste es el título del capítulo 32 del volumen I de *El capital* (N. del T.) (capítulo 24 en la edición en español que estamos utilizando) (N. del T.)].

<sup>5</sup> La carta de Marx de noviembre de 1877 al editor del periódico ruso que había impreso la crítica de Mijailovsky está incluida en Marx-Engels, *Selected Correspondence*, Moscow, 1955 [*Al director de Otiechéstvennie Zapiski*].

Riazanov de las bóvedas de la Segunda Internacional, debido al impulso de la Revolución rusa, e incluso cuando sí dieron origen a prolongados debates internacionales, ciertas limitaciones del periodo histórico en que aparecieron dichos comentarios sobre las obras hacen resaltar la mayor madurez de nuestra época.

Tómese el análisis de Herbert Marcuse sobre los ensayos [*Manuscritos económico-filosóficos...*].<sup>6</sup> Fue ciertamente uno de los primeros, así como un análisis muy profundo “en general”, pero Marcuse se las arregló para saltarse esa página crucial sobre la relación hombre/mujer. Por el contrario, Simone de Beauvoir, quien está lejos de la erudición marxista de Marcuse y que no es marxista sino existencialista, puso de relieve precisamente esa relación hombre/mujer de Marx en *El segundo sexo*: “La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la *relación del hombre con la mujer*”, cita De Beauvoir en la mismísima última página y enfatiza su importancia diciendo: “Imposible sería expresarlo mejor”.

Desafortunadamente, lo que le sigue a esa frase y completa el párrafo final va en contra del sentido de Marx: “Al hombre corresponde hacer triunfar el reino de la libertad en el seno del mundo establecido; para alcanzar esa suprema victoria es necesario, entre otras cosas, que, por encima de sus diferencias naturales, hombres y mujeres afirmen sin equívocos su fraternidad”.<sup>7</sup> Es decir, que a pesar de los grandes elogios que De Beauvoir le dispensa a Marx, la conclusión que ella saca del ensayo de Marx, así como de toda su información de más de 800 páginas, falla en captar la razón por la que Marx puso de relieve la relación hombre/mujer como parte integral de la alienación, no sólo en el capitalismo sino también en lo que él llamaba “comunismo grosero”. Su “nuevo humanismo” ponía el énfasis en que “hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la ‘sociedad’ una abstracción frente al individuo. El individuo es *el ser social*” [*Manuscritos económico-filosóficos...*]. Ésta es la razón por la que Marx concluyó con la frase: “[...] el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana”.

Permítasenos ahora releer la frase citada por De Beauvoir, excepto que ahora quiero usar una traducción más precisa:<sup>8</sup>

<sup>6</sup> El ensayo de 1932 de Marcuse, “The Foundation of Historical Materialism”, fue traducido e incluido en *Studies in Critical Philosophy* (London, New Left Books, 1972).

<sup>7</sup> Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, 417.

<sup>8</sup> [Nota de Dunayevskaya sobre las traducciones al inglés de los *Manuscritos económico-filosóficos...*, de las cuales “hay ahora varias. Las más conocidas son la de Martin Milligan, Erich Fromm, T. Bottomore, y la de Loyd Easton y Kurt Guddat”. Dunayevskaya usa, sin embargo, su propia traducción, “la cual es la primera que fue publicada en inglés como apéndice a *Marxismo y libertad* (New York, Twayne Pub., 1958)” (*N. del T.*)].

En la relación con la *mujer* [...] se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo [...] La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la *relación del hombre con la mujer* [*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*].

La liberación de las mujeres se había desarrollado desde una Idea cuyo tiempo ha llegado hasta ser un Movimiento real antes de que Simone de Beauvoir o Herbert Marcuse pudieran ver la necesidad de aferrarse a la visión prometeica de Marx sobre las relaciones hombre/mujer.

El concepto de Marx de la relación hombre/mujer surgió con el mismísimo nacimiento de un nuevo continente de pensamiento y revolución en el momento en que Marx rompió con la sociedad burguesa. Antes de que esa década de 1840 hubiera acabado, Marx había desplegado una nueva bandera de revolución con el *Manifiesto del Partido Comunista*, donde explicaba cuán total debe ser la transformación de raíz del capitalismo, la abolición de la propiedad privada, la abolición del Estado, de la familia burguesa, de hecho, de toda la “cultura de clase”. Esto fue seguido inmediatamente por el hecho de que Marx se convirtiera en parte de las revoluciones de 1848. Lejos de que se batiera en retirada cuando esas revoluciones fueron derrotadas, Marx saludó la nueva década de 1850 llamando a la “revolución en permanencia”. Una vez más, en esa década, cuando Marx llegara a ver entonces otras sociedades precapitalistas y analizara nuevamente el desarrollo humano, profundizó más aún sus conceptos y sus miras al concretizarlos como “el movimiento absoluto del devenir” [*Grundrisse* I, 448].

Los *Grundrisse* son la mediación, por un lado, hacia la más grande obra teórica de Marx, *El capital*, y hacia sus actividades y escritos sobre la Comuna de París; por el otro, son la mediación hacia sus *Apuntes etnológicos*. Uno puede ver, implícito en estos últimos, un camino hacia la década de 1980. Al menos es lo que yo veo, y es por esta razón que elegí como tema la relación de la filosofía de Marx con la dialéctica de la liberación de las mujeres a lo largo de todos sus 40 años de desarrollo teórico. Mi énfasis en la última década de su vida —que hasta ahora ha sido considerada difícilmente más que como “una muerte lenta”— es porque es precisamente en esa última década que Marx experimentó nuevos momentos al ver las nuevas fuerzas de revolución y de pensamiento en lo que ahora llamamos el Tercer Mundo y el movimiento de liberación de las mujeres. La nueva vuelta *a* y la recreación de la dialéctica de Hegel mientras desarrollaba los *Grundrisse* fue la metodología que determinó todas sus obras.

Lo que nunca cambió fue su concepto y práctica de la crítica a todo lo que existe, definido de la siguiente manera: “[...] *crítica despiadada* de todo

lo existente, despiadada tanto en el sentido de no temer los resultados a los que conduzca como en el de no temerle al conflicto con aquellos que detentan el poder” [*Carta a Arnold Ruge*]. Ésta es exactamente la razón por la que Marx nunca separó la crítica de la revolución, y por la que [proyectó] una transformación tan de raíz de todo lo que existe, sin dejar en pie a ninguna burocracia productiva o educativa, que le contrapuso a lo antiguo su concepto de “revolución en permanencia”.

¡Y cuán actual es su ataque temprano a la burocracia educativa!:

La burocracia se tiene a sí misma por el último fin del Estado [...] Los fines del Estado se convierten en fines de oficina o los fines de oficina en fines del Estado. La burocracia es un círculo del que nadie puede escapar. Su jerarquía es una jerarquía del saber. La cúspide confía a los círculos inferiores el conocimiento de lo singular, mientras que los círculos inferiores confían a la cúspide el conocimiento de lo general; y así se engañan mutuamente [*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, 76].

Esta aguda crítica a la burocracia educativa en el capitalismo, así como el poner de relieve la alienada relación hombre/mujer, no eran sino el comienzo de la crítica de Marx a lo que es una sociedad capitalista explotadora, sexista y racista. Sigue siendo muy relevante para nuestra era nuclear, ya sea que nuestra preocupación sea el Tercer Mundo o la mismísima supervivencia de la civilización tal como la hemos conocido.

Concentrarse en la última década de Marx hace necesario para mí abreviar muchísimo las dos décadas que siguieron a la de 1840. Esta abreviación no será, sin embargo, a costa de no discutir una de las más grandes obras de Marx, los *Grundrisse*, ya que la consideraré junto con los *Apuntes etnológicos* de su última década. Aquí, menciono los *Grundrisse* sólo para poner de relieve que fue cuando Marx estaba trabajando en ellos en 1857 cuando concluyó que había más de tres periodos de desarrollo humano: esclavitud, feudalismo y capitalismo. Marx vio toda una nueva era de desarrollo humano que llamó entonces “modo de producción asiático”. “Asiático” no significaba sólo “oriental”. Marx estaba hablando de una forma comunal primitiva de desarrollo tanto en Occidente como en Oriente, ya fuera entre los celtas o en Rusia. El que antropólogos de nuestra era desechen la sensibilidad de Marx hacia el “modo de producción asiático” en la década de 1850, comenzando con la Revolución Taiping, y el que actúen como si Marx fuera totalmente eurocéntrico por entonces, está al mismo nivel de su ignorancia sobre el concepto de Marx de la relación hombre/mujer en 1844.

## II

De hecho, lo que en verdad quiero poner de relieve de la década de 1850 son dos sucesos, ambos relacionados precisamente con las mujeres. El primero fue la huelga de 1853-1854 en Preston, Inglaterra, donde no menos de 15 mil trabajadores estaban en huelga contra las despóticas condiciones de trabajo, sobre las cuales Marx escribió con gran detalle para el *New York Daily Tribune*, poniéndoles especial atención a las condiciones de las mujeres trabajadoras. El segundo fue el apoyo que le dio Marx a Lady Bulwer-Lytton, autora de la novela *Cheveley, or the Man of Honour*, quien en 1858 se había atrevido no sólo a diferir de la visión de su conservador y aristócrata-político esposo, sino a querer hacer pública su propia perspectiva. Debido a que ella se había atrevido a abandonar la campaña electoral [de su esposo] y a intentar rentar una sala de conferencias para presentar su visión, ¡su esposo y su hijo la enviaron a un manicomio! En su artículo “El encarcelamiento de Lady Bulwer-Lytton”, Marx la defendía y atacaba no sólo a la prensa *tory* (conservadora) por su sexismo, sino también “a la prensa radical, que más o menos se inspira en la escuela de Manchester”.<sup>9</sup>

En cuanto a los artículos sobre la huelga en Preston, Marx entró en detalle tanto sobre la explotación especial a la que las mujeres estaban sujetas, como sobre el hecho de que incluso esas monstruosas condiciones no limitaban a las mujeres a luchar sólo contra esas explotadoras condiciones de trabajo, sino que desafiaban al sistema educativo. Las actividades de Marx con los artistas, así como sus investigaciones —no sólo para sus libros sino para escritos de agitación en favor de los trabajadores—, nunca fueron redactadas como si sólo los trabajadores hombres estuvieran implicados. Todo lo contrario. Y al escribir: “Los trabajadores fabriles parecían resueltos a quitarles de las manos el movimiento educativo a los parásitos de Manchester”, Marx se lanzó contra el trabajo infantil y contra los extremos a que recurrían los capitalistas. Cita el caso de “una pequeña niña de nueve años de edad [que] cayó dormida al piso, exhausta, durante las 60 horas [de trabajo]; *la despertaron y lloró, ¡¡pero fue obligada a volver al trabajo!!* (cursivas de Marx).<sup>10</sup>

Marx nunca separó sus labores teóricas de sus actividades mismas, y son las actividades de los trabajadores en particular las que siguió muy cuidado-

<sup>9</sup> Véase el artículo de Marx del 4 de agosto de 1858 en el *New York Daily Tribune*, “Imprisonment of Lady Bulwer-Lytton”, en Saul K. Padover (ed.), *The Karl Marx Library Vol. VI, On Education, Women, and Children* (New York, McGraw-Hill Book Co., 1975), pp. 76-80 [“El encarcelamiento de Lady Bulwer-Lytton”, 108].

<sup>10</sup> Este artículo está incluido en *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, Vol. 12, pp. 460-463.



samente tanto en los “libros azules” de los inspectores fabriles como en lo que estaba sucediendo en realidad que sí fue reportado por la prensa. En abril de 1856, Marx resumió toda la cuestión del capitalismo y su tecnología en su discurso en la fiesta de aniversario del periódico de los cartistas: “Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen a la vida humana al nivel de una fuerza material bruta” [*Discurso pronunciado en la fiesta de aniversario del People’s Paper*].

La batalla de ideas en la que Marx estaba inmerso era tan inseparable tanto de las luchas de clase como de todas las luchas por la libertad (lo que Marx llamaba “el *proceso histórico*” [*El capital* I, n. 453]), que él saludó el ataque de John Brown a Harpers Ferry en 1860 como la señal del inicio no sólo del fin de la esclavitud, sino de toda una nueva época mundial. Es imposible en esta era negar los hechos. La guerra civil en Estados Unidos estalló, efectivamente, el siguiente año; la intensificación de la lucha de clases en Gran Bretaña, la cual dio pie a la solidaridad internacional de los trabajadores, afectó el resultado de la guerra civil en Estados Unidos de una forma revolucionaria; la sublevación de 1863 en Polonia contra la Rusia zarista, seguida por las intensas luchas de clases en Francia, con sus líderes laborales acudiendo a Londres, culminaron de hecho en la fundación de la Primera Internacional, con Marx como su líder intelectual.

Lo que los ideólogos sí niegan, e incluso algunos marxistas post-Marx cuestionan, es que estos sucesos objetivos (y las acciones de Marx relacionadas con ellos) hayan conducido a Marx a romper con el mismísimo concepto de teoría. ¿Cómo dar cuenta de otra manera de la reestructuración total de los *Grundrisse* en la forma de *El capital*? Después de todo, los *Grundrisse* (y la correspondencia en torno a ellos) revelan que Marx estaba tan feliz por su reencuentro con la dialéctica de Hegel que le atribuyó a ésta el haberlo ayudado a desarrollar el “método de presentación” de todas esas masivas investigaciones económicas. No obstante, a pesar de lo magnífico que fue el cambio cuando Marx decidió preparar parte de los *Grundrisse* para su publicación en 1859 como *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx comenzó ésta no con el dinero o el valor, sino que escribió todo un nuevo primer capítulo sobre la mercancía. Ésta fue de hecho una gran innovación, la cual se mantendría como nuevo comienzo para todos los borradores y para la versión finalmente editada de *El capital*. No obstante, esto no fue todo lo que determinó el contenido y estructura de *El capital*. Lo que sí determinó la totalidad de la reestructuración fue la decisión de Marx de hacer a un lado tanto los *Grundrisse* como la *Crítica* y comenzar “*ab ovo*” [desde cero].

Su re-creación de la dialéctica hegeliana *en el marco histórico de la turbulenta década de 1860 es lo que condujo a su ruptura con el mismísimo*



*concepto de teoría*. Esto se vuelve claro no simplemente a partir de su “confesión” de 1877, sino de lo que efectivamente *es El capital*. Pero aquí está su “confesión”, tal como la puso en una carta a Sigmund Schott del 3 de noviembre de 1877:

Confidencialmente hablando, comencé de hecho *El capital* justo en el orden inverso (empezando por la tercera parte, la histórica) en que es presentado al público, excepto porque el primer volumen, el iniciado al final, fue inmediatamente preparado para publicación, mientras que los otros dos permanecieron en ese estado primitivo característico de toda investigación al inicio.

La batalla de ideas de Marx con los teóricos burgueses se había expandido tanto hacia el inicio de la década de 1860 que el manuscrito ascendía casi a mil páginas. Esta “historia de la teoría” comprendía tres libros y la conocemos como *Teorías sobre la plusvalía (El capital, tomo IV)*. Pero lo que es más histórico y crucial acerca de estas magníficas y profundas investigaciones es que Marx las relegó al mismísimo final de sus tres volúmenes de *El capital*. En lugar de continuar con su crítica a la economía política clásica “por sí sola”, lo que Marx hizo fue dirigirse hacia lo que los trabajadores estaban haciendo y pensando en el punto de la producción.

La primera gran innovación hecha por Marx cuando estaba preparando el primer volumen para el impresor fue la adición de la sección “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto” en el mismísimo primer capítulo sobre “La mercancía”. Hasta hoy, nadie —ya sea marxista o no marxista— cuestiona la *actualidad*, así como la unidad originalmente marxista entre teoría y práctica, que caracteriza la visión materialista histórica de Marx sobre el desarrollo humano a través de las edades y los diferentes tipos de sociedad. ¿Cómo pueden entonces esos críticos aferrarse todavía a la afirmación de que Marx era totalmente “eurocéntrico”? ¿Que esto era, de hecho, el así llamado “marxismo clásico”? ¿Que Marx, “el economista”, falló en captar “el modo de producción asiático” como algo totalmente diferente a lo que él supuestamente había convertido en un universal: el desarrollo económico de Europa Occidental? ¿No sería más correcto (incluso cuando estos críticos no sabían aún de los *Grundrisse*, mucho menos de los *Apuntes etnológicos*) prestarle seria atención a la breve visión de Marx sobre las sociedades precapitalistas justo en ese primer capítulo de *El capital*? Marx no solamente especificó la existencia de formas comunales primitivas “entre los romanos, germanos, celtas”, sino que afirmó que un “estudio más concienzudo de las formas de propiedad común asiáticas [...] demostraría cómo de las formas diversas de la propiedad común natural resultan diferentes formas de diso-

lución de ésta” [*El capital* I, 95 (n. 30)]. Claramente, eso es exactamente lo que el propio Marx había emprendido; y aun así, pocos estudian seriamente sus *Apuntes etnológicos*.

Un gran economista, Joseph Schumpeter, quien estaba muy impresionado por la profundidad de la crítica de Marx a la economía política clásica y quien no evitaba reconocer que los economistas le deben mucho al análisis de Marx sobre las leyes del desarrollo económico capitalista, era no obstante tan antagónico a la filosofía que sostenía que era imposible tener una discusión genuinamente económica con Marx porque, en tanto filósofo, siempre estaba convirtiendo “la narración histórica” en “*histoire raisonnée* [*historia razonada*]”.<sup>11</sup> Ésa es la dialéctica surgida de que Marx viera, no meramente las estadísticas que había acumulado, sino a hombres y mujeres vivos forjando la historia. En ningún punto es esto más cierto que en lo que se refiere a la así llamada “cuestión de la mujer”. Habiéndose alejado de más discusiones con los teóricos para seguir en cambio los sucesos en el punto de la producción y sus consecuencias políticas en el escenario histórico, Marx apareció con una segunda gran innovación en *El capital*: su capítulo sobre “La jornada laboral”.

Ese capítulo nunca había aparecido antes en las obras teóricas de Marx, ya fuera en los *Grundrisse*, la *Crítica de la economía política* o *Historia de la teoría*. A pesar de que, en cuanto activista revolucionario, Marx había estado siempre inmerso en la lucha por la reducción de la jornada laboral, fue sólo entonces cuando su análisis la abarcó con tal detalle (76 páginas, para ser exactos) que Marx les dedicó ese tanto espacio a las mujeres en el proceso de producción y llegó a conclusiones novísimas sobre las nuevas formas de sublevación. Mientras los teóricos burgueses afirmaban que Marx, al detallar las onerosas condiciones laborales (y especialmente la forma humillante del trabajo femenino), no estaba haciendo teoría sino escribiendo una “historia conmovedora”; Marx, al ahondar en esos “libros azules” de los inspectores fabriles desechados por los ideólogos, hizo más que poner de relieve la actitud inhumana hacia las mujeres cuando escribió: “Para sirgar, etc., en los canales, en Inglaterra todavía hoy a veces se emplean *mujeres* en vez de caballos [...]” [*El capital* I, 480], Marx ahora concluía que la simple pregunta del trabajador, “¿cuándo empieza mi día y cuándo acaba?”, era una filosofía de la libertad más grande que la declaración burguesa de los Derechos del Hombre, a la cual Marx ahora denominaba el “pomposo catálogo de los ‘derechos humanos inalienables’” [*El capital* I, 365].

<sup>11</sup> Joseph Schumpeter, *A History of Economic Analysis* (Oxford, Oxford University Press, 1954) [*Capitalismo, socialismo y democracia*, 74].

Incluso si uno se opusiera a la descripción de Marx sobre la “voracidad canibalesca” [*El capital* I, 292] de los capitalistas por cada vez mayores cantidades de trabajo impago y observara sólo la máquina y la descripción de Marx de ese instrumento como un “monstruo mecánico” con su “poder demoníaco”, organizado en todo un sistema cuyo movimiento, decía Marx, lo recibe “de un *autómata central*, por medio de la maquinaria de transmisión [...]” [*El capital* I, 464]; incluso en ese caso, decíamos, ¿no sorprendería su actualidad a nuestra era robótica? Ciertamente sorprendió a los mineros en huelga general contra la primera aparición de la automatización en 1950. Pensaron que esa descripción había sido escrita, no por un hombre de mediados del siglo XIX, sino por alguien que debía haber estado justo ahí en las minas con ellos y el “minero continuo”, al cual llamaban “asesino de hombres”.

Marx no separó la “economía” de *El capital* de sus consecuencias sociales y políticas, y es así que vio uno y sólo “un elemento positivo”:<sup>12</sup> permitir a las mujeres salir “de la esfera doméstica”. No obstante, se posicionó de inmediato contra el trabajo fabril “en su forma espontáneamente brutal, capitalista”, la cual no es nada más que “una fuente pestífera de descomposición y esclavitud”. Pero el trabajo colectivo de hombres y mujeres, bajo distintas condiciones históricas, “crea el nuevo fundamento económico en que descansa una forma superior de la familia y de la relación entre ambos sexos”.

Marx continúa: “Es tan absurdo, por supuesto, tener por absoluta la forma cristiano-germánica de la familia como lo sería considerar como tal la forma que imperaba entre los antiguos romanos, o la de los antiguos griegos, o la oriental [...]”. Marx termina apuntando al hecho de que otras condiciones históricas en donde ambos sexos trabajen colectivamente podrían “trastocarse [...] en fuente de desarrollo humano”.

Esto, por supuesto, no es a lo que apunta el capitalismo y, por tanto, Marx intensifica su ataque cuando arremete también contra toda la estructura burocrática, no sólo en el Estado sino en la fábrica. Allí, el plan despótico del capital tiene toda una forma propia: la *estructura jerárquica de control sobre el trabajo social*, la cual es detallada más aún por Marx como una estructura que requiere de todo un ejército de capataces, administradores y superintendentes. Este despotismo planeado, señala Marx, surge de la relación *antagónica* entre el trabajo y el capital con su burocracia, la cual compara Marx con las fuerzas armadas, ya que exige una “disciplina cuartelaria” [*El capital* I, 517] en el punto de la producción. Ésta es la razón por la que Marx

<sup>12</sup> Todas las citas de *El capital* en este párrafo y en el siguiente se encuentran en [*El capital* I, 596].

llama “perversa” a toda la relación del sujeto con el objeto, de las máquinas con los trabajadores vivos. Marx ha concretizado así lo que el joven Marx había advertido que sería el resultado de la división entre trabajo mental y manual: “Dar *una* base a la vida y otra a la *ciencia* es, pues, de antemano, una mentira” [*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*].

Marx, el filósofo-activista de la revolución, estaba completando el volumen I de *El capital* en el mismo periodo en que estaba más activo en la Primera Internacional:

1. Es esa organización la que registra, el 19 de julio de 1867, que Marx le propuso al consejo general que en su próximo congreso se llevara a cabo una discusión sobre las formas prácticas en que podría “cumplir su función de ser un centro común de acción para las clases trabajadoras, masculinas y femeninas, en su lucha direccionada hacia su emancipación completa del dominio del capital” [MECW 20, p. 203].

2. El 12 de diciembre de 1868, Marx le escribió a Luwdig Kugelmann:

[...] el último congreso del American Labor Union marca un enorme progreso, sobre todo porque se ha tratado a los trabajadores con una igualdad absoluta [...] Todo el que sepa algo de historia sabe que las grandes transformaciones sociales son imposibles sin el fermento femenino [*Cartas a Kugelmann*, 121-122].

3. Marx nuevamente llamó la atención del doctor Kugelmann sobre el hecho de que, por supuesto, la Primera Internacional no estaba sólo practicando la igualdad en lo que tenía que ver con las mujeres, sino que justamente había elegido a madame Harriet Law al consejo general.

La sensibilidad de Marx hacia las mujeres como fuerza revolucionaria y como razón siguió siendo válida en sus relaciones individuales y en sus relaciones organizativas, así como en un nivel internacional. Tuvo que llegarse hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial antes de que las acciones revolucionarias de las mujeres en el movimiento de resistencia finalmente inspiraran a una mujer marxista a llevar a cabo una investigación sobre las mujeres en la Comuna de París. La obra de Edith Thomas, *Women Incendiaries*, es la primera en darnos una visión completa de las mujeres en la más grande revolución en tiempos de Marx: la Comuna de París. Es allí donde conocemos el rol de Marx, ya que fue él quien le aconsejó a Elizabeth Dmitrieva ir a París antes del estallido de la guerra civil, y fue ella quien organizó la famosa *Union des Femmes pour la Défence de Paris et les Soins aux Blessés*, la sección independiente de mujeres de la Primera Internacional. Más aún, la relación entre Marx y Dmitrieva se había desarrollado desde antes, cuando

ella le envió a Marx material sobre la agricultura rusa, la cual era también su interés.

### III

“Las fallas del materialismo abstracto de las ciencias naturales, un materialismo que hace caso omiso del *proceso histórico*”, escribió Marx en *El capital* [I, n. 453], “se ponen de manifiesto en las representaciones abstractas e ideológicas de sus corifeos tan pronto como se aventuran fuera de los límites de su especialidad”. Como podemos ver a partir de esto, el que Marx se dirigiera, en su última década, al estudio de la antropología empírica, no fue hecho con ninguna ilusión de que encontraría allí a otros materialistas históricos que estarían analizando dialécticamente los nuevos hallazgos sobre las sociedades precapitalistas, una cuestión que se había propuesto a sí mismo cuando estaba trabajando en los *Grundrisse* y se preguntó qué había precedido al capitalismo, y concluyó a partir de sus investigaciones que el desarrollo humano era un “movimiento absoluto del devenir” [*Grundrisse* I, 447-448]. La siempre continua confrontación de Marx con “el *proceso histórico*” [*El capital* I, n. 453] así como su visión prometeica, pusieron al descubierto no sólo cuán diferentes eran sus perspectivas de las de los teóricos burgueses, sino cómo sus visiones sobre antropología diferían de las de su más cercano colaborador, Frederick Engels.

En retrospectiva, no es difícil ver que Engels no siguió rigurosamente lo que Marx le había pedido hacer: asegurarse de que todas las ediciones consecutivas del volumen I de *El capital* se apegaran a la edición francesa. Ya sea que Engels fuera responsable o no en alguna forma por su énfasis excesivo en los aspectos materialistas, el punto es que no fue sólo el populista Mijailovsky el que trató de atribuirle a Marx el hacer de la “tendencia histórica de la acumulación capitalista” algo universal para todo el desarrollo humano. Como mostramos, Marx había escrito una muy aguda crítica al artículo de Mijailovsky. Los marxistas post-Marx, sin embargo, continuaron expresando visiones similares a las de Mijailovsky y se basaron en las ediciones de Engels del volumen I de *El capital*.

Lo que principalmente nos inquieta aquí es la actitud superficial (si no es que abiertamente chauvinista) de los marxistas post-Marx hacia la última década de la vida de Marx. Especialmente aterradora es la actitud de David Ryazanov, quien fue el primero en descubrir los *Apuntes etnológicos* y, sin leerlos, declaró que eran una “inexcusable pedantería”. Lo que fue, sin embargo, más dañino para las futuras generaciones de marxistas fue el mismí-

simo primer libro que Engels escribió después de la muerte de Marx, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, presentándolo como “testamento” de Marx. Pero la simple verdad nos cuenta una historia distinta. Es verdad que Marx le había pedido a Engels que se asegurara de leer *La sociedad primitiva* [de Lewis Henry Morgan], libro que había salido justo de la imprenta y que le interesó grandemente. Tenemos la respuesta de Engels, sin embargo, de que estaba demasiado ocupado con otros asuntos para leerlo, cosa que hizo sólo después de la muerte de Marx, cuando descubrió sus notas sobre éste. No es claro si Engels había para entonces hallado en esos manuscritos sin publicar de Marx, ya sea los *Grundrisse* o buena parte de lo que conocemos hoy como los *Apuntes etnológicos*, salvo por las notas sobre Morgan y tal vez sobre Kovalevsky. Debido a que Engels presentó esto como “testamento” de Marx, todos nos dejamos llevar por esta concepción sobre la liberación de las mujeres como si fuera, de hecho, obra de Engels y Marx. Ahora que finalmente tenemos la transcripción de los *Apuntes etnológicos* —y también los comentarios de Marx sobre Kovalevsky<sup>13</sup> y la correspondencia sobre Georg Maurer,<sup>14</sup> así como los *Grundrisse*— no debería ser difícil separar las opiniones de Marx sobre las mujeres y la dialéctica de las opiniones de Engels.

Es verdad que Engels fue el colaborador más cercano de Marx, a quien éste le había confiado “hacer algo” con el cuantioso material que había acumulado para los volúmenes II y III de *El capital*, pero que no había vivido para editar. Lo que Marx también le había encargado era asegurarse de que la edición francesa del volumen I, que es la única edición definitiva editada por el propio Marx, fuera la única usada para todas las otras ediciones.<sup>15</sup> Lo que es más relevante para nosotros ahora es qué fue exactamente lo que Engels hizo sobre esto, ya que los cambios más importantes hechos allí por Marx se refieren a la acumulación del capital. Éstos se han vuelto cruciales desde la aparición de un Tercer Mundo.

Tan poca atención se le había puesto a esa pequeña palabra, “así llamada”, usada para la parte VIII (“La llamada acumulación originaria”), que Marx evidentemente sintió que, a fin de poner el énfasis tanto sobre la concentración y centralización de capital como en el desarrollo dialéctico de la parte VII (“El proceso de acumulación del capital”), debía subordinar la parte VIII

<sup>13</sup> [Publicados en Lawrence Krader, *The Asiatic Mode of Production: Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx* (Assen, Van Gorcum, 1975) (N. del E.)].

<sup>14</sup> Véanse las cartas de Marx a Engels del 14 y 25 de marzo de 1868 (N. del E.).

<sup>15</sup> Para una discusión crítica sobre esto, véase Kevin Anderson, “The ‘Unknown’ Marx’s *Capital*, Vol. I, The French Edition of 1872-75, 100 Years Later”, in *Review of Radical Political Economics*, Vol. 15, No. 4, 1983.

a esa parte VII,<sup>16</sup> mostrando de esa manera que la así llamada acumulación originaria no se limitaba en absoluto a los comienzos del capital. La clave para entender las consecuencias de la concentración y centralización de capital, así como su extensión hacia lo que ahora llamamos imperialismo, era uno de los párrafos más significativos en esa edición francesa. Desafortunadamente, ése es precisamente el párrafo que Engels omitió cuando preparó la edición inglesa. Es el párrafo que pone el énfasis en la creación de un mercado mundial cuando el capitalismo llega a su etapa tecnológicamente más elevada. Es en ese punto, dice Marx, que el capitalismo “se anexa sucesivamente dilatados territorios en el Nuevo Mundo, en Asia y en Australia”<sup>17</sup> [*El capital* I, n. 788].

Cuando llegamos a *El origen de la familia...* de Engels es necesario tener en mente que no era sólo una diferencia cuantitativa entre lo que Engels citó del “resumen” de Marx —unas cuantas páginas— y los extractos y comentarios que Marx había realmente hecho, los cuales sumaban algo así como 98 páginas [...].

Lo que era muchísimo más importante al investigar el desarrollo histórico y ver otras relaciones humanas era que permitía ver nuevos caminos hacia la revolución y la multidimensionalidad del desarrollo humano. Por ejemplo, tan temprano como en los *Grundrisse* (pero para ese entonces Engels no conocía los *Grundrisse*), Marx llamó la atención sobre la “dignidad” de las “corporaciones de oficio”, comentando: “Aquí el trabajo mismo es aún mitad artesanía, mitad fin en sí mismo, etc. Maestría” [*Grundrisse* I, 458-459].

Lo que fue crucial para Marx al ver la gran libertad de las mujeres iroquesas fue mostrar cuán grande era la libertad que tenían las mujeres antes de que la civilización estadounidense destruyera a los nativos. De hecho, en primer lugar, era verdad en todo el mundo que las naciones “civilizadas” les quitaron la libertad a las mujeres, tal como lo fue cuando el imperialismo británico privó a las mujeres irlandesas de muchas de sus libertades cuando conquistó Irlanda. El odio de Marx hacia el capitalismo se hizo más intenso cuando estudió las sociedades precapitalistas [...].

En segundo lugar, y esto es inseparable de lo primero, estaba la resistencia de las mujeres, el “fermento femenino” [*Cartas a Kugelmann*, 121-122] que Marx veía en cada revolución. Así, Marx criticó a Morgan por algunas de

<sup>16</sup> [De hecho, las que se convirtieron en las partes VII y VIII fueron unidas en la primera edición de *El capital* y separadas en la edición francesa de 1872-1875 y en la alemana de 1873 (*N. del E.*)].

<sup>17</sup> Para el párrafo completo dejado fuera por Engels, véase *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* [*Trilogía*, 957].



sus afirmaciones sobre Grecia antigua y el estatus devaluado de las mujeres. Marx sostenía que las diosas griegas en el Olimpo no eran sólo estatuas, sino que expresaban mitos de glorias pasadas que, de hecho, podían haber reflejado una etapa previa y/o expresado el deseo de un futuro muy diferente [...].

Si se me permite desviarme por un momento, me gustaría citar el hecho de que en mi ciclo nacional de conferencias de este año sobre el centenario de Marx, hallé el más grande interés en ese tema cuando hablé ante la Conferencia de Mujeres del Tercer Mundo llevada a cabo en Urbana, Illinois, del 9 al 13 de abril. Estaba especialmente impresionada por el hecho de que parecía no haber separación en sus cabezas entre la cuestión del Tercer Mundo y la cuestión de la liberación de las mujeres. Igual de impresionante fue también la audiencia en mi conferencia en Salt Lake City, donde descubrí que una mujer antropóloga, Patricia Albers, había justo coeditado con Beatrice Medicine, *The Hidden Half: Studies of Plains Indian Women* (Washington, University Press of America, 1983). En su ensayo introductorio, Albers señala que la visión de las mujeres nativoamericanas de las llanuras como “propiedad, esclavizadas como bestias de carga”, visión en la que la creatividad y la lucha de estas mujeres es ignorada, “nos dice más acerca de las actitudes de los euro-estadounidenses que estudiaron a las mujeres nativas de las llanuras que de las condiciones reales en que vivían estas personas”.

Una de las diferencias más importantes entre Marx y Engels es que Marx no trazó un abismo infranqueable entre lo primitivo y lo civilizado como Engels lo hizo. El punto esencial, para Marx, era “el ambiente histórico en que se halla” [*Proyecto de respuesta a la carta de V.I. Zasúlich*]. En vez de ver el desarrollo humano unilinealmente, Marx señalaba la variedad de caminos que habían llevado de la comuna primitiva a un mundo distinto; nunca, sin embargo, sin una revolución. Así, cuando en su último año, su viaje a Argel lo llevó a emocionarse tanto con los árabes que Marx alabó no sólo su resistencia a la autoridad sino incluso su “vestimenta elegante y agraciada”, concluyó así su descripción de la experiencia: “No obstante, se irán al diablo sin un movimiento revolucionario” [MECW 46, pp. 231, 242]. Tal como Paul Lafargue reportó al final del viaje de Marx: “Marx ha vuelto con su cabeza llena de África y de los árabes”.<sup>18</sup>

Los nuevos momentos que Marx experimentó mientras intensificaba sus investigaciones sobre la sociedad precapitalista, las mujeres, la comuna pri-

<sup>18</sup> Estas cartas están incluidas en Saul K. Padover, *Karl Marx: An Intimate Biography* (New York, McGraw-Hill, 1978), p. 372. [La carta de Lafargue a Engels del 16 de junio de 1882 puede ser hallada en Frederick Engels, Paul Lafargue, and Laura Lafargue, in *Correspondence*, Vol. I (Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1959), p. 83 (N. del E.).]



mitiva y el campesinado, iluminan las obras de Marx en cuanto totalidad. Así, no es cuestión de un mero retorno al concepto de mujeres que expresó por primera vez en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, ni tampoco, como algunos antropólogos lo ven, simplemente de un desplazamiento desde la antropología filosófica a la antropología empírica. Más bien, en cuanto revolucionario, la hostilidad de Marx al colonialismo capitalista se estaba intensificando a tal grado que su énfasis estaba en cuán profunda debe ser su transformación de raíz. Sus últimas investigaciones le permitieron ver la posibilidad de nuevas relaciones humanas, no como deben surgir de una mera “actualización” de la igualdad de sexos del comunismo primitivo, como entre los iroqueses, sino como Marx sentía que éstas surgirían de un nuevo tipo de revolución.

El economista Schumpeter no fue el único que vio a Marx convirtiendo la narración histórica en razón histórica. El gran antropólogo sir Raymond Firth, quien ciertamente no es marxista, se centra en el hecho de que *El capital* no es tanto una obra económica como “un drama diseñado para involucrar a sus lectores en los eventos descritos”.<sup>19</sup> Coincidió sinceramente con el profesor Stanley Diamond en el primer número de *Dialectical Anthropology* en 1975:

La tradición marxista puede ser tomada como una antropología que fue abordada debido al ascenso de la ciencia social académica, y que incluye a los marxistas académicos y a la estultificante división del trabajo intelectual implícita en la definición misma de una estructura académica civilizada, ya sea de derecha, de izquierda o de centro.<sup>20</sup>

Marx, por supuesto, no limitaba su crítica a la “estultificante división del trabajo intelectual”, sino a la división entre trabajo mental y manual. Sin embargo, él nunca subestimó la creatividad del arduo trabajo intelectual una vez que el intelectual se hubiera relacionado a sí mismo con el movimiento de los trabajadores. Lo que los marxistas post-Marx han dejado de hacer con su legado y con su casi desatención a sus *Apuntes etnológicos* no es razón para que nosotros no hagamos el duro trabajo requerido para escuchar a Marx pensar.

La originalidad histórica de Marx al asimilar nueva información estaba ciertamente a mundos de distancia de Engels, quien se sintió abrumado por

<sup>19</sup> Véase Raymond Firth, “The Sceptical Anthropologist? Social Anthropology and Marxist Views on Society”, in *Marxist Analyses and Social Anthropology* (London, Malaby Press, 1975).

<sup>20</sup> Stanley Diamond, “The Marxist Tradition as a Dialectical Anthropology”, in *Dialectical Anthropology*, Vol. 1, No. 1, January, 1975, pp. 1-5.

dicha información. Y en cada caso, Marx vio las crisis económicas como “épocas de revolución social”. La Revolución Taiping le produjo un interés por las sociedades precapitalistas. No sólo los *Grundrisse* —el impulso para escribir los cuales ha sido siempre atribuido a la crisis económica inglesa de 1857— tienen esa parte magnífica sobre las sociedades precapitalistas, sino que Marx recordó la Revolución Taiping en *El capital* mismo.

En la década de 1860, no sólo tuvo lugar la guerra civil en Estados Unidos, la cual acabó con la esclavitud y abrió nuevas puertas de desarrollo, sino que todas las luchas reales de mujeres fueron vistas en su punto más alto en la mayor revolución en tiempos de Marx: la Comuna de París. Las nuevas investigaciones de Marx en la década de 1870 y hasta su muerte significaron un retorno a la antropología, no sólo como concepto o como estudios empíricos en y por sí mismos, sino como un movimiento del “devenir absoluto” a través de su filosofía de la “revolución en permanencia”.

Capítulo 28  
Contrastando los análisis de Marx y Engels:  
la relación de la filosofía y la revolución  
con la liberación de las mujeres

Este ensayo contiene un comentario ampliado sobre los *Apuntes etnológicos* de Marx, relacionándolos con la diferencia entre Marx y Engels y con el movimiento contemporáneo de liberación de las mujeres, del cual afirmaba Dunayevskaya que había recibido poca dirección por parte del marxismo engelsiano. Fue originalmente publicado en el número de enero-febrero de 1979 de *News & Letters* como primer borrador de capítulo para *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*. La versión aquí publicada está basada en el texto tal como fue editado por Dunayevskaya para *Women's Liberation and the Dialectics of Revolution*.

**¿POR QUÉ UN SIGLO DE RETRASO  
PARA PUBLICAR A MARX?**

Porque Marx había descubierto un nuevo continente de pensamiento, así como de revolución, y porque tanto el concepto como el hecho han estado siempre rigurosamente vinculados en el marxismo de Marx, su obra tiene una urgencia especial para nuestra época. Más relevante que la inacabable cuestión de privado *versus* colectivo (o propiedad estatal que se llama a sí misma comunismo) es la formulación de Marx de la relación hombre/mujer como la relación fundamental, en el mismísimo momento (1844) en que Marx había puesto los fundamentos filosóficos para lo que llegó a conocerse como materialismo histórico. El nuevo continente de pensamiento que Marx había descubierto emitió pronto su juicio sobre el pasado —“Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de luchas de clases” [*Manifiesto del Partido Comunista*]— y su llamado a un nuevo mundo, a nuevas relaciones humanas, a una sociedad sin clases.

Lo que tiene una imperatividad para hoy es el hecho de que, en el mismísimo final de su vida (1880-1882) —después de la edición francesa de su

mayor obra teórica, *El capital*, la cual fue publicada después de la derrota de la más grande revolución que Marx haya atestiguado, la Comuna de París—, Marx volvió a la crucial relación hombre/mujer, a la vez que, a un solo y mismo tiempo, seleccionaba fragmentos de *La sociedad primitiva*<sup>1</sup> de Lewis H. Morgan y le escribía a Vera Zasúlich sobre la necesaria revolución rusa.

Ha tenido que ocurrir nada menos que una serie de revoluciones para sacar a la luz los escritos sin publicar de Marx.<sup>2</sup> Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* no fueron publicados sino hasta después de la Revolución rusa. Los *Grundrisse* de 1857-1858 no fueron publicados sino hasta después de la Revolución china. Desafortunadamente, las mujeres liberacionistas de la mitad de la década de 1960 hasta la mitad de la década de 1970 no ejercieron ningún impulso revolucionario para sacar las notas de Marx sobre antropología de los archivos, mucho menos para desarrollar dialécticamente, sobre esa base, todo lo nuevo del movimiento en marcha. Todo lo contrario. El movimiento de liberación de las mujeres, el cual *había* ayudado a generar un nuevo interés en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, sólo sirvió para darles nuevos pretextos a los marxistas, tanto “ortodoxos” como así llamados independientes, para que se colaran y trataran de hacer de *esa* obra el fundamento, la dirección que habría de tomar el movimiento.

A pesar de que había existido siempre un partido, y de hecho una Internacional (la Segunda) que habían reclamado su derecho al legado de Marx, la verdad es que tuvo que ocurrir la Revolución rusa de noviembre de 1917 para impulsar incluso a los académicos marxistas a descubrir los ahora famosos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Y una vez que el primer Estado obrero se hubo transformado en su opuesto —una sociedad capitalista de Estado—, los *Manuscritos económico-filosóficos*... continuaron acumulando polvo hasta que la Revolución húngara de 1956 los puso en el escenario histórico.

<sup>1</sup> En 1972, los cuadernos de Marx, titulados *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Assen, Van Gorcum, 1972) fueron finalmente transcritos por Lawrence Krader y minuciosamente completados con notas al pie, así como con una bastante y profunda introducción de 90 páginas. Es necesario enfatizar la palabra “transcritos”. No es una traducción. Los cuadernos fueron escritos por Marx en inglés pero incluyen muchas frases y oraciones enteras en francés, alemán, latín y griego.

<sup>2</sup> ¡No todos han salido a la luz incluso hoy! No faltan académicos que estén felices de agarrarse de tal excusa para no estudiar seriamente aquello que sí está disponible, especialmente *El capital*. Véase la introducción de Ernest Mandel a la edición de Pelican del volumen I de *El capital* de Marx (Middlesex, Penguin Books, 1976; New York, Vintage Books, 1977), p. 29, y nuevamente en la p. 944. Y véase mi crítica a Mandel, “Today’s Epigones Who Try to Truncate Marx’s *Capital*”, in *Marx’s “Capital” and Today’s Global Crisis* (Detroit, News and Letters, 1978) [capítulo 6 de esta compilación (*N. del E.*)].

Para dar pie a un estudio serio de la siguiente obra sin publicar, los *Grundrisse*,<sup>3</sup> en la década de 1950, tuvo que ocurrir nada menos que la Revolución china de 1949. Pasó todavía otra década antes de que incluso el capítulo más discutido de esa obra, “Formas que preceden a la producción capitalista”, fuera publicado en inglés como *Pre-Capitalist Economic Formations*. Sin embargo, debido a que la discusión estaba centrada principalmente sobre el feudalismo, o más bien, en la transición del feudalismo al capitalismo, muchas lagunas se abrieron con respecto a su relación con *El origen de la familia...* de Engels, obra en torno a la cual todos los marxistas, Eric Hobsbawm incluido, exclamaron: “Ésta era una obra que Marx quería escribir y para la cual preparó voluminosos apuntes, en los que se basó Engels”.<sup>4</sup> ¿Fue realmente así?

El año que finalmente vio la publicación de la transcripción hecha por Lawrence Krader de los *Apuntes etnológicos* de Marx, 1972, fue también el año en que Eleanor Burke Leacock escribió una nueva introducción “actualizando” la obra de Engels. Leacock perpetuaba el mito de que *El origen de la familia...* es producto tanto de Marx como de Engels.<sup>5</sup> En 1974, Charnie Guettel, en su folleto *Marxism and Feminism*, hace de la introducción de Leacock una “lectura obligatoria para todo marxista serio”.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> [Los *Grundrisse* no fueron publicados por completo en inglés sino hasta 1973, cuando la Pelican Marx Library los publicó en Londres (London, Penguin Books; New York, Vintage Books)].

<sup>4</sup> Karl Marx y Eric J. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, 49 (n. 2). No hay indicación en ninguna parte de que Hobsbawm hubiera visto estos “voluminosos apuntes”, los cuales se ocupaban de Morgan, Phear, Maine y Lubbock.

<sup>5</sup> Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (New York, International Publishers, 1972, 1975). En su introducción de 66 páginas, Leacock escribe: “El libro fue escrito después de la muerte de Marx, pero surgió tanto de las notas de Marx como de las del propio Engels” (p. 7). Ni la edición de 1972 ni la de 1975 hacen referencia alguna a los *Apuntes etnológicos*; tampoco Leacock muestra conciencia alguna del hecho de que las notas de Marx sobre Morgan habían estado disponibles en Rusia desde 1941.

<sup>6</sup> Charnie Guettel, *Marxism and Feminism* (Toronto, The Women’s Press, 1974): “La introducción de Leacock es el análisis contemporáneo disponible más valioso sobre Engels, así como lectura obligatoria para todo marxista serio” (p. 14 [n. 8]).

En cuanto a *Woman’s Evolution*, de Evelyn Reed (New York, Pathfinder Press, 1975) —el pretencioso “producto de más de 20 años de investigación” que glorifica una “época matriarcal” que “abarca más del 99 por ciento de la existencia humana” [*Evolución de la mujer*, 8]—, su carencia de todo socialismo revolucionario puede verse en su eliminación premeditada de cualquier referencia a Marx. Esto es enfatizado aún más por el hecho de que ninguna de las obras de Marx es enlistada en la bibliografía. Considérese el hecho de que el tema de Evelyn Reed es “la evolución de la mujer”, y que los análisis tanto de Morgan como de Engels tienen de hecho un importante y reconocido papel en su investigación, pero no hay ninguna palabra acerca de los *Apuntes etnológicos* de Karl Marx. Ya sea esto pura ignorancia u omisión deliberada, uno debe cuestionar cuál es su propósito. Un poco de dialéctica, por supuesto, habría hecho bastante por mitigar su queja de que la “riqueza de datos no ha sido

El año 1972 también vio la publicación de un muy importante trabajo independiente sobre la historia de la resistencia de las mujeres desde el siglo XVII hasta el presente, *Women, Resistance and Revolution*, de Sheila Rowbotham, quien igualmente no sólo actúa como si Marx y Engels fueran uno solo, sino que pone de relieve *Marx and Engels on Women's Liberation*, de Hal Draper, de la siguiente manera: “Éste es un resumen muy útil de lo que Marx y Engels escribieron sobre las mujeres”.<sup>7</sup> Si bien Rowbotham es lo suficientemente independiente de Marx como para llamar a Marx y Engels “dos hombres burgueses del siglo XIX”,<sup>8</sup> ella no tiene sino una crítica para el “resumen” de Draper: “Realmente no señala los problemas e insuficiencias de lo que ellos escribieron”.

Hal Draper, autor del artículo que Rowbotham recomienda, estaba por entonces (1970) trabajando en un libro pretenciosamente<sup>9</sup> titulado *Karl Marx's Theory of Revolution (La teoría de la revolución de Marx)*. El libro está apenas ahora (1978) saliendo a la luz y todavía no en su totalidad. Claramente, sin embargo, ocho años atrás Draper estaba tan ansioso por poner en práctica sus perspectivas en el movimiento de liberación de las mujeres, víctima de “compendios menos que eruditos que han visto la luz recientemente”, que escogió ese capítulo para su publicación por separado.<sup>10</sup> Ni entonces ni ahora ha mostrado Draper algún conocimiento de los finalmente disponibles *Apuntes etnológicos* de Karl Marx. Este pretencioso académico que está tan fuertemente arraigado en *El origen de la familia...* de Engels —no sólo en el capítulo sobre “la liberación de las mujeres”, sino a lo largo de toda su obra, proyectada en seis volúmenes— seguramente debía haber sabido algo sobre esos apuntes, y no me estoy refiriendo sólo a 1972, cuando

---

acompañada por una expansión equivalente en la concepción teórica” [*Evolución de la mujer*, 10]. Evelyn Reed explica que su metodología es “evolucionista y materialista” [11]. Todo lo que uno puede decir sobre esto es que ciertamente no es ni revolucionaria ni histórica.

<sup>7</sup> Sheila Rowbotham, *Women's Liberation and Revolution* (Bristol, Falling Wall Press, March 1972, ampliada en 1973), p. 6. Dicha obra es la bibliografía “extensa [y] comentada” a la que Rowbotham se refiere en *Women, Resistance and Revolution*.

<sup>8</sup> *Feminismo y revolución*, 89.

<sup>9</sup> Draper explica que su objetivo era “una presentación completa y definitiva de la teoría política de Marx, sus políticas y su práctica”, pero ya que eso es “inalcanzable”, ya que “política” ha llegado a tener un significado estrecho, y ya que hay una necesidad de ir “más allá de la indispensable ‘gran teoría’” [...] Es irse al otro extremo el que esta obra esté titulada *Karl Marx's Theory of Revolution (La teoría de la revolución de Marx)* en vez de *Karl Marx's Political Theory (La teoría política de Marx)*, título este último que puede ser interpretado de forma demasiado estrecha. Véase Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution* (New York, Monthly Review Press, 1977), pp. 11-12.

<sup>10</sup> Hal Draper, “Marx and Engels on Women's Liberation”, in *International Socialism*, July-August, 1970. Todas las citas en el texto se refieren a esta fuente.

éstos fueron finalmente transcritos en su original en inglés, sino a la primera mención acerca de ellos al inicio de la década de 1920, cuando David Ryazanov los descubrió y los hizo fotografiar.<sup>11</sup> En 1941, el Instituto Marx-Engels publicó una traducción rusa.<sup>12</sup> Y esto es motivo de una anécdota.

Es verdad que Engels sí pensó que estaba ejecutando el “testamento” de Marx al escribir *El origen de la familia...* [...] Pero Engels no era Marx, tal como el propio Engels era el primero en admitirlo, y *El origen de la familia...* era su versión, en la cual las citas selectas de Marx dieron la impresión de que estaba reproduciendo el “Resumen” de este último [...].

Lejos de que eso sea verdad, ahora sabemos que no sólo tiene el “Resumen” —es decir, los propios apuntes de Marx sobre Morgan— 148 páginas de extensión, sino también que ésa no es la totalidad de los Apuntes de Marx sobre antropología. En total suman 254 páginas, e incluso ésa no es la totalidad.<sup>13</sup> Bastará con centrarse primero en un asunto bastante menor —cuán importante es incluso un mero extracto en manos de Marx— viendo la forma en que Marx enfatizó ciertas palabras que no estaban enfatizadas en Morgan. He aquí un extracto sobre las mujeres iroquesas:

*Las mujeres podían exponer sus deseos y opiniones mediante un orador de su propia elección. El consejo era quien resolvía. La unanimidad era ley fundamental de su acción entre los iroqueses. Las cuestiones militares habitualmente <estaban> confiadas a la acción del principio voluntario.*<sup>14</sup>

En segundo lugar, y éste es el punto crítico, los rusos se tomaron libertades cuando en 1941 tradujeron de hecho el texto de Marx sobre Morgan. Engels, naturalmente, no puede ser culpado por esta mala traducción. Tampoco los rusos se pueden excusar argumentando que la inspiración para usar las pa-

<sup>11</sup> Véase “New Data about the Literary Legacy of Marx and Engels (Report of Comrade Ryazanov Made to the Socialist Academy on Nov. 20, 1923)”, en *Bulletin of Socialist Academy*, book 6, October-December, 1923 (Moscow-Petrograd, State Publishing House, 1923).

<sup>12</sup> *Arkhib Marksa y Engelsa*, Vol. 9, Leningrad, Marx-Engels-Lenin Institute, 1941.

<sup>13</sup> Los apuntes de Marx sobre Kovalevsky, que los rusos publicaron en 1958, fueron re-producidos por Lawrence Krader en *The Asiatic Mode of Production* (Assen, Van Gorcum, 1975).

<sup>14</sup> [*Apuntes etnológicos*, 135. La edición en español de los *Apuntes etnológicos* no conserva el énfasis de Marx, por lo que lo tomamos del original en inglés citado por Dunayevskaya. En la edición de *La sociedad primitiva* que estamos usando para esta traducción, este párrafo aparece en la página 174 (*N. del T.*). No sólo no hay énfasis en Morgan, sino que en Marx el rol de las mujeres no está limitado por la palabra “hasta”, ni la palabra “resolvía” por un “pero”, como en Morgan: “Hasta las mujeres tenían derecho a exponer sus deseos y opiniones por medio de un orador de su propia elección. Pero el consejo era quien resolvía”.



labras “privado” y “sagrado” vino de Engels. He aquí cómo transcribió Marx una parte de Morgan:

Cuando *la labranza de los campos* demostró que *la superficie íntegra de la tierra podía ser objeto [sujeto]*<sup>15</sup> *de propiedad individual* y el *cabeza de familia* se hizo el *centro natural de la acumulación*, inaugurada *una nueva marcha de la humanidad hacia la propiedad* y completada su evolución *antes de que finalizara el periodo posterior de la barbarie*, esta situación ejerció un *gran influjo sobre la mente humana*, despertó *nuevos elementos de carácter* [...] [*Apuntes etnológicos*, 109].

He aquí la traducción rusa:

Cuando la labranza de los campos demostró que la superficie íntegra de la tierra podía ser *objeto* de propiedad individual y el *cabeza de familia* se hizo el *centro natural de la acumulación*, la *humanidad* se adentró en el *sagrado camino de la propiedad privada*. Se completó su evolución antes de que finalizara el periodo posterior de la barbarie. La *propiedad privada* ejerció un *gran influjo sobre la mente humana*, despertó *nuevos elementos de carácter* [...] [*Arkhiv Marksya y Engelsa*, Vol. 9, p. 52. El énfasis es mío (RD) para enfatizar lo que no estaba ni en Morgan ni en el extracto de Marx].

He aquí el párrafo original de Morgan:

Cuando la labranza de los campos demostró que la superficie íntegra de la tierra podía ser *sujeto* de propiedad individual, y se vio que el *jefe de la familia* se hacía *centro natural de la acumulación*, quedó inaugurada la *nueva marcha de la humanidad hacia la propiedad*. Ésta completó su evolución antes de que finalizara el periodo posterior de la barbarie. Una ligera reflexión debiera bastar para convencer a cualquiera de la *poderosa influencia* que la *propiedad* comenzaría a ejercer ahora en la *mente humana* y del *gran despertar* de *nuevos elementos de carácter* que debía producir [*Sociedad primitiva*, 538].

Ahora bien, los rusos tienen intereses muy concretos, *de clase* —de *clase* capitalista de Estado— que los inspiran a traducir “la *marcha de la humanidad hacia la propiedad*” como “*propiedad privada*” y a repetir la palabra en dos ocasiones. Pero, ¿por qué debían los marxistas independientes que no son comunistas de Estado reducir igualmente el asunto a *propiedad colecti-*

<sup>15</sup> [Morgan utiliza originalmente la palabra “subject”, que es traducida como “sujeto” en la edición en español de *La sociedad primitiva*. En cambio, la edición en español de los *Apuntes etnológicos* la traduce como “objeto”, mismo cambio que Dunayevskaya hace notar con respecto a la traducción rusa (*N. del T.*)].



va *versus* propiedad privada, cuando el punto de Marx es que “la marcha de la humanidad hacia la propiedad”, es decir, la acumulación de riqueza, es la que contiene los antagonismos del desarrollo del patriarcado y de las futuras divisiones de clase?

### LAS MALINTERPRETACIONES DE HAL DRAPER

Apenas abre Hal Draper su capítulo sobre la liberación de las mujeres cuando de inmediato empieza atacando la “psicología social y la actitud (parecida al ‘chauvinismo masculino’)” de las mujeres liberacionistas de hoy, contrastándola con la visión de “Marx y Engels”, quienes —afirma— basaron la “cuestión de la mujer” en la “división primordial del trabajo” entre los sexos, y advirtiéndonos que, ya que ésta “precedió al capitalismo, al Estado, a la división entre ciudad y campo, e incluso a la propiedad privada [...] esta división del trabajo será la más resistente a ser arrancada de raíz” (p. 20, col. 2).

A fin de ayudarnos en esta tortuosa tarea, parecería que Draper se adentraría de inmediato en el continente de pensamiento totalmente nuevo de Marx. No. Draper elige, en cambio, hacer retroceder las perspectivas de Marx hasta sus días “pre-socialistas”. Esto vuelve claro de inmediato que la “cuestión de la mujer” no es el único tema del que Draper está totalmente al corriente; el otro tema es Hegel. Draper culpa a Marx de presentar sus perspectivas “en términos típicamente hegeliano-idealistas” (p. 21, col. 1). No es un accidente que lo que se manifieste así sea que estas dos preocupaciones, a la vez, ocupen un segundo lugar con respecto al contundente impulso de *nada menos que de transformar en su opuesto el fundamentalísimo concepto de Marx de la relación hombre/mujer como medida de cuán profunda es la revolución necesaria para arrancar de raíz este orden social alienante y explotador*.

Puesto sobre esa meta, Draper comienza su labor tratando de reducir la concepción de Marx a la de Charles Fourier, despotricando contra las primeras “elucubraciones de este socialista recién salido del nido: sus manuscritos de París”. Draper está hablando de los importantísimos ensayos humanistas de Marx, sosteniendo que éstos son producto del hecho de que la visión de Marx —de que la relación hombre/mujer es una medida del desarrollo de la humanidad— sólo se debe al hecho de que éste adoptó “entusiastamente” la visión de Fourier.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Contrastese esto con *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, donde la autora muestra que Fourier “confunde la manumisión de la mujer con la rehabilitación de la carne; Fourier

Tan ansioso está Draper por someter la concepción prometeica de Marx de la relación hombre/mujer a la actitud procusteana de su visión sobre Fourier, que da otro audaz salto en reversa hacia su tesis *reductio ad absurdum* al pasar por alto los años entre 1844 y 1868, a pesar de que aún está en la primera sección del libro sobre las primeras visiones de Marx (1842-1846). Obviamente, no tan seguro en absoluto de que haya sido exitoso en confundir el año previo a que Marx rompiera con la sociedad burguesa (1842) con el año posterior (1846) —ya que presenta los años 1842 a 1846 como una unidad—, Draper ahora decide plantear un esenario distinto al brincar a 1868. En primer lugar, se refiere a que Engels en el *Anti-Dühring* (1878) le está otra vez rindiendo “homenaje a Fourier”.<sup>17</sup> Luego Draper especula que Marx le está también rindiendo homenaje a Fourier en 1868. ¿La prueba? Es extraño verla en la carta de Marx a Ludwig Kugelmann (12 de diciembre de 1868):

[...] el último congreso del American Labor Union marca un enorme progreso, sobre todo porque se ha tratado a los trabajadores con una igualdad absoluta [...] Todo el que sepa algo de historia sabe que las grandes transformaciones sociales son imposibles sin el fermento femenino. El progreso social se mide exactamente por la posición social del bello sexo (incluyendo a las feas) [*Cartas a Kugelmann*, 121-122].

Si uno falla en escuchar ese “eco” del entusiasmo por Fourier en la carta de Marx de 1868, es porque obviamente uno no es tan hábil como Draper en “el ejercicio de la investigación”.<sup>18</sup> Para escucharlo donde no está, uno necesita de la presunción de las especulaciones de Draper sobre que Marx, “tal vez sin pensar en la fuente” (p. 21, col. 2), logró ese “eco”.

Por favor recuérdese que Draper no está en este punto escribiendo sobre “las elucubraciones de ese socialista recién salido del nido”. No. El Marx del que está hablando aquí es el Marx que, el año previo, había finalmente

---

reclama para todo individuo la libertad de obedecer a la atracción pasional; quiere reemplazar el matrimonio por el amor; no es en su persona, sino en su función amorosa, como considera a la mujer” [51]. Opuesto totalmente al fourierismo, el penúltimo párrafo del libro entero de De Beauvoir es el mismísimo párrafo de Marx sobre la relación hombre/mujer.

<sup>17</sup> Lo que es especialmente revelador acerca de todas estas referencias a Fourier y al homenaje rendido a él es que la mayoría de las citas son de *La sagrada familia*. . . Éste resulta ser el libro en el que Marx y Engels defendieron [la obra] *Union Ouvrière* de Flora Tristan del filisteo burgués Eugène Sue, quien había atacado a Tristan en su novela “best-seller” *Los misterios de París*. No hay ni una sola referencia a ello en el artículo de Draper, a pesar de que uno pensaría que cualquiera que estuviera escribiendo sobre la liberación de las mujeres en 1970 sabría que esto tendría gran interés para el movimiento.

<sup>18</sup> La frase que Draper usa aquí es la que aparece en su *Karl Marx's Theory of Revolution* como *el método que guía todo el libro*. Véanse las pp. 20-23 del mismo.

publicado su mayor obra teórica, *El capital*. Marx les había dedicado no menos de 80 páginas en *El capital* a las luchas por la reducción de la jornada laboral, y la mayor parte de ese capítulo se ocupaba de la opresión de mujeres y niños.<sup>19</sup> Ahora Marx ve que algo está pasando sobre ese asunto del otro lado del océano y llama la atención del doctor Kugelmann sobre el hecho de que las mujeres están siendo invitadas a unirse a la Primera Internacional. Esa carta tiene de hecho otra oración que Draper decidió dejar para después. Marx estaba enfatizando que habían elegido a madame Harriet Law para el órgano de mayor grado, el consejo general. ¿No habría sido eso algo para ser gritado hasta el cielo, que en la Inglaterra victoriana de mediados del siglo XIX Marx había organizado la Primera Internacional, la cual tenía mujeres no sólo como miembros sino en cargos de toma de decisiones?<sup>20</sup>

La cuestión de las relaciones sexuales, las formas de matrimonio, la familia, son ciertamente esenciales, e incluso si alguien como Draper desea poder saltarse los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, especialmente sobre la cuestión de esa relación fundamental hombre/mujer, hay sin embargo mucha otra evidencia de la repugnancia de Marx a la monogamia burguesa y su doble moral, todo lo cual requeriría de una total transformación de raíz en una sociedad nueva. Después de todo, al mismísimo siguiente año, 1845, apareció el libro conjunto de Marx y Engels, *La sagrada familia...*, el cual es reconocido como la primera exposición del materialismo histórico, y que Draper cita en extenso sobre estas cuestiones. Y en ese famoso año, están las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, que Draper nuevamente cita, incluso llamando la atención sobre el hecho de que donde Marx había escrito que “la familia” tenía que ser “destruida en teoría y en práctica”, Engels lo editó para que dijera que “hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente a aquella”. Tampoco tiene uno que buscar documentos sin publicar hasta ahora, ya que la más famosa de todas las obras de Marx —el *Manifiesto del Partido Comunista*— se pronuncia claramente sobre el hecho de que era “fácil comprender” que con la “abolición de la propiedad privada” vendría “la abolición de la familia”.

<sup>19</sup> Véase la sección sobre “La jornada laboral y la ruptura con el concepto de teoría”, en *Marxismo y libertad* [cap. 5].

<sup>20</sup> En Estados Unidos, la primera organización sindicalista nacional, el National Labor Union (Sindicato Nacional de Trabajadores), se unió a la Primera Internacional y eligió a muchas mujeres para cargos de toma de decisiones. Dos de las más conocidas eran Kate Mullaney, presidenta de los Troy Collar Laundry Workers, quien fue asignada como secretaria asistente y como organizadora nacional de las mujeres, y Augusta Lewis, una de las líderes del sindicato de tipógrafos. Véase *Working Women and Their Organizations* y *Labor Heroines*, de Joyce Maupin, ambos libros publicados en 1974 por Union WAGE, Berkeley, California.

Ya sea debido a la pura ignorancia de Draper sobre los apuntes de Marx (él se refiere sólo a un “resumen” que Engels supuestamente reprodujo más o menos en su totalidad), ya debido a que el erudito Draper decidió inventar nuevas categorías de su propia cosecha, el punto es que algo que su nota al pie sobre Karl Kautsky pone de hecho al descubierto es su actitud soberbia ante la liberación de las mujeres. Draper se adhiere a la expresión de Engels sobre la “*derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*”, la cual, a la vez, Draper siempre está relacionando, con gran énfasis, a la “división primordial del trabajo entre los sexos”. Y, por supuesto, ambas situaciones tienen profundas raíces en la transición del matriarcado, o al menos de la descendencia matrilineal, al patriarcado. No importa cuán arduamente Draper trate de insinuar que la “*derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*” es una visión que Marx comparte con Engels. *Ésa no es expresión de Marx*. Lo que es cierto tanto de Marx como de Engels es que ambos se dirigían constantemente a la “etimología” de la palabra “familia”. Lejos de que dicha palabra hiciera referencia a una pareja casada y sus hijos, era la palabra para “esclavos”. *Famulus* significaba esclavo doméstico, *familia* se refería al número total de esclavos poseídos por un hombre [*El origen de la familia...*, 22-23]. Y el énfasis de Marx está puesto sobre la división *social* y no sólo sobre la “división sexual del trabajo”.

Por supuesto, Marx se oponía fuertemente al patriarcado y llamaba a la “abolición” de la familia patriarcal. Afirmaba que: “La familia moderna contiene en germen, no sólo la esclavitud (*servitus*), sino también la servidumbre, y desde el comienzo mismo guarda relación con las cargas en la agricultura. Encierra, *in miniature*, todos los antagonismos que se desarrollan más adelante en la sociedad y en su Estado”.<sup>21</sup> Y “todos los antagonismos” partían de la “diferencia de rango” que inició en la vida comunal y que condujo a la división entre jefes y masas, divisiones de clase en germen, “*in miniature*”.

No es verdad, como Draper quisiera, que Engels le dedicó “un” capítulo a “La familia”, así titulado; de hecho, casi un tercio del libro está dedicado a ese tema. Engels parece tener una actitud unilineal en vez de una multilineal ante la cuestión del desarrollo de [la relación] hombre/mujer.

<sup>21</sup> Citado por Engels en *El origen de la familia...* [22-23]. Accidentalmente, y no tan accidentalmente, Engels omitió la frase que precedía a este párrafo. Ésta dice: “Fourier caracteriza la época de la civilización por la monogamia y la propiedad privada del suelo” [*Apuntes etnológicos*, 94]. A partir de la forma en que Engels convirtió esa simple frase en un párrafo entero que colocó prominentemente en una nota al mismísimo final de su libro [106-107 (n. 85)], la cual habla sobre cómo ya encontramos en Fourier “la profunda comprensión de que en todas las sociedades defectuosas y llenas de antagonismos, las familias individuales (*les*

Marx, por el contrario, mostró que los elementos de la opresión en general, y de la mujer en particular, surgieron del *interior* del comunismo primitivo, y no sólo relacionados con el cambio del “matriarcado”, sino comenzando con el establecimiento de rangos —relación del jefe con las masas— y de los intereses económicos que lo acompañaron. De hecho, en el volumen 3 de *El capital*, mientras Marx muestra en su capítulo “Génesis de la renta capitalista de la tierra” “las condiciones económicas en la base” de la “individualidad” de clase, uno puede ver el fundamento dialéctico real del énfasis que pone, en sus cuadernos sobre antropología, en la propiedad como base material para cambiar las relaciones sociales. Marx no está usando la frase de Morgan, “la marcha hacia la propiedad”, como si fuera sinónimo del materialismo histórico.

A pesar del elogio acrítico de Engels hacia Morgan, este último no había descubierto en Estados Unidos “de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx 40 años antes”.<sup>22</sup>

Marx enfatizó la gran contribución de Morgan a la teoría de la *gens* y su primera sociedad igualitaria, pero ciertamente no la ligó, por sí sola, a la precedencia del matriarcado sobre el patriarcado, como lo hizo Engels en el Prefacio a la cuarta edición [de *El origen de la familia...*] de 1891:

El descubrimiento de la primitiva *gens* de derecho materno, como etapa anterior a la *gens* de derecho paterno de los pueblos civilizados, tiene para la historia primitiva la misma importancia que la teoría de la evolución de Darwin para la biología, y que la teoría de la plusvalía, enunciada por Marx, para la economía política [ix].

Marx no discrepaba con los descubrimientos de Morgan sobre la sociedad iroquesa y puso de relieve especialmente el rol de las mujeres en ésta. Pero Marx no se detuvo allí. Llamó la atención sobre otras sociedades y otros análisis, y arrojó una nueva luz sobre los escritos de Plutarco con sus propios comentarios en los *Apuntes etnológicos*:

Lo que dice Plutarco sobre “la buena disposición con que los humildes y los pobres siguieron la invitación de Teseo”, y la frase que cita Aristóteles acerca de que Teseo “se inclinó hacia el pueblo”, parecen referirse, pese a Morgan, a que los jefes de las gentes, etc., habían entrado ya en un conflicto de intereses con la masa de las gentes, debido a la riqueza, etc.; esto <se halla> inevi-

---

*familles incoherentes*) son unidades económicas”, Draper habría aprendido bastante sobre la diferencia entre Marx y Engels en torno a su “aceptación” de Fourier.

<sup>22</sup> Prefacio de Engels a la primera edición de *El origen de la familia...* [i].

tablemente unido con la familia monógama, una vez que se da la propiedad privada de casas, tierras, rebaños.<sup>23</sup>

A continuación, Marx demuestra que mucho antes de la disolución de la comuna primitiva, apareció la cuestión de los rangos *al interior* de la comuna igualitaria. Fue el inicio de la transformación en su opuesto: de la *gens* a las castas. Es decir, que al interior de la forma comunal igualitaria surgieron los elementos de su opuesto: casta, aristocracia, diferentes intereses materiales. Más aún, éstas no fueron etapas sucesivas, sino coextensivas a la forma comunal. Tal como Marx observó sobre el periodo en el que comenzaron a cambiar los nombres de los hijos para garantizar los derechos paternos en lugar de los maternos (párrafo que Engels sí reprodujo en *El origen de la familia...*):

¡Casuística innata del hombre para cambiar las cosas cambiando los nombres! ¡Encontrar un escape para romper la tradición sin salirse de la tradición, cuando un interés real daba un motivo poderoso para ello! [*Apuntes...*, 152; *El origen de la familia...*, 22].

*En una palabra, si bien Marx ciertamente conecta la familia monógama con la propiedad privada, lo que es crucial para él es la relación antagonista entre el jefe y las masas.*

La originalidad histórica de Marx al asimilar nueva información, ya sea en antropología o en ciencia “pura”, era una confrontación inacabable con lo que Marx llamaba “el *proceso histórico*”.<sup>24</sup> Eso era concreto. Eso era siempre cambiante. Y eso concreto siempre cambiante estaba inexorablemente ligado a lo universal porque (precisamente porque) lo concreto determinante era el Sujeto siempre en desarrollo: hombres y mujeres en autodesarrollo.

Toda la cuestión de las transiciones es lo que está en juego entre las visiones de Marx y de Engels. Marx muestra que es *durante* el periodo de transición que uno ve la dualidad, el inicio de los antagonismos, mientras que

<sup>23</sup> [Dunayevskaya anota que está “usando la traducción de Krader en su artículo ‘The Works of Marx and Engels in Ethnology Compared’, in *International Review of Social History*, Vol. XVIII, Part 2, 1973. Este artículo es en realidad una continuación de su magnífica traducción y edición de los *Apuntes etnológicos* de Marx, y yo estoy en gran deuda con la introducción original que escribió para éstos”. En la edición en español de los *Apuntes etnológicos* que estamos usando, esta cita aparece en la página 180 (*N. del T.*)].

<sup>24</sup> “Las fallas del materialismo abstracto de las ciencias naturales, un materialismo que hace caso omiso del *proceso histórico*”, escribió Marx en, “se ponen de manifiesto en las representaciones abstractas e ideológicas de sus corifeos tan pronto como se aventuran fuera de los límites de su especialidad” [*El capital* I, n. 453]. Véase también el capítulo 2, “Un nuevo continente de pensamiento”, en *Filosofía y revolución*.

Engels siempre parece verlos al final, como si la sociedad de clases apareciera casi casi en su plenitud *después* de que la forma comunal fuera destruida y establecida la propiedad privada. *Más aún, mientras que para Marx el desarrollo dialéctico de una etapa a otra está relacionado con nuevos brotes revolucionarios, Engels lo ve como un desarrollo unilateral.*

En la década de 1850, por ejemplo, lo que inspiró a Marx a regresar al estudio de las formaciones precapitalistas y le dio una nueva valoración de la sociedad antigua y sus artesanos fue la Revolución Taiping.<sup>25</sup> Ésta le abrió tantas nuevas puertas al “*proceso histórico*” que “materialistamente” una etapa de producción no era sólo una etapa de producción —ya fuera la occidental o el modo de producción asiático—, sino una cuestión de relaciones revolucionarias. Ya se refiriera esto a la forma comunal o a la forma despótica de propiedad, el desarrollo de [la relación del] individuo con la sociedad y con el Estado era esencial. No fue un accidente, por otro lado, que Engels, quien ciertamente coincidía con el poner de relieve el modo de producción asiático por parte de Marx, terminara sin embargo saltándose la cuestión de la comuna oriental en *su* análisis del comunismo primitivo en *El origen de la familia...*, la propiedad y el Estado.

Hal Draper, por otra parte, no sólo continúa actuando como si *El origen de la familia...* de Engels hubiera sido escrito también por Marx, sino como si él, Draper, estuviera hablando por ellos. Esto ocurre cuando llega a la última parte de su capítulo, titulada “Problemas de la liberación de las mujeres”. Así, al regresar a la carta de Marx a Kugelman del 12 de diciembre de 1868, esta vez citando que la Primera Internacional había elegido a “madame Law en el consejo general” [*Cartas a Kugelman*, 121], Draper presenta ese hecho con la misma actitud que tiene ante la afirmación de que Engels se convirtió en un gran favorito de Clara Zetkin y de todo el movimiento socialdemócrata de mujeres: “En la familia, él [el hombre] es el burgués; la esposa representa al proletariado”. El comentario de Draper es que ésta debía ser entendida “como una poderosa metáfora, por supuesto” (p. 24, col. 2).

Que no nos sorprenda que el énfasis, cuando Draper se aproxima al verdadero movimiento de mujeres, esté sobre el rol de Engels y August Bebel al alentar la fundación de organizaciones de mujeres con su propio “liderazgo autónomo” (p. 27, col. 1) en vez de en el propio liderazgo autónomo de las mujeres. Que no nos sorprenda que a Clara Zetkin se le dediquen apenas más de unos cuantos párrafos, y si bien Draper sí dice que ella era la cabeza del movimiento —cuya publicación, *Gleichheit*, alcanzó una circulación de 100

<sup>25</sup> No es claro si Engels conocía los *Grundrisse* de Marx, pero sí conocía los artículos en *The New York Daily Tribune* sobre la Revolución Taiping.



mil ejemplares—, Draper actúa como si todo lo que discutieran allí fuera la “cuestión de la mujer”. No dice ninguna palabra sobre el hecho de que las mujeres jugaron el rol revolucionario más grande al oponerse a la Primera Guerra Mundial.

¿Por qué debería Eleanor Marx —quien finalmente es reconocida “como organizadora y agitadora revolucionaria”, así como “activista política extraordinariamente efectiva”— ser catalogada sólo como “la organizadora sindical mujer más capaz en el *New Unionism*”, cuando de hecho no era sólo “como mujer” que era una gran organizadora? Ella fue quien tomó seriamente la insistencia de Marx, después de la caída de la Comuna de París, de que los revolucionarios debían ir “más abajo y más al fondo”<sup>26</sup> del proletariado, lejos de los trabajadores cualificados y hacia los no cualificados y más explotados, por no mencionar a los campesinos recién llegados y a los judíos del este de Londres doblemente explotados. Draper sí le reconoce el haber jugado “un rol activo en la construcción del nuevo tipo de Sindicato de Trabajadores del Gas y de Obreros en General [Gas Workers’ and General Laborers Union] (p. 27, col. 1), y dice que “fue coautora de un folleto para Inglaterra sobre la cuestión de la mujer [*The Woman Question*]”. Pero Draper no pone de relieve esto como algo significativamente nuevo tanto para ella como para el movimiento.<sup>27</sup>

Más importante y relevante para nuestra época, sin embargo, no es lo que Engels escribió en 1884, mucho menos si hubo o no una etapa matriarcal. Tampoco lo es la “cuestión de la mujer” como Bebel la vio al principio del siglo XX, si bien los escritos de ambos tuvieron una gran influencia en el desarrollo del movimiento socialista de mujeres, el cual estaba igualmente muy adelantado a su tiempo, no sólo teóricamente sino en la organización real de mujeres trabajadoras. Lo que es importante hoy es si las bases puestas ayudan o no al actual movimiento de liberación de las mujeres. Las que pone Draper, no.

Incluso no sabiendo sobre (o tal vez no interesándole) *The Women Incendiaries*, de Edith Thomas,<sup>28</sup> no hay forma de que Draper no supiera acerca

<sup>26</sup> Tuvo que ocurrir la Primera Guerra Mundial antes de que Lenin descubriera esa frase de Marx, pronunciada en el congreso de la Asociación Internacional de los Trabajadores de 1871, y que la convirtiera entonces por primera vez en una categoría. Véase el capítulo 10, “El colapso de la Segunda Internacional y la ruptura en el pensamiento de Lenin”, en *Marxismo y libertad*.

<sup>27</sup> Contrástese esto con lo que ha sido desarrollado desde entonces por una joven mujer revolucionaria, Terry Moon, en un ensayo sobre “Eleanor Marx en Chicago”, publicado por *News & Letters* para el Día Internacional de la Mujer en marzo de 1984.

<sup>28</sup> Draper publicó, editó y escribió un Prefacio para un libro entero, *Karl Marx and Friedrich Engels: Writings on the Paris Commune* (New York, Monthly Review Press, 1971),



de la mujer revolucionaria más famosa, Louise Michel, así como de la joven mujer a la que Marx le sugirió ir a París, Elizabeth Dmtrieva, para organizar una sección de mujeres de la Internacional. Lo que era necesario para hacer que la participación de las mujeres en la Comuna de París cobrara vida, como fuerza y como razón, requería de más espacio que el único párrafo que Draper le dedicó. Veamos lo que hace cuando finalmente llega a la culminación de su tema con su estruendoso “la revolución social es primero”.

Se centra en la *contrarrevolución*, con el clímax de todo —la última, ultimísima oración— reduciendo la cuestión a la “división del trabajo entre los sexos”:

Pero en último análisis, las formas históricas de la división del trabajo entre los sexos podrían ser arrancadas de raíz de una vez por todas sólo por una sacudida tan profunda como la que originalmente tomó imponer “la derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo” de la que Engels había escrito.

El sinsentido de hablar acerca de la “división del trabajo entre los sexos” como si ese estado “primordial” fuera la cuestión candente del día, cuando incluso para la era primitiva era parte de la división *social* del trabajo, es no sólo olvidarse de lo que está en juego, sino de lo que *es* crucial y subyace a todas las sociedades de clase: la división entre trabajo mental y manual. No hay [en Draper] ni una señal de *esa gran división*, y ésta es esencial para nuestra época.

¿Es la totalidad de esa contrarrevolución “primordial” el fundamento para la liberación de las mujeres hoy? ¿Y podemos acaso ignorar el cinismo de Draper cuando se siente obligado a añadir, parentéticamente, por supuesto, que la totalidad del cambio necesario en la relación hombre/mujer se mantiene bajo “todas” las circunstancias: “(Esto sería así incluso sin la píldora anti-conceptiva)”? ¿Considera una moda el seguir enfatizando, cuando se refiere a “la derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo”, que “no puede ser cambiada básicamente sólo por medio de exhortación ideológica (incluyendo la psiquiátrica)” (p 24, col. 2)? ¡Qué estupidez! ¡Primero reducir la lucha por la liberación total hoy a una lucha meramente “ideológica”, y después, más aún, reducir la ideología a “exhortación psiquiátrica”!

---

el cual igualmente falla en tomar en cuenta algo del material sobre lo que realmente ocurrió, puesto al descubierto por este magnífico libro, *The Women Incendiaries*, escrito por Edith Thomas y publicado en Francia en 1963 y en Nueva York en 1966 (New York, George Braziller, 1966).

### LOS APUNTES DE MARX: ANTES Y AHORA

Marx murió antes de que pudiera preparar sus apuntes sobre antropología, ya fuera como un libro independiente, ya como parte del volumen 3 de *El capital*. No hay forma para nosotros de saber qué intentaba hacer Marx con este intensivo análisis, mucho menos la manera concreta en que habría relacionado dialécticamente los factores externos con los internos en la disolución de la comuna primitiva. Lo que es claro, sin embargo, es que el declinar de la comuna primitiva no se debió sólo a factores externos, ni tampoco sólo a “*la derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*” (ésta es una frase de Engels, no de Marx). Tal como hubo conquistas, incluso cuando la comuna estaba en su punto más alto, e inicio de la esclavitud cuando una tribu derrotaba a otra, de la misma manera se dio el comienzo del intercambio de mercancías entre las comunas, así como el surgimiento de conflicto al interior de las mismas, al interior de la familia, y no sólo entre la familia y la *gens*. Todos estos conflictos se conjuntaron durante su disolución, razón por la cual los apuntes de Marx siguen enfatizando la dualidad en el comunismo primitivo.

Tómese, por ejemplo, la cuestión de la división del trabajo. A pesar de que en 1845, en *La ideología alemana*, Marx había llamado la atención sobre el hecho de que la primera división del trabajo fue sexual, ahora él enfatiza la doble naturaleza en la división del trabajo: 1) fisiológica, así como por conflictos intertribales; 2) la división *social* del trabajo basada tanto en el intercambio de productos excedentes entre comunidades como en el modo de trabajo. Cuando la familia se va desarrollando como *unidad económica* y se separa de la *gens*, Marx mueve su atención hacia los distintos intereses materiales que se van desarrollando tanto interna como externamente, incluyendo el desarrollo de la tecnología y la agricultura. Ésta es la razón por la que, en el párrafo que Engels sí cita en *El origen de la familia...*, Marx enfatiza que no sólo la esclavitud sino también la servidumbre estaban latentes en la familia; de hecho, que todos los conflictos que se estaban desarrollando en la transición a la sociedad de clases estaban presentes en la familia “*in miniature*”.

Finalmente, lo que Marx llamó “la excrecencia del Estado” [*Apuntes*, 289] en una sociedad dividida en clases —y él usa esta frase en su referencia al periodo de disolución de la comuna— es introducida a la cuestión de la transición del comunismo primitivo a la sociedad política. El punto en todo momento es enfatizar la diferenciación en la familia, tanto cuando es parte de la *gens* como cuando evoluciona a partir de ésta hacia otra forma social, momento en el que Marx diferencia nuevamente entre la familia que está en

una sociedad que ya tiene un Estado y la familia antes de la aparición del mismo. El punto en todo momento es tener una actitud crítica tanto hacia el biología como hacia el evolucionismo acrítico.

No fue de ninguna manera un desarrollo simple, unitario, y no puede bajo ninguna circunstancia ser atribuido a una sola causa, como a que el patriarcado derrotó al matriarcado y dio origen por tanto a nada menos que a alguna especie de “derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo”. Marx, al adoptar como punto de partida no la *contrarrevolución* sino nuevas etapas de la revolución, fue capaz de ver, incluso en el modo de producción asiático, la gran resistencia a las invasiones del imperialismo occidental, contrastando a China con India, donde el imperialismo británico ganó.

A lo largo de los apuntes de Marx, su ataque al colonialismo, al racismo, así como a la discriminación contra las mujeres, es implacable, ya que se refiere a los historiadores, juristas, antropólogos y abogados británicos como “zoquetes” que no valoraban qué descubrimientos se estaban haciendo y, por tanto, se saltaban a menudo periodos históricos enteros de la humanidad. Escúchense las críticas a Maine incluidas en los apuntes de Marx: “El señor Maine, como buen zoquete inglés, no parte de la *gens* sino del patriarca, que luego se convierte en jefe,<sup>29</sup> etc.”. Y un poco más adelante:

El antiguo Derecho irlandés concedía a las mujeres cierto derecho de disponer de sus propios bienes sin el consentimiento del marido, y esta institución se halla entre las que los [zopencos] jueces [ingleses] declararon ilegales a comienzos del siglo XVII.<sup>30</sup>

A diferencia de Engels —quien estaba tan abrumado por toda la nueva información sobre las formas de matrimonio y el desarrollo de la familia, dentro y fuera de la *gens*—, Marx, al reunir nueva información, nunca deja de criticar a los principales escritores que estaba seleccionando. Marx hace esto no sólo “políticamente”, es decir, llamando la atención sobre el hecho de que son escritores burgueses, sino llamando la atención sobre el hecho de que su método es empírico, y en ningún momento el empirismo como método es tan vacío como cuando se reúnen nuevos datos. Lo que Marx estaba haciendo, en cambio, era seguir los hechos empíricos dialécticamente, relacionándolos no sólo con otros hechos históricos sino trazando el desarrollo de cada uno de ellos, su petrificación y transformación en su opuesto, las diferencias de casta. Ésta es la razón por la que Marx mantuvo su atención

<sup>29</sup> *Apuntes etnológicos*, 255.

<sup>30</sup> *Apuntes etnológicos*, 284. Debe hacerse también notar que Marx tenía una extensa biblioteca sobre leyes matriarcales.

sobre las diferencias de rango en la *gens*, en la aparición de conflicto al interior de ésta, tanto en lo que se refiere al cambio de intereses materiales como a las relaciones entre el jefe y los rangos. Y aun así, Marx no planteó un abismo infranqueable entre lo primitivo y lo civilizado como Engels sí lo hizo. Como le escribiría a Vera Zasúlich en el año en que estaba trabajando más intensamente en *La sociedad primitiva* de Morgan, el punto crucial era que todo “depende del ambiente histórico en que se halla” [*Proyecto de respuesta a la carta de V.I. Zasúlich*].

Si bien no había diferencia entre Marx y Engels sobre tal conclusión —de hecho, la expresión “materialismo histórico” era de Engels, no de Marx—, la relación de lo concreto con lo universal siempre permanece, para Engels, en dos compartimentos totalmente separados. Dicho de otra manera, “saber” de materialismo histórico, tenerlo siempre presente y reconocer a Marx como “genio”, mientras que él y otros eran “a lo sumo, hombres de talento” [*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*], no les dio a los escritos de Engels *después de la muerte de Marx* la totalidad del nuevo continente de pensamiento de Marx. *El origen de la familia...* de Engels, en tanto primera obra importante después de la muerte de Marx, prueba hoy ese hecho de la manera más clara, ya que la liberación de las mujeres es una Idea cuyo tiempo ha llegado, y para ello, *El origen de la familia...* aporta poca dirección.

Cuando Marx, en los últimos años de su vida, se acercó a la antropología, no fue ni en el sentido de la antropología filosófica que recorre sus ensayos de 1844, ni sólo en el sentido de los más recientes datos empíricos en la década de 1880. Más bien, ya fuera la cuestión de la descripción sobre la igualdad de las mujeres durante el comunismo primitivo o la cuestión de la teoría de Morgan sobre la *gens*, en lo que Marx se estaban enfocando era en el autodesarrollo de la humanidad desde el comunismo primitivo hasta el periodo en que él vivió, autodesarrollo a través de la praxis revolucionaria. Esto es lo que lo mantuvo fascinado cuando profundizó en lo más reciente de la antropología, la historia antigua, la tecnología y la agricultura, la artesanía y las relaciones humanas primitivas. En verdad, vemos aquí que *no ha habido nunca empirista más grande que el gran dialéctico Karl Marx*. Y Marx no se apresuraba a hacer generalizaciones fáciles, como la de Engels sobre que el futuro sería sólo una “etapa superior” al comunismo primitivo [*El origen de la familia...*, 98]. No. Marx veía a un hombre totalmente nuevo, a una mujer totalmente nueva, una forma de vida totalmente nueva (y de ninguna manera sólo para el matrimonio): en una palabra, una sociedad totalmente nueva.

De pronto, Marx vio difícil responder a una simple pregunta de Vera Zasúlich sobre el futuro de la comuna rusa en la manera en que estaba siendo

debatida entre los *narodnikis* [populistas] y los marxistas, es decir, si podría llevar al comunismo sin necesidad de pasar por el capitalismo ¡e incluso sin una revolución! Marx escribió no menos de cuatro diferentes versiones de su respuesta, la primera de las cuales era de diez páginas enteras de largo. Desde el primer borrador hasta el muchísimo más abreviado que finalmente envió, lo que es claro es que su preocupación no es “la comuna” sino la “necesaria revolución rusa”. “Para salvar la comunidad rusa hace falta una revolución rusa”.<sup>31</sup>

El segundo borrador manifiesta también lo que Marx había estado desarrollando en torno al modo de producción asiático:

La formación arcaica o primaria de nuestro planeta contiene un número de estratos de diferentes épocas, uno superpuesto al otro [... el aislamiento] permite la aparición de un despotismo central sobre las comunidades [...]. Llego ahora al meollo del asunto. No podemos pasar por alto el hecho de que esa forma arcaica a la que pertenece la comuna rusa esconde un dualismo interno.<sup>32</sup>

El tercer borrador, que fue citado en parte más arriba sobre la cuestión de que el ambiente histórico es el punto esencial, fue una conclusión a la que Marx llegó, ya que enfatiza que “el dualismo al interior de ésta [la comuna] admite una alternativa: el elemento de propiedad en ella se impondrá al elemento colectivo o viceversa”.

Ésta es siempre la clave para el todo. Debemos recordar que, tal como en 1844, Marx estaba proyectando no sólo el derrocamiento de lo viejo sino enfatizando que una nueva sociedad debe cambiar las relaciones humanas totalmente, así en la realidad como filosóficamente, de la misma manera, una vez que las revoluciones de 1848 fueron derrotadas, Marx desarrolló un

<sup>31</sup> La edición de 1970 de *Marx and Frederick Engels: Selected Works* (Moscow, Progress Publishers) en tres volúmenes finalmente publicó el primer borrador de la respuesta de Marx, pp. 152-163. De manera bastante peculiar, la nota explicatoria (p. 522 [n. 113]) se refiere al hecho de que Marx estaba trabajando en el tercer volumen de *El capital* en ese momento, sin hacer referencia al hecho de que por entonces estaba estudiando *La sociedad antigua* de Morgan, a pesar de que el propio Marx se refiere a ello y los editores tienen que poner como nota al pie el propio título del libro de Morgan.

<sup>32</sup> Fragmentos del segundo y tercer borrador son incluidos en *Pre-Capitalist Economic Formations*. Los cuatro borradores están incluidos por entero en *Arkhiiv Marksa y Engelsa*, Vol. 1. También están incluidos en la edición rusa de *Collected Works of Marx and Engels*, Vol. 19. De hecho, Marx escribió todos los borradores en francés [Los cuatro borradores fueron publicados en inglés en Teodor Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian Road: Marx and 'the Peripheries of Capitalism'* (New York, Monthly Review Press, 1983), pp. 99-124 (N. del E.)].

nuevo concepto: la “revolución en permanencia”. En una palabra, fue en la *Circular del Comité Central a la Liga Comunista* que Marx proyectó por primera vez tanto la profundización de una revolución concreta como de la revolución mundial, la interconexión entre ambas.

Como vimos, fue la Revolución Taiping, en la década de 1850, la que condujo, a un solo y mismo tiempo, a que Marx investigara las formas precapitalistas de sociedad y a que viera a la Revolución china “alentando” al proletariado de Europa Occidental —que en ese momento estaba inactivo— a sublevarse. Los *Grundrisse*, los cuales contienen ese muy brillante capítulo sobre las formaciones precapitalistas, contienen igualmente la proyección de una sociedad totalmente nueva donde el ser humano, escribió Marx, “no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir” [*Grundrisse* I, 448].

Y aquí —luego de esa gran obra “científico-económica”, *El capital* (que, no obstante, proyectaba igualmente “el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo”);<sup>33</sup> luego de la derrota de la Comuna de París y luego de cuatro décadas enteras desde el inicio del descubrimiento de Marx de todo un nuevo continente de pensamiento, articulado por primera vez en 1844— vemos que Marx regresa para investigar “el origen” de la humanidad, *no* con el propósito de descubrir “nuevos” orígenes sino para comprender nuevas fuerzas revolucionarias, *su* razón, o como Marx las llamó subrayando una frase de Morgan, “facultades de la mente” [*Apuntes*, 92]. ¿Cuán total, continuo y global debía ser ahora su concepto de la revolución? Un punto culminante de esta intensa investigación sobre el comunismo primitivo y de la respuesta a Vera Zasúlich<sup>34</sup> puede verse en el prefacio que Marx y Engels escribieron para la edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*, en el cual, sin cambiar una sola palabra en el *Manifiesto del Partido Comunista* mismo,<sup>35</sup> proyectaron la idea de que Rusia podía ser la primera en tener una revolución proletaria:

<sup>33</sup> *El capital* III, 1044. Un erudito antropólogo que ciertamente no es marxista, Sir Raymond Firth, se centra también en el hecho de que *El capital* no es tanto una obra económica como “un drama diseñado para involucrar a sus lectores en los eventos descritos”. Véase Raymond Firth, “The Sceptical Anthropologist? Social Anthropology and Marxist Views of Society”, in *Marxist Analyses and Social Anthropology* (London, Malaby Press, 1975).

<sup>34</sup> Su carta a Marx está incluida en *The Russian Menace to Europe*, editado por Paul W. Blackstock, and Bert F. Hoselitz (Glencoe, Free Press, 1952), pero las libertades que éstos se tomaron al tratar de crear una mezcla de una página de extensión de los cuatro borradores de la respuesta de Marx deja muchísimo que desear.

<sup>35</sup> En ese prefacio de 1882, firmado tanto por Marx como por Engels, Marx no vio ninguna razón para hacer cambio alguno, a pesar de que había estado investigando intensamente el comunismo primitivo, algo de lo que ambos sabían poco en 1847, cuando el *Manifiesto del*

Si la revolución rusa se vuelve la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se complementen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia puede servir de punto de partida para el desarrollo comunista.

El prefacio fue fechado en enero de 1882. Marx continuó su trabajo en los estudios etnológicos por el resto del año. Al último escritor que seleccionó —Lubbock— lo estaba estudiando sólo cuatro meses antes de su muerte. Marx no aminoró su crítica ni a los escritores ni a sus reportes. Así, al transcribir la frase de Lubbock de que “en muchas de las razas inferiores domina el parentesco por parte de las hembras [...]”, y haciendo notar que Lubbock seguía hablando de “los herederos de un hombre”, Marx apunta desdeñosamente: “pero es que no se trata de los herederos de un hombre; estos borricos civilizados son incapaces de desprenderse de sus propios convencionalismos”.<sup>36</sup>

¿Cómo puede alguien considerar que lo que Engels escribió en *El origen de la familia...* es equivalente a la profundidad y amplitud de pensamiento y experiencia revolucionaria acumuladas por Marx? La dialéctica de todos los cambios, subjetivos y objetivos, en tiempos de Marx (1843-1883), tiene muchísimo que decirnos, pero no conoceremos esto a partir del “resumen” de Draper sobre lo que “Marx y Engels” escribieron sobre la liberación de las mujeres, como tampoco a partir de las mujeres socialistas que aceptan este resumen.

Comencé este capítulo centrándome en el hecho de que, a pesar de que el descubrimiento de Marx de un nuevo continente de pensamiento marcó igualmente una época de revolución, tuvieron que ocurrir, no obstante, una serie de revoluciones para sacar a la luz sus obras sin publicar. El hecho de que a mediados de la década de 1960 surgió igualmente un nuevo movimiento de liberación de las mujeres como fuerza y razón, hace necesario estudiar los apuntes finalmente publicados de Marx sobre Morgan, Maine, Phear y Lubbock.<sup>37</sup> Como preparación teórica para la revolución estadouni-

---

*Partido Comunista* fue redactado por primera vez. Engels, por otra parte, en la edición inglesa de 1888, se sintió llamado a ponerle un asterisco a esa frase que ha hecho época: “Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de luchas de clases”. Engels afirma en una nota al pie que esto se refería a toda la historia “escrita”, pero que desde la publicación de *La sociedad primitiva* de Morgan se había aprendido mucho sobre el comunismo primitivo. En mi opinión, Engels modificó así la estructura dialéctica del llamado histórico de Marx a la revolución.

<sup>36</sup> *Apuntes etnológicos*, 300.

<sup>37</sup> Los *Apuntes etnológicos* de Marx incluyen sus investigaciones sobre *La sociedad primitiva* de Lewis Henry Morgan, *The Aryan Village* de John Budd Phear, *Lectures on the Early History of Institutions* de Henry Summer Maine y *The Origin of Civilization* de John Lubbock.

dense, es de algo más que de interés pasajero el que lo que absorbió a Marx en sus últimos años fue el análisis de un antropólogo estadounidense, Morgan, el cual se centraba en la Confederación Iroquesa. Por supuesto, cada generación de marxistas debe resolver sus propios problemas. Pero la filosofía de la revolución de Marx es una concepción tan total que no puede ser sólo un legado. Más bien, es la huella del pasado la que es prueba de la continuidad de la filosofía de Marx para nuestra época. Continuaremos explorando esto a través de esta obra en proyecto, *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*.



## Capítulo 29

### Carta a Adrienne Rich sobre la liberación de las mujeres, la liberación gay y la dialéctica

En respuesta a la muy importante reseña de Adrienne Rich sobre los cuatro libros de Dunayevskaya (Adrienne Rich, “Living the Revolution”, *The Women’s Review of Books*, Vol. 3, No. 12, September, 1986), esta carta se extiende sobre la razón de ser de Filosofía y revolución, así como sobre los conceptos de “la mujer como razón revolucionaria y como fuerza” y de “nuevas fuerzas y nuevas pasiones” de revolución, en especial con relación a *Liberación femenina y dialéctica de la revolución. Tratando de alcanzar el futuro*, así como al libro en proceso de Dunayevskaya, *Dialéctica de la organización y la filosofía*. Al tiempo, la carta arroja luz sobre la visión de Dunayevskaya en torno a la multilinealidad de los últimos escritos de Marx como dimensión de su concepto de revolución en permanencia, en conexión no sólo con las relaciones de clase sino con todas las relaciones sociales, incluyendo las cuestiones de sexualidad y liberación de las mujeres. La reseña de Rich, esta carta y correspondencia adicional están incluidas en el Supplement to the *Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 11293-11309.

18 de septiembre de 1986

Querida Adrienne Rich:

Tu reseña a mis cuatro libros principales<sup>1</sup> ha sido toda una aventura para mí. Fue una aventura porque mostró que no sólo la unicidad, la novedad del actual movimiento de liberación de las mujeres ya no se interpone en el camino de su valoración de Rosa Luxemburgo, la gran revolucionaria feminista marxista, sino que le plantea igualmente otras críticas al marxismo de hoy.

<sup>1</sup> [La reseña de Rich abarcó *Marxismo y libertad, desde 1776 hasta nuestros días; Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao. Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución, y Liberación femenina y dialéctica de la revolución. Tratando de alcanzar el futuro (N. del E.)*].

La simultaneidad de la aparición de la liberación de las mujeres —la cual se había desarrollado desde una Idea cuyo tiempo había llegado hasta ser un *movimiento*— y de la transcripción de los *Apuntes etnológicos* de Marx me llevó a pensar (evidentemente de forma equivocada) que el libro que me estaba apurando a completar —*Filosofía y revolución*—, con su último capítulo ocupándose de las “nuevas pasiones y nuevas fuerzas”, resultaría en una verdadera unión entre el feminismo radical y el humanismo marxista.

En lugar de ello, como lo expresas tan convincentemente en tu reseña, “[...] un término como ‘humanismo marxista’ le habría sonado, en la última parte de los años 60 y principios de los 70, como una sentencia” al movimiento de liberación de las mujeres en ese tiempo.

A partir de la recepción (en su mayoría, falta de ella) de mis libros por parte de los así llamados marxistas ortodoxos, por un lado, y de las feministas radicales, por otro, me di cuenta de que tanto las feministas radicales como los marxistas post-Marx carecen de una filosofía de revolución necesaria para una revolución total. Se volvió claro para mí que los marxistas han sido formados en el marxismo *engelsiano*, no en el marxismo de *Marx*, es decir, en lo que Marx desde el mismísimo principio llamó “un nuevo humanismo”.

¿Cómo podrían las mujeres, me preguntaba a mí misma, saltarse la historia y actuar como si nada hubiera ocurrido antes de la década de 1960? Después de todo, esto significaba saltarse periodos enteros, esenciales, de su propia historia, ya fuera la del siglo XIX o la de la década de 1930.

En Yenan [China], en esas décadas de 1930 y 1940, algunas mujeres estaban criticando al propio Mao Tse-Tung. La gran escritora y revolucionaria Ding Ling había escrito “Pensamientos sobre el 8 de marzo” describiendo a las esposas de los líderes comunistas como “Noras que llegaron a casa”. Aun así, las feministas radicales en Estados Unidos no sólo rechazaron la década de 1930 como “contrarrevolucionaria”, sino que nunca hablaron de la importancia de las batallas de las amas de casa llevadas a las fábricas para convertirse en “Rosie, la remachadora”, sólo para ser echadas de éstas al final de la Segunda Guerra Mundial y decirles que regresaran a la cocina.

Me parecía que no sólo era necesaria una crítica al movimiento de liberación de las mujeres, sino que también era necesario hacer un balance sobre ese eslabón perdido —la filosofía— no sólo en el movimiento de liberación de las mujeres sino incluso entre los grandes revolucionarios marxistas.

Perdona si me sonrió ante la palabra “académica” en tu descripción de *Filosofía y revolución* como “la más académica” [de mis obras]. Lo que es cierto es que allá por la década de 1950, cuando estaba activa en la huelga general de mineros y escribiendo también los reportes sobre las esposas de éstos, me sumergí asimismo en un estudio de las obras de Hegel. No habien-

do nunca sido parte de la academia (tengo 76 años), no estaba ni siquiera al tanto de que, cuando en 1953 descubrí por primera vez una nueva concepción de los Absolutos de Hegel,<sup>2</sup> había roto con toda la tradición hegeliana que veía a los Absolutos de Hegel como un sistema jerárquico. En lugar de ello, yo vi en el Absoluto nuevos comienzos, un movimiento desde la práctica y también desde la teoría.

Ésta es la razón por la que Marx nunca se separó de la dialéctica hegeliana, a la cual veía como la “fuente de *toda* dialéctica” [*El capital* I, 737 (n. 41); énfasis de RD]. Marx sostenía que la Negatividad Absoluta —“la negación de la negación”— es una creatividad activa que la crítica del materialismo feurbachiano al idealismo de Hegel no había igualado.<sup>3</sup> El materialismo histórico, dialéctico de Marx no se separó de Hegel en su crítica a él, a pesar de que Marx había descubierto todo un nuevo continente de pensamiento y revolución, de luchas de clase, de la relación hombre/mujer, en una palabra, la “revolución en permanencia”.

Fue sólo cuando la turbulenta década de 1960 terminó con Charles de Gaulle ganando en París en 1968 sin disparar una sola bala, en el mismísimo clímax de la actividad masiva que había relegado la teoría a algo que supuestamente podía ser aprendido “sobre la marcha” [“*en route*”]; fue sólo entonces, decía, cuando finalmente me sentí impulsada públicamente a ahondar en esa dimensión faltante de la filosofía: la dialéctica hegeliana en la que Marx había echado raíces. Ocuparse de la dialéctica del pensamiento y la revolución era, decía yo, lo que todas las nuevas pasiones y nuevas fuerzas necesitaban tener como su fundamento. Sabía que estaba incursionando en terreno inexplorado, no sólo entre las mujeres liberacionistas sino entre los marxistas ortodoxos, pero no esperaba que la respuesta a mis descubrimientos fuera un silencio tan total.

Has dado en el clavo cuando escribes: “Si, en efecto, Marx se estaba moviendo en tal dirección, no podemos pasárnoslo por alto sin entender en dónde se quedó y qué nos dejó”. Eso fue lo que pensé que estaba haciendo

<sup>2</sup> Más de una década después de que esas cartas sobre la Idea Absoluta fueron escritas (véanse mis Archivos, *The Raya Dunayevskaya Collection*, en la Wayne State University, pp. 2431-2466 y pp. 5041-5109), cuando comencé a escribir mis borradores de capítulos para *Filosofía y revolución*, descubrí que los académicos hegelianos habían dejado prácticamente sin tocar los tres silogismos finales de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel (párrafos 575, 576 y 577), sin darse cuenta de que no era la Lógica sino la Naturaleza la que había sido la mediación, la base para el automovimiento de la Idea desde la *Fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la lógica*, la *Filosofía de la naturaleza* y la *Filosofía del espíritu*, es decir, toda la *Enciclopedia*.

<sup>3</sup> [Véase la “Crítica de la dialéctica hegeliana”, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (N. del E.)].

cuando concreticé la tarea como la necesidad de desarrollar lo *nuevo* que fue señalado por la década de 1950, a lo cual denominé como un movimiento desde la práctica que es en sí mismo una forma de teoría. Me involucré en el registro de esas nuevas voces, comenzando con los mineros en huelga general y sus esposas en las acciones en contra de esa máquina, el “minero continuo” [*continuous miner*], al cual llamaban ellos “asesino de hombres”. Con ello habían planteado la pregunta: “¿Qué tipo de trabajo debería realizar el ser humano?”.

En la década de 1960 registramos las voces desde abajo en *Freedom Riders Speak for Themselves* (desde las cárceles de Mississippi y Louisiana), así como las voces y pensamientos de las Escuelas de Libertad de Mississippi y el Movimiento por la Libertad de Expresión. El folleto sobre esto último, *The Free Speech Movement and the Negro Revolution* de Mario Savio, Eugene Walker y Raya Dunayevskaya, así como el folleto *Notes on Women's Liberation: We Speak in Many Voices*, fueron publicados junto con *Nationalism, Communism, Marxist-Humanism and the Afro-Asian Revolutions*. Yo esperaba que la esencia de todas estas nuevas voces y nuevos mundos fuera expresada en *Filosofía y revolución*.

Las pasiones, debo añadir —y Marx fue magnífico al hablar de “nuevas fuerzas y nuevas pasiones”— no se restringen a lo que Audre Lorde llama lo “erótico como poder”. Cualquier lucha por nuevas relaciones humanas requiere no sólo de filosofía y revolución, sino de *auto*-desarrollo, y ello tanto el día de la revolución como el día después. Que nada nuevo, mucho menos una sociedad totalmente nueva, podría ser alcanzado con sangre fría, nos demuestra que el impulso creativo requiere de pasión. Esto es lo que generó en Marx una *expresión* tan nueva como “el tiempo es el espacio para el desarrollo humano”,<sup>4</sup> y ello en un artículo sobre economía.

Hacia el final de tu reseña de mis libros planteas toda una nueva serie de problemas para mí. Pones de relieve “los límites de la lucha” pidiéndome que me extienda sobre la cuestión de la relación de la liberación de las mujeres con la revolución, ya que la sexualidad —“ni la pureza sexual ni la liberación sexual”— no ha establecido relación alguna con la revolución. Lo que queda

[...] todavía no claro [es] cómo y por medio de qué fuerzas históricas ha sido socialmente construida la heterosexualidad; el grado en que la liberación lesbica y gay ha sido una fuerza revolucionaria; cómo la práctica sexual real

<sup>4</sup> [Véase MECW 33, p. 493; véase también MECW 20, p. 142; MECW 32, p. 390; *Grundrisse*, p. 708 (*N. del E.*)].

conforma la teoría; las condiciones bajo las cuales el sexo es trabajo, recreación o, según la frase de Audre Lorde, “lo erótico es poder”.

Mi problema es, ¿cómo puedo responder sobre la especificidad de la sexualidad en el sentido en que es usada ahora sin parecer que estoy evadiendo el asunto si digo: “Ustedes son quienes deben hacerlo; los trabajadores resuelven su propia emancipación y los afrodescendientes la suya, y así deben hacerlo todas las otras fuerzas de revolución: jóvenes, mujeres, y no sólo mujeres en general, sino la mismísima cuestión concreta del lesbianismo, o para el caso, de toda la homosexualidad”?

Es verdad que las mujeres revolucionarias en el siglo XIX y principios del XX se referían a la sexualidad (si es que usaban la palabra en absoluto) y querían decir con ella sólo la discriminación contra las mujeres en el trabajo y los salarios, nunca trayendo el tema al “partido”, como si no tuviera relación con los hombres en el movimiento. Y es verdad que para mediados del siglo XX, cuando comenzamos a plantear el tema, nos estábamos refiriendo todavía no a prácticas específicas, sino usando la palabra sexo como si abarcara lo homosexual tanto como lo heterosexual, y dejando así la impresión de que de hecho reducíamos el sexismo a las condiciones de trabajo, la lucha de clases o la raza, en vez de diferentes prácticas sexuales. Lo que era cierto es que, en tanto revolucionarios, siempre estábamos poniendo la prioridad sobre la dialéctica de la revolución.

Creo que donde he tenido la mayor experiencia con una fuerza específica de revolución que exige la prueba de la concreción de la libertad por sí misma es con la dimensión afro. He estado activa ahí desde literalmente el primer momento en que yo, una ucraniana, desembarqué en estas costas, la primera vez que vi a un hombre negro. Pregunté quién era él. Me moví del ghetto judío al ghetto afro en la década de 1920. En la década de 1960, en el 100 aniversario de la Proclamación de Emancipación, iniciamos una pequeña historia de toda la dimensión afro en la historia de Estados Unidos, *American Civilization on Trial*, cuyo subtítulo era “Las masas afroamericanas como vanguardia”.<sup>5</sup> Fui interrogada por una mujer afro al final de la década de 1960 sobre lo que significa el concepto de libertad en el humanismo marxista para las mujeres afro.

Sin sentir que estaba evadiendo su pregunta, mi respuesta enfatizó el hecho de que, lejos de que la filosofía humanista marxista nos limitara en la lucha por la libertad total para todos, me condujo a la creación de la categoría “La mujer como razón revolucionaria y como fuerza”, y ello antes de que la li-

<sup>5</sup> [Véanse los capítulos 24 y 25 (*N. del E.*)].

beración de las mujeres hubiera pasado de ser una Idea a ser un Movimiento. Cité a las mujeres afro hablando por sí mismas en *News & Letters* no sólo como activistas sino como columnistas, como Ethel Dunbar en “Way of the World” y el desarrollo de la columna “Woman as Reason”. Tenía que responder que cada fuerza revolucionaria tiene que concretar de hecho la pregunta para lo que considera, afirma, como la prueba de que la libertad está aquí y se relaciona en verdad con ella. *Nadie puede hacerlo por el Otro*.

Emprendí entonces la compilación de 35 años de mi escritura para *Liberación femenina y dialéctica de la revolución. Tratando de alcanzar el futuro*. Claramente, la dialéctica de la revolución era todavía mi preocupación. Esta vez, sin embargo, quería poner de relieve a las mujeres como el sujeto. El propósito era mostrar cuán total debe ser el arrancar de raíz lo viejo, ya sea en el trabajo, la cultura, el tiempo libre o uno mismo. Y con ello, cuán total debe ser la libertad, que era el significado de la “revolución en permanencia” de Marx, es decir, continuar *después* del derrocamiento de lo viejo, punto en el cual la tarea se vuelve más difícil porque implica nada menos que un *auto*-desarrollo tal que la división entre lo mental y lo manual sea finalmente abolida.

La “Introducción/Perspectiva” a ese libro, *Liberación femenina y dialéctica de la revolución*, trataba de clarificar esa dialéctica de la revolución, ya fuera que se ocupara de los trabajadores, los afro o las mujeres (parte I), o como en la parte II, de todas las mujeres, ya fueran líderes, bases o lo que sea, y en cualquier periodo. Esta parte fue denominada “Revolucionarias todas”. A la vez, yo había estado desarrollando la indispensabilidad de la teoría al hablar de “No sólo por medio de la práctica: el movimiento desde la teoría”.<sup>6</sup> Donde, en la parte III, hablo de “Sexismo, política y revolución” en varias partes del mundo, planteé la pregunta sin contestarla: “¿Hay una respuesta organizativa?”<sup>7</sup> Deliberadamente no la contesté allí porque siento muy fuertemente que sin ese eslabón perdido —la filosofía— no hay respuesta a la cuestión de la organización, la cual significa por supuesto relación con la revolución.

<sup>6</sup> [Véase “Not by Practice Alone”, publicado tanto en *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism* como en *The Power of Negativity*, originalmente parte de “The Movements from Theory as Well as from Practice vs. the Great Artificer, Ronald Reagan, for whom the Whole World Is a Stage”, July 7, 1984, Perspectives Report, RDC, pp. 8193-8218 (*N. del E.*)].

<sup>7</sup> Las primeras tres partes de *Liberación femenina y dialéctica de la revolución* están tituladas “Mujeres, trabajadores y la dimensión afro”, “Revolucionarias todas” y “Sexismo, política y revolución —Japón, Portugal, Polonia, China, América Latina, Estados Unidos— ¿Hay una respuesta organizativa?” (*N. del E.*).

Esto es exactamente lo que estoy en proceso de desarrollar en mi proyecto de libro *Dialéctica de la organización y la filosofía: el “partido” y las formas de organización nacidas de la espontaneidad*. Como viste en la parte IV de mi último libro, delineé el nuevo humanismo de Marx en conjunto con la dialéctica de la liberación de las mujeres en las sociedades primitivas y modernas.<sup>8</sup> Aquí está cómo lo expresé en mis nuevas notas de trabajo:

Puesto brevemente, la liberación de las mujeres es la primera dialéctica de la revolución *cuando* es relación con —cuando surge de— la nueva época misma, de la cual afirmamos filosóficamente que es un movimiento desde la práctica que es en sí mismo una forma de teoría, y absolutamente inseparable de la revolución. Son esos tres elementos —la época, la filosofía y una nueva fuerza de revolución— los que nosotros, y sólo nosotros, nombramos cuando vimos a la liberación de las mujeres no sólo como fuerza, sino como razón.<sup>9</sup>

Mi punto era que antes de que Marx aprendiera todas esas cosas magníficas sobre los iroqueses que lo emocionaron tanto como para crear todavía “nuevos momentos” para él, había escrito el primer borrador de *El capital* (que el Instituto Marx Engels, con un siglo de retraso, llamó los *Grundrisse*), donde había analizado la sociedad precapitalista y se había enamorado tanto de esas sociedades que usó una frase muy hegeliana para denominar el desarrollo humano: “el movimiento absoluto del devenir” [*Grundrisse* I, 448].

La *discontinuidad* de las épocas se vuelve creativamente original, en vez de ser sólo una “actualización”, cuando está profundamente enraizada en la *continuidad*. El nuevo continente de pensamiento y de revolución que Marx había descubierto cuando rompió con el capitalismo, así como con lo que él llamaba “comunismo grosero”, y cuando criticó a la dialéctica hegeliana, fue llamado por él un “nuevo humanismo”. Éste seguirá siendo *el* fundamento necesario hasta que haya habido una total destrucción de todas las formas de capitalismo, estatal y privado, incluyendo al capitalismo-imperialismo. Esto ocurrirá por primera vez cuando la Auto-Generación de la Libertad lleve a su madurez la Auto-Determinación de la Idea y la dialéctica sea liberada. Lo Universal y lo Individual se vuelven uno, o como Hegel lo puso: “Individualismo que no deja que nada interfiera con su Universalidad, es decir, la Libertad”. No podemos decir por adelantado qué es un ser humano totalmente nuevo porque no lo somos.

<sup>8</sup> [Véase el capítulo 27 (*N. del E.*)].

<sup>9</sup> [De “Responsibility for Marxist-Humanism in the Historic Mirror: A Revolutionary-Critical Look”, presentación a la Junta Editorial Residente Ampliada de los News and Letters Committees, 30 de diciembre de 1984, RDC, pp. 8334-8347 (*N. del E.*)].

Me gustaría muchísimo hablar más contigo. ¿Está Chicago en tu agenda? ¿Estarías interesada en comentar cualquiera de las secciones de aquello en lo que estoy trabajando ahora, *Dialéctica de la organización y la filosofía*?

Con afecto,  
Raya Dunayevskaya.



SECCIÓN D  
DIALÉCTICA DE LA ORGANIZACIÓN  
Y LA FILOSOFÍA

BLANCA

## Capítulo 30

### Espontaneidad, organización, filosofía (dialéctica)

El trabajo de Dunayevskaya sobre Dialéctica de la organización y la filosofía comenzó durante la escritura de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* y continuó durante el resto de su vida. Este “Borrador preliminar del capítulo 7” (“*Rough Draft of Chapter 7, Supplement to the Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 14866-14883) para el libro sobre Luxemburgo contiene material sobre la dialéctica y la organización nunca antes publicado. Aquí y en el siguiente capítulo, Dunayevskaya comienza a dibujar la conexión de la teoría de la organización revolucionaria con la última década de Marx y su concepto de revolución en permanencia.

*[...] la causa es el más alto grado en que el concepto concreto tiene, como comienzo, una existencia inmediata en la esfera de la necesidad. Pero esta causa no es todavía un sujeto [...]*

Hegel, *Ciencia de la lógica*, 566.

Rosa Luxemburgo fue tan consistente a lo largo de su vida en su creencia en el partido, que incluso cuando llamó a la Segunda Internacional un “cadáver maloliente”, se opuso a la construcción de una Tercera Internacional y, para el tiempo en que rompió con Karl Kautsky por nada menos que por la huelga general de masas, pareció como si sólo fuera algo personal ya que no abandonó el Partido [Socialdemócrata Alemán], no creó una facción de izquierda —que sólo construyó en el Partido Socialdemócrata Independiente de Alemania—, y cuando finalmente hizo esto en la revolución declarada de 1918, era el Partido Comunista de Alemania; en una palabra, era todavía “el partido”.

Y no obstante, no sólo no fue subrayado este punto, sino que apenas es incluso mencionado, excepto cuando los marxistas sí defienden a Luxemburgo por no haber sido una “total” espontaneísta. Por lo que es conocida, y correctamente (es decir, correctamente si uno entiende su multifacetismo y complejidad), es por su confianza en las acciones del proletariado, por su elogio a —casi casi glorificación—, y sin duda por haberle dado prioridad a la espontaneidad, no sólo sobre el partido sino sobre el liderazgo. Y esto siguió

siendo verdad incluso cuando ella creó de hecho en la Revolución [alemana de 1919] no sólo un Partido Comunista en Alemania, sino que accedió a aquello contra lo que había peleado toda su vida: a la unidad de la tendencia polaca, a la que pertenecía, con la tendencia del Partido Socialista Polaco de Izquierda para construir el Partido Comunista de Polonia.

¿Cómo explicar tantas contradicciones en que existe igualmente una fuerza unificadora —el partido— y una fuerza unificadora tan estrecha que la unidad, la unidad, la unidad, desafortunadamente en el pleno concepto socialdemócrata, [significaba] que Luxemburgo se oponía a las divisiones incluso en el punto en que no había un solo punto de afinidad entre la tendencia representada por su pensamiento y la tendencia dominante en el Partido Socialdemócrata Alemán?

Es el predominante concepto de unidad el que le ha dado tantas falsas interpretaciones a lo que el concepto de organización de Luxemburgo, así como de espontaneidad, realmente era. Comencemos con su primer, más famoso y peor usado artículo (mal usado hasta el punto de que “Occidente” ni siquiera le permitió darle título al mismo). El título que ella le puso fue “Problemas organizativos de la socialdemocracia rusa”. El que “Occidente” le dio fue “Leninism or Marxism?” (“¿Leninismo o marxismo?”).<sup>1</sup> Los diferentes periodos históricos condujeron igualmente a interpretaciones unilaterales. Así, los socialdemócratas alemanes *antes* de la Primera Guerra Mundial estaban siembre citando y atacando los dos escritos de Luxemburgo sobre espontaneidad durante la primera Revolución rusa, específicamente *Huelga de masas, partido y sindicatos*, mientras que los socialdemócratas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, de Occidente o de donde fuera, estaban siempre poniendo el énfasis en las críticas de Lenin de 1904. En ambos casos, dos opuestos que *no eran* opuestos genuinos para Luxemburgo —democracia/dictadura en el caso del escrito de 1904— y dos opuestos —espontaneidad/organización para 1906— fueron distorsionados para hacerla decir lo que ella no dijo.

Así, “Problemas organizativos de la socialdemocracia rusa”<sup>2</sup> era una crítica no de *¿Qué hacer?* —al cual todos, incluyendo J.P. Nettl, se la atribu-

<sup>1</sup> [El título “Leninism or Marxism?” le fue impuesto por primera vez al artículo por parte de la Federación Comunista Anti-Parlamentaria en Glasgow, Escocia, la cual publicó una traducción al inglés en 1935. Ese título fue conservado en la obra ampliamente disponible *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?*, publicada por primera vez en 1961 por la University of Michigan Press, sin editor especificado pero con una introducción de Bertram D. Wolfe, quien consideraba “el título de Glasgow como el más atractivo y más conocido en inglés” (p. 11) (*N. del E.*)].

<sup>2</sup> La nueva traducción con el título correcto aparece en Dick Howard, *Selected Political Writings*, pp. 283-306.

ieron—,<sup>3</sup> sino una crítica de *Un paso adelante, dos pasos atrás* de Lenin. Debido al desacuerdo de Luxemburgo con los bolcheviques sobre la cuestión nacional, su tendencia nunca asistió a ese famoso congreso de 1903 [tema de *Un paso adelante*]. Fue la crítica de Lenin al comportamiento de los mencheviques en ese congreso lo que ella criticó. Se le solicitó el artículo por parte de *Iskra*, no la *Iskra* que Lenin editaba sino la que se habían apropiado los mencheviques en ese congreso realizado en 1903, a pesar de haber sido superados en los votos.

Luxemburgo no menciona ese hecho ya que, hasta donde ella sabía, el Partido Socialdemócrata de Rusia era todavía uno solo. Es importante tener en cuenta, al mismo tiempo que es importante ser tan riguroso como ella era al ponerle estricta atención a la situación objetiva, el hecho de que Rusia era en verdad un “Estado policial”, que uno verdaderamente tenía necesidad del centralismo, y que de hecho no era sólo la socialdemocracia rusa sino la socialdemocracia alemana la que practicaba el centralismo como principio.

Lo que ella objetaba era lo que llamaba el ultracentralismo de Lenin.<sup>4</sup> Esta crítica a la socialdemocracia rusa era de hecho, de igual forma, implícitamente una crítica a la socialdemocracia alemana. Para agudizar ese aspecto de su crítica, Luxemburgo aclaró que no pensaba que cuando un partido socialdemócrata no es tan grande como el alemán, está en alguna manera “subdesarrollado”; cada partido marxista era, históricamente, igual. Para iluminar las diferencias y, otra vez, para darle el debido crédito a la socialdemocracia rusa, la cual quería fundar una organización nacional, Luxemburgo subrayó que era en verdad necesario acabar con la “atmósfera de círculo y club local” que había impregnado el intento ruso por construir una organización unificada y que requirió de una campaña de tres años enteros, 1900-1903, para prepararse para ese congreso. “Sin embargo”, continúa Luxemburgo,

En el congreso del partido quedó claro que el término “centralismo” no soluciona completamente el problema organizativo de la socialdemocracia rusa (*Problemas organizativos*, 121).

Luxemburgo le dirigió su ataque más severo a la formulación de Lenin de que un socialdemócrata es “un jacobino indisolublemente ligado a la or-

<sup>3</sup> Norman Geras [aparentemente, Dunayevskaya tenía la intención de escribir una nota al pie sobre Norman Geras, *The Legacy of Rosa Luxemburg* (London, NLB, 1976). Véase RDC, pp. 14248-14250, 14288-89 (*N. del E.*)].

<sup>4</sup> La negación de Lenin en su respuesta a Luxemburgo de que él fuera ultracentralista nunca fue publicada; fue rechazada por Kautsky e incluso en ruso fue publicada por primera vez... [Dunayevskaya hace notar en otro lado que es dudoso que Luxemburgo haya visto alguna vez la respuesta de Lenin (*N. del E.*)].

ganización del proletariado, que ha adquirido conciencia de sus intereses de clase” (122). Y es en este punto cuando ella desarrolló su oposición al jacobinismo y al blanquismo en una forma tan detallada que no les dejó lugar alguno a los sucesos concretos del congreso, los cuales llevaron a la ruptura (que era la preocupación de Lenin). Uno podría decir que tan pronto como llega a la “historia”, la crítica de Luxemburgo está tan llena de generalizaciones que era difícil ver algo concreto que se relacionara con el congreso, e incluso uno podría sentirse inclinado a sobreelogiar a Lenin, que se apejó sólo a lo concreto y “demostró” así que Luxemburgo estaba equivocada. *Lo cual, visto en retrospectiva, es absolutamente falso, es decir, que algunas de las generalizaciones son tan relevantes para nuestros días que debemos aproximarnos a ellas.*

Por ejemplo, no hay absolutamente ninguna duda de que hay espacio para muchísima más democracia, más necesidad de que diferentes tendencias se expresen y, sin duda, es indispensable no hacer una virtud de la necesidad, lo cual lleva a quienes viven en el zarismo a sobreenfatizar la necesidad del centralismo para oponerse a éste. Más aún, si bien la expresión de Luxemburgo de que “una organización tan rígidamente centralizada [no] constituye un principio científico del marxismo revolucionario” (121) pudo haber dejado lugar para que el oportunismo continuara funcionando en una organización marxista —como lo atestigua el hecho de que la primera expresión del reformismo, Eduard Bernstein, no fuera expulsado— es aún más cierto que el concepto de Lenin de centralismo tenía aun mayor necesidad de descentralización.

En donde me parece que Luxemburgo erróneamente casi se queda en la espontaneidad —si no sin organización, sin duda sí sin filosofía— es en su poner de relieve la huelga de 1896 en San Petersburgo, la agitación estudiantil de 1901 y la huelga de masas en Rostov del Don como si el que surgieran espontáneamente hubiera también significado que no tenían necesidad de un partido marxista. El hecho es que fueron precisamente estas huelgas y grandes acciones espontáneas las que llevaron a Lenin a concluir que si los marxistas van a actuar sólo como economistas, habrá un vacío entre el trabajo político y el desarrollo de una revolución real.

No fue accidental que el ataque continuo de Luxemburgo a la supuesta exageración de Lenin de la “organización y [la] disciplina” (124), de la cual él insistía que los intelectuales carecían, a su vez, la haya llevado a defender a los intelectuales. Donde Luxemburgo destacó brillantemente fue en la relación dialéctica de la espontaneidad con la organización:

Evidentemente, lo importante para la socialdemocracia no es la elaboración de un cuerpo de directivas ya preparadas para la política futura. Es importan-

te: 1) efectuar una evaluación histórica correcta de las formas de lucha que corresponden a la situación dada, y 2) comprender la relatividad de la etapa que se vive y el incremento inevitable de la tensión revolucionaria a medida que se acerca el objetivo final de esa lucha (127).

Si bien Luxemburgo estaba absolutamente en lo correcto con su énfasis en que el movimiento marxista era el “primer movimiento en la historia de las sociedades de clase que se apoya, en todo momento y para toda su actividad, en la organización y movilización directas e independientes de las masas” (122), no está en lo correcto al afirmar que eso casi casi significa automáticamente una concepción tan total del socialismo que la *filosofía* del concepto de revolución de Marx podría ser igualmente dejada a la acción espontánea. Lejos de ello. Y en ningún lugar se ve esto con mayor claridad que cuando llegamos a la revolución de 1905, donde la espontaneidad es absolutamente la más magnífica pero falla en alcanzar su meta. La cuestión de la conciencia de clase no agota la cuestión del conocimiento, de la filosofía de la revolución de Marx, de la segunda negación, es decir, que no sólo la destrucción de lo viejo sino la creación de lo nuevo tiene aún que ser puesta a prueba, y no podemos saltarnos aquí de 1904 a 1917 y 1919. Así que, en el contexto de ese debate, es suficiente con terminar donde Luxemburgo terminó, enfatizando el derecho de la clase trabajadora a

[...] cometer sus errores y aprender en la dialéctica de la historia.

Hablemos claramente. Históricamente, los errores cometidos por un movimiento verdaderamente revolucionario son infinitamente más fructíferos que la infalibilidad del Comité Central más astuto (135).

Como hemos visto en el capítulo sobre el folleto de 1906 en torno a la huelga general, así como en el capítulo sobre la ruptura con Kautsky de 1910,<sup>5</sup> el que Luxemburgo hiciera de la espontaneidad una categoría ocurrió en el primer caso exactamente en el mismo periodo en que Lenin modificara su rígida concepción en *¿Qué hacer?* y enfatizara en cambio la espontaneidad. No fue meramente el hecho de que Luxemburgo hubiera escrito esto en Kuokkala,<sup>6</sup> sino que la revolución misma agudizó su visión históri-

<sup>5</sup> El capítulo 2 de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, tal como fue publicado, se titula “La ruptura con Kautsky, 1910-1911: de la teoría de la huelga de masas a la crisis de Marruecos y la acallada ‘cuestión de la mujer’” (*N. del E.*).

<sup>6</sup> [Luxemburgo escribió *Huelga de masas, partido y sindicatos* durante una estancia de un mes en Kuokkala, Finlandia, en 1906, después de la Revolución rusa. Durante ese tiempo se reunió con Lenin, quien también estaba allí (*N. del E.*)].

camente, así como en la actualidad. Por otro lado, ella estaba muy por delante de Lenin en 1910 al juzgar el profundo oportunismo de Kautsky. Al mismo tiempo, sin embargo, la inversión de la relación entre organización y acción nuevamente significó desechar la filosofía.

Es absolutamente cierto, como Luxemburgo lo expresó en *What Next?* (¿qué sigue?), que “cualquier acción de masas, una vez desencadenada, debe moverse hacia delante”. No es cierto que un movimiento hacia delante de las masas no pueda ser revertido o detenido por un liderazgo que usa la retórica de la revolución pero practica la *contrarrevolución*. En una palabra, si bien Luxemburgo vio el oportunismo en Kautsky, de ninguna manera esperó una traición abierta y de hecho no concibió que la *contrarrevolución* pudiera surgir desde dentro de la revolución. Es esa dialéctica, esa transformación en opuesto la que Lenin, quien no había visto tan claramente como Luxemburgo la naturaleza de la socialdemocracia alemana, vio cuando fue mucho más lejos que ella una vez que la Primera Guerra Mundial mostró la traición, al enarbolar el eslogan: “Convertid la guerra imperialista en una guerra civil”, así como en su crítica a sus propios bolcheviques [en abril de 1917], amenazando con renunciar al comité central e “irse con los marinos” si dicho comité no planteaba la cuestión de la toma del poder.

Bertram D. Wolfe le cambió el título al trabajo de Luxemburgo porque el suyo era más “atractivo”, dándole así a su crítica de 1904 un giro tan antileninista que Wolfe le atribuye a Luxemburgo un persistente antileninismo no sólo en 1904 sino también en 1917.

Entre 1904 y 1917 hubo primero y sobre todo nada menos que la Revolución ruso-polaca de 1905-1907. Tan cerca estaban Lenin y Luxemburgo en ese periodo y directamente después de éste, tanto en torno a la revolución *como* en torno a la organización, que el partido polaco se unió de hecho al partido ruso. Más aún, a pesar de que en 1906, cuando [el partido polaco] se unió, hubo también una unión entre mencheviques y bolcheviques, no fue de ninguna manera con los mencheviques con quien Luxemburgo se identificó. Fue el voto de “los polacos” el que ayudó a Lenin a obtener la mayoría en el congreso ruso de 1907. Teóricamente, la interpretación de Lenin y Luxemburgo sobre la revolución se extendió más allá de Rusia y Polonia. En ese mismo año, 1907, tuvo también lugar el Congreso Internacional Socialista [en Stuttgart], donde una vez más Lenin y Luxemburgo le dieron dirección a la enmienda sobre la campaña antibélica (si bien Trotsky y Martov se unieron también a la enmienda, no hay ninguna duda acerca de en dónde residía la proximidad, teórica y práctica, incluso hasta el punto de formulaciones específicas).

(Curiosamente, fue también en ese congreso donde Luxemburgo le presentó a Lenin a Clara Zetkin. Ésta era tanto miembro de la Internacional



como líder de la conferencia de mujeres de la socialdemocracia alemana, la cual se reunió también durante ese periodo. El punto era que los propios reportes de Lenin sobre el congreso de Stuttgart estaban en buena medida y abiertamente basados en los reportes de Zetkin, así como en sus artículos sobre ese congreso en *Gleichheit*).

Para el tiempo en que las disputas con Kautsky sobre la exigencia de Luxemburgo de que su posición sobre la huelga general fuera aplicada en Alemania en 1910 llegaron a un clímax, ambos estaban tan absolutamente en extremos opuestos que ella rompió con él completamente. Bertram Wolfe tiene sus razones para pasarse por alto todos estos sucesos histórico-mundiales, por no mencionar la traición por parte de la socialdemocracia en la Primera Guerra Mundial y la ruptura final de Luxemburgo con esa organización. En una palabra, cuando nos referimos a su intransigente posicionamiento revolucionario antibélico, ciertamente no hay ni una pizca de afinidad entre Luxemburgo y la organización socialdemócrata, alemana o internacional, de la cual ella afirmaba que era un “cadáver maloliente”. Y ciertamente no hay otra vez ni una sola pizca de afinidad entre su posición crítica sobre la Revolución rusa y la posición socialdemócrata sobre la *contrarrevolución* en contra de aquella. Luxemburgo celebraba esa revolución como el suceso histórico-mundial más grande, la cual, incluso si fracasaba, seguiría siendo una luz para todos, y por cuyo fracaso la socialdemocracia alemana sería la mayor responsable.

¿Cuál era entonces su crítica? Deseamos centrarnos aquí estrictamente en la organización (después nos ocuparemos de las diferencias teóricas). Organizativamente, el principal punto de diferencia—y en ello Luxemburgo ciertamente no estaba sólo en lo correcto en oposición a Lenin, sino que de hecho previó aquello que se convertiría en la degeneración estalinista— era su exigencia de una mayor democracia no sólo para las masas, sino dentro del Estado y el gobierno, con una multiplicidad de partidos y tendencias.

Luxemburgo alertó contra hacer “una virtud de la necesidad”, es decir, que los marxistas deben ser cuidadosos de que incluso cuando una necesidad absoluta—ya que la *contrarrevolución* acecha en la puerta— requiere de limitar la libertad, en ningún momento debe uno rendirse a la tentación de hacer de este revés temporal un principio general.

Sin duda, la contribución crítica de Luxemburgo a la cuestión de la democracia proletaria y la democracia al interior del partido marxista fue de gran mérito y dejó atrás por mucho a cualquiera de los bolcheviques que estaban directamente en la lucha al prever qué era lo que se iba a convertir en burocratización. ¿Pero cómo puede hacerse que eso tenga afinidad alguna con la socialdemocracia? ¿Cómo puede esa crítica, que definitivamente era de

tipo técnico, ser puesta en el nivel de la ruptura de Luxemburgo con la Internacional, de su liderazgo en la Liga Espartaco<sup>7</sup> y, sobre todo, de su liderazgo en la propia Revolución alemana? Para entonces, en lo que respecta a una de las mismísimas cosas que Luxemburgo había criticado en Rusia, es decir, la disolución de la Asamblea Constituyente, ella afirmaba en los términos más inequívocos sobre el escenario alemán que este tipo de asamblea era una institución burguesa, a la cual contraponía la democracia de los trabajadores existente sólo en los propios concejos obreros, de modo que prácticamente todos los eslogans principales de la Revolución rusa eran exactamente a lo que ella misma llamaba en los que resultaron ser los últimos dos meses de su vida.

No, lo que Luxemburgo criticaba en 1904 y lo que criticaba en 1917 tienen muy poca semejanza entre sí, ya sea en principio o en táctica, en la teoría o en la práctica, en los diferentes periodos históricos o en las diferentes metas en 1905 y en 1917. Y su más grande contribución, tanto en relación con basar/fundamentar el concepto del partido en la espontaneidad como en relación con la democracia interna, no carecía de su propia debilidad filosófica.

Tampoco estaba su debilidad filosófica limitada a la organización. Cuando uno vuelve sobre cuál parece ser la contradicción: un genio original previendo captar el imperialismo antes de que hubiera sido reconocido o siquiera visto ya por los eruditos burgueses o marxistas, y aun así uno pensaría que Luxemburgo habría puesto inmediatamente de relieve como Sujeto a las masas coloniales oprimidas por el imperialismo como enterradoras de éste; cuando uno reconoce que allá por 1899, poco después de la Guerra chino-japonesa, Luxemburgo ya estaba percibiendo un cambio global en las potencias y que no dejó pasar a éste por alto en sus críticas a la socialdemocracia alemana, ya sea por no manifestarle oposición a la Guerra japonesa en China o al incidente de Marruecos,<sup>8</sup> y estando tan enfurecida con el oportunismo por no combatir la mismísima primera señal del imperialismo, de modo que Luxemburgo lo hace a uno literalmente oír, *escuchar* los gritos de las mu-

<sup>7</sup> [La Liga Espartaco surgió en 1915 como una facción revolucionaria antibélica dentro del Partido Socialdemócrata Alemán, la cual se basaba en el folleto “Junius” de Luxemburgo (*La crisis de la socialdemocracia alemana*, publicado con el seudónimo “Junius”). Era parte de aquellos que fueron echados del partido en 1917 y formaron el Partido Socialdemócrata Independiente de Alemania. Después de que la revolución estalló en Alemania, en noviembre de 1918, los espartaquistas se separaron para formar un partido independiente, el cual fue renombrado como Partido Comunista de Alemania (*N. del E.*)].

<sup>8</sup> [Después de que Alemania envió un barco cañonero a Marruecos en 1911, Luxemburgo atacó a los líderes del partido por su falta de un análisis marxista serio y de algún tipo de lucha significativa contra “el desarrollo *interno* del militarismo alemán [...] y el impulso de Alemania por el poder mundial” (“Our Morocco Leaflet”, in *Leipziger Volkszeitung*, August 26, 1911) (*N. del E.*)].

jeros y niños hereros cuando trataban de escapar del salvajismo del general Trotha y su ejército persiguiéndolos;<sup>9</sup> y cuando uno ve cuán profundo era su internacionalismo en lo que se refiere a la raza que incluso cuando había una guerra mundial y Mathilde Wurm lamentaba la condición de los judíos, ella replicó:

¿Qué es lo que quieres con este sufrimiento particular de los judíos? Las pobres víctimas en las plantaciones de caucho en Putumayo, los afrodescendientes en África con cuyos cuerpos los europeos juegan a la pelota, están igual de cerca para mí. ¿Recuerdas las palabras escritas en esa obra del Gran Comando General sobre la campaña de Trotha en el desierto del Kalahari? “Y los gemidos de muerte, los gritos desquiciados de aquellos que morían de sed, se fueron apagando en el sublime silencio de la eternidad”.

¡Oh, este “sublime silencio de la eternidad” en que tantos gritos se han apagado sin ser escuchados! Resuena tan fuertemente dentro de mí que no tengo ningún lugar especial en mi corazón reservado para el ghetto. Me siento en casa en cualquier lugar del mundo en que haya nubes, pájaros y lágrimas humanas [...].<sup>10</sup>

Luxemburgo siempre estaba buscando las causas de origen y hablando siempre de conciencia de clase y, sin embargo, no atando una cosa a la otra de modo que resultaran en una nueva unidad. En cambio, las dejó estar lado a lado. Hemos visto que cuando Lenin argumentó contra la posición de Luxemburgo en torno a “la cuestión nacional”, que ella no podía ver como algo revolucionario en la Primera Guerra Mundial, esa guerra imperialista, Lenin usó el término “dialéctica a medio camino” [Lenin, *Collected Works*, vol. 19, p. 210]. El término surgió de su propia reorganización filosófica durante esa guerra. Es ése el mismísimo periodo en que Lenin, al aproximarse al Método Absoluto en la Idea Absoluta, mostró que cuando “los términos contradictorios [...] ‘se presenta[n] a la conciencia sin contacto mutuo’ (el objeto): ésa es la esencia de la anti-dialéctica” [Lenin, *Obras completas*, tomo XLII, 215].

El punto de Lenin, al igual que en este caso el de Hegel, era mostrar que sólo la segunda negatividad es la solución porque no hay otra manera de trascender “la oposición entre concepto y realidad, y aquella unidad que es la verdad”, sino viendo que ambos “se funda[n] sólo en esa subjetividad” [216]. En una palabra, el hecho de que sólo el proletariado, sólo los oprimi-

<sup>9</sup> [El ejército alemán masacró tanto a combatientes como a civiles en la sublevación de 1904-1907 de los hereros y los nama en Namibia contra el dominio colonial alemán (*N. del E.*)].

<sup>10</sup> [Letter of February 16, 1917, *The Letters of Rosa Luxemburg*, edición de Stephen Bronner (Boulder, Westview Press, 1978), p. 178 (*N. del E.*)].

dos, sólo el Sujeto que está siendo oprimido es el adecuado para el derrocamiento, no puede de ninguna manera ser separado de la situación objetiva que lleva a ese Sujeto en esa dirección.

Dialécticamente hablando, ¿por qué debería un revolucionario detenerse en la causalidad? Una suerte de relación uno a uno es así explicada, y uno debe deshacerse de la explicación en que la causa no es sino un momento y el efecto el siguiente; y ya que causa y efecto se interrelacionan de una forma que, en distintos momentos, Luxemburgo sí vio como parte de una totalidad, ¿por qué la totalidad debería ser tan mecánica como para no ver al sujeto? Sin sujeto no puede haber una transformación total de raíz. Sin sujeto, la acción revolucionaria es apenas poco más que contemplación, es decir, que uno observa un objeto —en este caso, el imperialismo— y afirma que éste causa algo más, es decir, la imposibilidad por otra parte de acumulación continuada; inevitablemente uno se dirige a los mercados e incluso al colonialismo en lugar de al sujeto. Que no nos sorprenda que estos objetos no se muevan. El mercado no puede producir su propia negatividad, pero el sujeto podría.

Uno nunca mira a las personas, a los explotados, excepto como sujetos sufrientes, razón por la cual se quedan como si fueran sólo objetos. No hay ninguna dualidad, ninguna contradicción profunda. En lugar de ello, Luxemburgo vuelve al punto de partida y dice que mucho antes de que este tipo de colapso ocurra, el proletariado [derrocará al capitalismo].

Si, no obstante, uno mira no sólo a la causa de origen sino a los nuevos comienzos que determinarán por sí mismos los fines, no habría forma de evitar al sujeto.

Lo que ha pasado desapercibido hasta el día de hoy es que desde muy temprano, allá por 1899, mucho antes de que Luxemburgo atacara a Marx por su estilo rococó incluso en el primer volumen [de *El capital*], ella había siempre excluido al volumen II de la consideración de la totalidad de las perspectivas económicas de Marx. De esa manera, escribió:

La fórmula marxista de las crisis, tal como la expone Engels en el *Antidühring* y Marx en los tomos primero y tercero de *El capital*, se aplica a todas las crisis sólo en la medida en que descubre su mecanismo internacional y devela sus causas fundamentales generales [*Reforma o revolución*, 48].

Como vimos cuando nos ocupamos del “interludio” de Luxemburgo,<sup>11</sup> el cual la llevó a criticar no tanto a Kautsky como a Marx, se hizo claro que

<sup>11</sup> [Esto hace referencia a 1911-1913, el periodo entre la ruptura de Luxemburgo con Kautsky y su rechazo a toda la Segunda Internacional como un “cadáver maloliente” después de que ésta colapsó durante el estallido de la Primera Guerra Mundial, en donde la mayo-

justo como su *Acumulación del capital* se desvió del análisis de Marx, pero el análisis de Lenin no se desvió, de forma suficientemente irónica, en la cuestión en que Luxemburgo y Lenin parecían estar en extremos totalmente opuestos —el partido—, ambos *por igual* no integraron la filosofía con la organización: 1) Luxemburgo, porque le ponía muy poca atención a la filosofía, y 2) Lenin, porque con toda la profunda atención que le dio a la filosofía hasta el punto de incluso reorganizarse a sí mismo, al igual que a la naturaleza del imperialismo y la cuestión nacional, la cuestión nacional y la revolución, la dialéctica en sí misma y el Estado, la filosofía no fue extendida sin embargo al partido. Así, nadie dio una respuesta, y naturalmente no podemos asumir una vez ocurridos los hechos que si hubieran integrado la filosofía habría habido una respuesta correcta. Nosotros sí, sin embargo, empezamos de cero, es decir, que nadie tiene la respuesta. No obstante, precisamente porque Marx y sólo Marx había descubierto un nuevo continente de pensamiento y tenía una filosofía de la revolución desde el mismísimo inicio de su ruptura con el capitalismo, él tendrá también las bases para un concepto filosófico de organización, incluso si no tuvo “ninguna teoría de la organización”.

Revisemos, si bien muy brevemente, lo que Marx sí dijo además del hecho de que el proletariado debe tener un partido propio, de lo cual él nunca se separó, ya sea en 1848, 1871, 1875 o 1882.<sup>12</sup> En donde esto se concretó o amplió, si uno prefiere, es en la concepción filosófica. Así, las revoluciones de 1848 terminaron en la necesidad de un partido independiente de la clase trabajadora, pero también de una filosofía de la revolución permanente.

Así, la Comuna de París tenía una nueva razón: “su propia existencia, su labor” [*La guerra civil en Francia*].

Así, el Programa de Gotha fue criticado sin piedad, exhaustivamente, desde la teoría, punto por punto, precisamente porque la posición de Marx era que, si bien un movimiento es más grande y más importante que cualquier conjunto de programas, si uno no puede tener unidad sobre una base con principios, entonces es mejor no unirse sino limitar las acciones unificadas sólo a cosas específicas. La *Crítica al Programa Gotha* tenía también una visión incluso más nueva que se proyectaba hasta la sociedad comunista, donde “el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la prime-

---

ría de sus partidos constituyentes traicionaron sus principios y apoyaron la guerra. Dunaevskaya desechó el término “interludio” poco después de esto, concluyendo que, lejos de ser un “interludio”, era el periodo en que Luxemburgo había desarrollado su magna obra teórica: *La acumulación del capital* (N. del E.).

<sup>12</sup> [Estas fechas se refieren a las revoluciones de 1848 y a la actividad de la Liga Comunista; a la Comuna de París de 1871 y a la actividad de la Primera Internacional; a la *Crítica*

ra necesidad vital” [*Crítica al Programa de Gotha*]. Puesto de otra manera, significaba que si realmente hay un fin a la división entre trabajo mental y manual, entonces ésa es la vida de uno, es decir, que no hay división entre la vida, la ciencia, el pensamiento, etc. Marx insistía en que los niños, al jugar, de hecho trabajan y descubren muchas cosas al romper cosas.

Finalmente, lo que es más emocionante acerca de sus mismísimos últimos años es que, al regresar a la relación hombre/mujer, la cual es investigada pasando por la *gens* y la sociedad matrilineal hasta el salvajismo y el retroceso en el capitalismo avanzado cuando se trata de la posición de las mujeres, Marx fue crítico también del comunismo primitivo, ya que insistía en que no fue una fuerza externa la que lo derrocó, sino que esto vino desde dentro por medio del desarrollo de jefes, etc. Así, por sobre todo lo demás lo que era nuevo fue esto: el desarrollo multilineal de la humanidad, ya sea a partir del comunismo primitivo, el modo de producción asiático o el capitalismo occidental, demostró que es imposible tener una sola respuesta para toda la multitud de desarrollos. Por el contrario, un país atrasado como Rusia podría tener una revolución antes que un país avanzado *si* nuevas fuerzas y relaciones, incluyendo también a la comuna campesina, hacían su revolución o más bien vinculaban su revolución con los países tecnológica e industrialmente avanzados, y si, con los nuevos países como Estados Unidos, tenían una visión global y no nacional, y si... Precisamente porque tenemos tantas más nuevas bases para la filosofía, incluso cuando sea sólo sobre el tema de la organización, es mejor que finalmente aprendamos de la filosofía de la revolución de Marx.

\*\*\*

[*Lo que resta de este capítulo consiste de fragmentos, algunos de los cuales fueron colados más arriba en el manuscrito de Dunayevskaya (N. del E.)*].

(2) Al mismo tiempo, cuando la relación causal de la teoría es la conciencia de clase, que es la que hace al materialismo no mecánico y no sólo un asunto de metas sindicales sino de poder de clase y de personas vivas, por tanto, agarrando el destino en sus propias manos, entonces súbitamente la causa de origen se manifiesta a sí misma como propósito, el cual le permite al intelectual estar con el proletariado.

---

*al Programa de Gotha* de Marx de 1875 (véase el siguiente capítulo), y sus obras finales, incluyendo los *Apuntes etnológicos* y el prefacio a la edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista* (N. del E.)].

(2) Por otro lado, la causalidad es usada para que los líderes se deshagan de su oportunismo, parlamentarismo y trabajo casi rutinario a fin de hacer aparecer la acción espontánea del proletariado que *empujaría* a los líderes hacia delante. Es verdad que ella [Luxemburgo] usa otra vez la palabra revolución como la única respuesta para la “estrategia de desgaste” de Kautsky, [que es] el más puro oportunismo para evadir las acciones reales de clase de la huelga general (que es tanto política como económica), pero se detiene de pronto antes de llegar al sujeto.

(Desarrollar la relación con el comentario de Lenin de que el final de la teleología [escrito a mano: no legible] justo antes de que entremos al Concepto dice: “N.B. Libertad = Subjetividad, en el umbral de la Idea (‘o’ finalidad, conciencia, aspiración)”<sup>13</sup>

\*\*\*

### (NOTAS PARA MÍ MISMA)

Revisar si la cuestión del partido fue examinada no sólo como relación de la espontaneidad con la organización sino como relación de los líderes con las masas, y como relación de la filosofía con la organización, de modo que Luxemburgo debe responder qué es lo que quiere decir con “empujar” a los líderes hacia delante.

Más aún, al hacer Luxemburgo una categoría especial de la huelga general como algo político y económico, ella todavía naturalmente ve que ésta debe moverse hacia la insurrección, ¿entonces cómo podría estar esto sin sujeto?

La tragedia en Lenin es no sólo que él no se reorganizó sobre la cuestión del partido, sino que su gran salto adelante filosófico no se hizo accesible para las masas. Una vez más, consideremos a Luxemburgo y al partido: ella ciertamente no era tan hostil al campesinado como León Trotsky, y sin embargo se opone tanto a los bolcheviques en darle tierras al campesinado, como si eso significara una parcelación inmediata de la tierra nacional en propiedad privada.

Finalmente, la prueba del error no fue sólo que la Liga Espartaco debió haber sido independiente desde mucho antes, sino ¿por qué la oposición al *timing* de la Tercera Internacional porque estaría dominada por Rusia?<sup>14</sup>

<sup>13</sup> [Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution, p. 89 (Lenin, *Obras completas*, tomo XLII, 158) (N. del E.)].

<sup>14</sup> [Mientras que Lenin llamó a la creación de una nueva internacional poco después del inicio de la Primera Guerra Mundial, Luxemburgo se opuso a ello, a pesar de que denomina-



\*\*\*

El origen de la Idea en el concepto de Teleología arroja una inmesa luz sobre la filosofía de Hegel. La Idea no explica las cosas al ser su causa, su Sustancia subyacente o el Todo del que aquéllas son partes: las explica al ser el Fin hacia el que debe ser pensado que tienden [...].

Deberíamos ser capaces de ver lo que Hegel quiere decir con “el Concepto” al ver cómo su concepto se desarrolla a partir de los tres conceptos de Sustancia, Causalidad y Acción recíproca. La necesidad “se balancea” allí hacia la Libertad [...].<sup>15</sup>

\*\*\*

### *Citas anexadas al capítulo sobre organización*

La causalidad según las leyes de la naturaleza, no es la única de la que puedan ser deducidos los fenómenos del universo en su conjunto. Es preciso aceptar todavía una causalidad por medio de la libertad, para la explicación de aquéllos.

La *antítesis* es: No hay libertad, sino que en el mundo todo acontece únicamente según las leyes de la naturaleza [...].

Esta proposición se contradecina, puesto que la ley de la naturaleza consiste precisamente en esto, que nada acontece sin una *causa suficientemente determinada a priori*, es decir, tal que contenga en sí una absoluta espontaneidad. Vale decir, la hipótesis que se ha opuesto a la tesis, es contradictoria, dado que contradice a la tesis.

En ayuda a la demostración de la *antítesis*, habría que sentar aquí que existe una *libertad*, como una particular especie de causalidad, apta para dar comienzo absoluto a un estado y con eso también a una serie de consecuencias de él.

Hegel, *Ciencia de la lógica*, 449-450.

(Ésta es la página en que Lenin llama la atención sobre el hecho de que Hegel está hablando en contra de Kant.)

(Hegel dice: “porque tienen su autodeterminación junto a ellos, solamente de modo extrínseco”, p. 465, o lo que llamaríamos la planeación intelectual, son sólo medios para un fin, no un fin en sí mismos.)

---

ba a la Segunda Internacional un “cadáver maloliente”. Ella se mantuvo oponiéndose a la creación inmediata de una nueva internacional incluso cuando la Liga Espartaco se separó para convertirse en un partido independiente (*N. del E.*).

<sup>15</sup> J.N. Findlay, *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination* (New York, Collier, 1962), pp. 253, 222.



## Capítulo 31

### Filósofo de la revolución permanente y hombre de organización

Este borrador del capítulo 11 de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* (*Supplement to the Raya Dunayevskaya Collection*, pp. 14922-14940), así como el capítulo en el libro publicado, contienen las discusiones más exhaustivas de Dunayevskaya sobre el concepto de Marx de la revolución en permanencia y su *Crítica al Programa de Gotha* en relación con los nuevos momentos que Marx desarrolló en su última década.

#### **CRÍTICA AL PROGRAMA DE GOTHA**

#### **(DE UN PARTIDO DE TRABAJADORES UNIDOS DE ALEMANIA)**

La acción internacional de las clases obreras no depende, en modo alguno, de la existencia de la “*Asociación Internacional de los Trabajadores*”. Ésta fue solamente un primer intento de crear para aquella acción un órgano central; un intento que, por el impulso que dio, ha tenido una eficacia perdurable, pero que en su *primera forma histórica* no podía prolongarse después de la caída de la Comuna de París.

Karl Marx, *Crítica al Programa de Gotha*, 1875.

El fetiche de un partido de vanguardia que dirige está casi casi más allá de la comprensión cuando afecta a una revolucionaria tan grande como Rosa Luxemburgo, quien tenía tan fuerte confianza en la acción espontánea de los trabajadores que era considerada como simplemente una espontaneísta. Es verdad que eso es incorrecto, ya que su apasionada convicción en la creatividad y espontaneidad de las masas no le impidió ser miembro de un partido estrictamente marxista, [de] una Internacional estrictamente marxista. De hecho, el fetiche de la unidad le impidió a Luxemburgo romper con el partido hasta el punto de construir uno nuevo, incluso durante el estallido de la guerra y la traición del marxismo *establecido*, a pesar de que ella había llamado a esa Segunda Internacional “un cadáver maloliente”. No obstante, Luxemburgo estaba todavía trabajando en “reconstruirlo” en vez de llamar a una

nueva Internacional. Tan prevaleciente era la idea de un partido de vanguardia que, a pesar de que Luxemburgo funcionaba como una tendencia revolucionaria independiente —la Liga Espartaco—, permaneció con el Partido Socialdemócrata Independiente de Alemania hasta la mismísima víspera de la revolución de 1919; y en ese punto, cuando la Liga Espartaco se transformó de hecho en un nuevo y separado Partido Comunista, Luxemburgo incluso había dado instrucciones de votar en contra de la fundación de una nueva Tercera Internacional.

La propia Luxemburgo pudo no haber visto la gran contradicción en la forma en que ella proyectaba, incluso santificaba la espontaneidad, y la forma en que se aferraba al partido a pesar de que siempre estaba pidiéndoles a (y estaba convencida de que los líderes necesitaban de un fuerte empujón por parte de) las acciones espontáneas de las masas que avanzaran. Ella ciertamente no atribuyó la ruptura de su apasionada y compleja relación con Leo Jogiches a las tensiones de la organización en un periodo de franca revolución. No obstante, una seria mirada en retrospectiva a ese punto cúspide de su actividad en la Revolución rusa de 1905-1906 pondrá al descubierto el agudo dualismo en los dos aspectos de organización y espontaneidad, por no mencionar la otra cuestión muda: la relación hombre/mujer para alguien tan independiente como Luxemburgo. No obstante, ésta se volvió el fundamento para la dolorosa separación [entre Luxemburgo y Jogiches], si bien ellos nunca se separaron por un solo momento como revolucionarios, como activistas marxistas. Ellos tenían la misma perspectiva sobre la revolución mundial, y Jogiches encontró la muerte poco después de Luxemburgo en la lucha por descubrir al asesino de ésta y continuar con el trabajo revolucionario.

En la revolución de 1905-1906, igualmente, el júbilo producido por su actividad conjunta nunca vaciló. El hecho de que Luxemburgo estaba también con su amante, que era un hombre de organización *par excellence* (por excelencia), en esas actividades desenfadadas de 24 horas al día, parecía haber alcanzado el punto más alto de todos. No obstante, otro hecho es igualmente indisputable. El volverse testigo de que una organización pequeña fuera transformada de la noche a la mañana en un partido de masas en medio de las masas en movimiento, sí modificó su valoración de lo que Jogiches nunca dejó fuera de su visión en esta actividad: la necesidad también de la clandestinidad, una agobiante conciencia sobre la fuerza de los poderes existentes, los cuales están trabajando noche y día para lograr una contrarrevolución.

En nuestra búsqueda de iluminación sobre esta cuestión candente de la relación de la espontaneidad con la organización, tres fechas muy diferentes y un tema totalmente distinto —una filosofía de la revolución— son necesarios: 1) el análisis de Luxemburgo sobre Ferdinand Lassalle que ella es-

cribió en 1904 como celebración de la Revolución de Marzo de 1848; 2) la *Crítica al Programa de Gotha* de Marx de 1875, la cual era una crítica a la doctrinas de Lassalle, y 3) el que Lenin transformara esa *Crítica al Programa de Gotha* en la base para 1917.

Mucho después de su muerte, Lassalle siguió siendo una fuerza omnipresente, y no sólo para reformistas sino para revolucionarios, y específicamente sobre el punto de la organización. Llegaríamos a un periodo totalmente diferente, en la víspera de la revolución de 1917, antes de que algún marxista, Lenin, tomara la *Crítica al Programa de Gotha* de Marx tan seriamente como para construir todo su *El Estado y la revolución* sobre ella. En la víspera de la primera revolución rusa, ése no era el caso, y todos, desde Luxemburgo hasta Trotsky ponían a Lassalle no sólo prácticamente en el nivel de Marx, sino de hecho, “cuando se trata de la organización”, se admita o no, Lassalle se posicionaba en un nivel más alto, es decir, más concreto. Así, en el año 1904 Luxemburgo escribió sobre “Lassalle y la revolución”. Su punto central era que —si bien Lassalle había cometido muchos errores, y a pesar de que la crítica de Marx hacia él era válida—, no obstante, Lassalle pasa a la historia porque

[...] fue Lassalle quien transformó en un hecho la *consecuencia histórica más importante* de la revolución de marzo al liberar finalmente a la clase trabajadora alemana, 15 años después, de la imposición de la burguesía y organizarla como un partido independiente de clase.

Como si éste no fuera un elogio suficientemente claro, se le llama además una “labor inmortal”, y esta observación es hecha a pesar de que es seguida por una referencia a la crítica de Marx de 1868 a Lassalle.<sup>1</sup> En una palabra, la crítica es subordinada a la gran acción de Lassalle, la cual “no disminuye sino que crece más y más con la perspectiva histórica desde la que la vemos”.

¿Por qué creció “más y más con la perspectiva histórica” de 40 años? ¿No fue debido al hecho de que la *Crítica al Programa de Gotha* de Marx nunca fue totalmente interiorizada? ¿Podría haber surgido sin ser percibida una dualidad entre el concepto de organización y una filosofía de la revolución si uno no hubiera separado el concepto de revolución de Marx de su concepto de organización? ¿No es un hecho que la necesidad de y la construcción de organización preocupó tanto a todos los marxistas, excepto a Marx, que se hizo un fetiche de ésta? Es un hecho que el fetiche estaba en las mismísimas entrañas del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD). Desde su mismísimo na-

<sup>1</sup> [Véase la carta de Marx a John Baptist von Schweizer [del 13 de octubre de 1868, MECW 43, pp. 132-135 (*N. del E.*)].

cimiento, éste era un factor tan poderoso que a pesar de que el SPD se estaba preparando para reemplazar el Programa de Gotha de su predecesor con uno nuevo, el Programa de Erfurt, se rehusaron a publicar la *Crítica* de Marx incluso 15 años después del suceso. Parecían haber ignorado el hecho de que fue Marx, no Lassalle, quien fundó la primera Asociación Internacional de los Trabajadores. Peor aún, esto no fue sólo ignorado. Hubo una mayor valoración de una organización *nacional*, el partido alemán.

Los innumerables artículos escritos sobre el hecho de que Marx no tenía ninguna teoría de la organización oscurecieron, si no es que totalmente encubrieron, el hecho de que Marx estaba efectivamente consciente de la organización y que ayudó a fundar organizaciones, desde el Comité Comunista de Correspondencia Internacional hasta la Primera Internacional. Debido a que esa mediación —la organización proletaria, una organización proletaria independiente, y una que sería tanto internacional como tendría la meta de la revolución y de una nueva sociedad— era tan esencial para sus perspectivas, Marx se seguía refiriendo al “partido” cuando todos los que estaban involucrados eran él mismo y Engels.

Lo que Marx llamaba “partido en el eminente sentido histórico”<sup>2</sup> estuvo vivo para Marx a lo largo de toda la década de 1850 en que no existía ninguna organización con la que se pudiera asociar. Una vez que el movimiento de masas apareció, Marx dejó el Museo Británico para ayudar a fundar la Asociación Internacional de los Trabajadores. Y cuando en su punto más alto —la Comuna de París— la Internacional se estaba desintegrando, Marx no consideró ése como su fin. Por el contrario, la trasladó para asegurarse, sin embargo, de que no adquiriera “repentinamente” una filosofía totalmente nueva —en este caso, el anarquismo—, la cual estaba esperando su oportunidad. Pero Marx también estaba listo para saludar la mínima posibilidad de otra organización, la cual estaba seguro que resultaría de un nuevo movimiento de masas. Éste fue el caso en Estados Unidos, donde las grandes luchas de clase de mediados de la década de 1870 en los ferrocarriles y las minas, la cuales culminaron en la primera huelga general en Estados Unidos, en San Luis, resultarían, Marx esperaba, “en un partido independiente de la clase trabajadora”.<sup>3</sup>

Para subrayar su importancia, Marx dijo que la Primera Internacional no era sino una forma de organización adecuada para ese momento, y que la creatividad de las masas descubriría otra forma. Marx en ningún momento

<sup>2</sup> [Carta de Marx a Ferdinand Freiligrath del 29 de febrero de 1860, MECW 41, p. 87 (*N. del E.*)].

<sup>3</sup> [Carta de Marx a Engels del 25 de julio de 1877, MECW 45, p. 251 (*N. del E.*)].

hizo de la organización un fetiche, razón por la cual, en la carta introductoria a la *Crítica*, escribió:

Cada paso de movimiento real vale más que una docena de programas. Por lo tanto, si no era posible —y las circunstancias del momento no lo consentían— ir *más allá* del programa de Eisenach, habría que haberse limitado, simplemente, a concertar un acuerdo para la acción contra el enemigo común [*Crítica al Programa de Gotha*].

El cuán inseparables eran la teoría y la organización no sólo estará presente a lo largo de las modestamente tituladas “notas críticas marginales”, sino incluso en su nota adjunta, la cual incluye el hecho de que Marx enviaría próximamente “las últimas entregas de la edición francesa de *El capital*” [*Crítica al Programa de Gotha*]. Y había también referencias a la nueva edición de las *Revelaciones sobre el juicio contra los comunistas en Colonia* de 1852. En una palabra, 1875 fue un año muy activo política, filosófica y organizativamente, nada de lo cual era separable tanto de una filosofía de la revolución como de las perspectivas para el futuro.

La *Crítica al Programa de Gotha* en sí misma es, por supuesto, no sólo la crítica de un programa sino un análisis exhaustivo de las doctrinas de Lassalle. Contiene una teoría del Estado y, más importante, del no-Estado futuro (como Marx llamó a la Comuna de París), el cual sería el modelo para la ulterior ruptura del Estado capitalista y para establecer una forma comunal de no-Estado. Más aún, no sólo era el capitalismo una etapa transitoria, sino que también lo era la “dictadura revolucionaria del proletariado”<sup>4</sup> que habría de reemplazarlo. Estos dos principios fundamentales se iban a convertir en la base para la revolución de 1917 y para *El Estado y la revolución* de Lenin.

Desafortunadamente, la gran transformación en Lenin, tanto en lo que respecta a la filosofía como a la dictadura revolucionaria del proletariado, no se extendió a su concepto del partido, el cual, a pesar de todas las modificaciones en las revoluciones reales, siguió siendo esencialmente lo que era en 1903. Y ya que hoy esa obra táctica [*¿Qué hacer?* de Lenin] ha sido convertida en un fetiche —un fetiche universal en el mismísimo momento en que el primer Estado de los trabajadores fue transformado en su opuesto, una sociedad capitalista de Estado— la relevancia de la *Crítica al Programa de Gotha* de Marx adquiere una urgencia especial para nuestra época.

Párrafo por párrafo, comenzando con el primero del programa, Karl Marx analiza cuán totalmente equivocado (y cuando no equivocado, impreciso) es

<sup>4</sup> [*Crítica al Programa de Gotha*. Todas las siguientes citas en el texto, hasta que no se indique lo contrario, proceden de esta fuente (*N. del T.*)].

el análisis del programa sobre el trabajo, su subordinación a los “monopolizadores de los medios de trabajo”. Mientras que, para la Primera Internacional, la clase de los monopolizadores incluía tanto a capitalistas como a terratenientes, Ferdinand Lassalle se expresaba como si fuera sólo la clase capitalista, dejando así a los terratenientes prusianos, no por accidente, quedar impunes.

Junto a esto aparecía el punto que era más objetable para Marx, el que “la clase obrera procura su emancipación, en primer término, *dentro del marco del Estado nacional de hoy* [...]”, ante lo cual Marx pregunta: ¿cómo podrían los socialistas concebir “el movimiento obrero desde el punto de vista nacional más estrecho. ¡Y, después de la actividad de la Internacional [...]!”? Marx naturalmente consideraba como el mayor retroceso el regresar del punto de vista internacional al nacional.

Lo que debe elevarse por sobre todas las luchas contra la explotación, nacional e internacionalmente, debe ser la perspectiva de una sociedad totalmente sin clases, y la visión de que su fundamento debería ser: “¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!”.

Al día de hoy, ésta sigue siendo la perspectiva para el futuro, y sin embargo los marxistas que siguen citándola nunca se molestan en estudiar justo cuán concretamente surgió ésta de la *Crítica* a un programa supuestamente socialista, y lo que se requeriría para hacerla real. La revolución que derrocaría al capitalismo tendría que ser muchísimo más total en su arrancar de raíz lo viejo que sólo aquello a lo que se opone. Así, Marx dice que para llegar a la fase comunista tendría que ponerse un fin a la “subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo [...]”.

No es el joven Marx el que habla. Es el maduro autor de *El capital*, el revolucionario que ha vivido la emocionante década de 1860, la cual llegó a su clímax con la histórica Comuna de París, pero que ha pasado también por el sufrimiento de su derrota, y que sin embargo está proyectando un concepto tan totalmente nuevo del trabajo como autoactividad creativa de la humanidad, que ahora dice que alcanzaremos el comunismo sólo cuando “el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital”.

Ahora bien, ¿qué había sucedido entre la transferencia de la Primera Internacional a Estados Unidos y los intentos de unidad entre dos diferentes tendencias del movimiento de los trabajadores alemanes, y por qué era que Lassalle, quien fundó la Asociación General de Trabajadores Alemanes al inicio de la década de 1860 como la primera organización política independiente de masas, debía aún destacar por sobre Marx después de que éste fundara la Asociación Internacional de los Trabajadores? ¿Había una ten-

sión nacional desde el principio? ¿Cómo pudo Rosa Luxemburgo, que era la más grande internacionalista, no haber visto nada de esto? No pudo haber sido lo nacional *versus* lo internacional. Sólo pudo haber sido el activismo *versus* la filosofía. El que la *Crítica al Programa de Gotha* de Marx no pudiera ganar adherentes entre los nuevos líderes de la socialdemocracia alemana puede ser comprensible considerando el aislamiento de éstos en ese momento, en contraste con el nacimiento de un nuevo “partido de masas”. Lo que no es comprensible —de hecho, es casi casi irreal— es que ningún revolucionario estudiara estas notas no sólo como una crítica a una tendencia particular, sino como una perspectiva real para todo el movimiento. Recordemos que no sólo fue Eduard Bernstein, el reformista, quien trató de modificar los principios de Marx; fue también Kautsky, el entonces marxista “ortodoxo”. Y no sólo eso. Ningún revolucionario tomó la *Crítica al Programa de Gotha* como punto de partida para desarrollar una teoría de la organización que sería inseparable de la teoría de la revolución. Cualquier leninista “ortodoxo” que trate de decir que la afirmación de Lenin de que no podría haber revolución sin teoría revolucionaria significaba que su concepto de organización estaba relacionado de alguna manera con la teoría de Marx en la *Crítica al Programa de Gotha*, en lugar de con lo concreto inmediato de tener que funcionar en el zarismo, tendría que enfrentarse tanto con la propia afirmación de Lenin en medio de la revolución de 1905 (cuando dejó atrás, muy atrás su propia posición estrecha),<sup>5</sup> como con la posición que tenía en la víspera de la revolución de 1917 mientras completaba *El Estado y la revolución*. Desafortunadamente, ni la reorganización filosófica de Lenin sobre la base de la dialéctica hegeliano-marxista, ni los fundamentos para *El Estado y la revolución*, obtenidos de la *Crítica al Programa de Gotha* de Marx, se extendieron al concepto de Marx sobre el partido.

Eso significa que la reorganización filosófica de Lenin siguió estando en un compartimento separado al concepto del partido y la práctica del vanguardismo. Claramente, no hay sustituto para la totalidad que fue Marx como hombre de organización, teórico político y visionario de un orden social futuro, que es exactamente el sustento de su teoría de la revolución permanente. La carta introductoria que Marx escribió junto con la *Crítica al Programa de Gotha*, la cual mostraba que recién había completado la edición francesa de 1875 de *El capital*, también hacía referencia a la reimpresión de las *Revelaciones sobre el juicio contra los comunistas en Colonia* de 1852. Lo que es significativo acerca de esto es que ésta era la edición que reproducía

<sup>5</sup> [Véase Lenin, “Prólogo a la recopilación *12 años*”, en *Obras completas*, tomo XIII, 88-107 (N. del E.)].



la *Circular del Comité Central a la Liga Comunista* de 1850.<sup>6</sup> Al volver a esa proyección de la revolución permanente, deberíamos también tener en cuenta el hecho de que las revoluciones de 1848-1849 habían llevado a una reexaminación del campesinado y sus grandes sublevaciones. De hecho, no sólo fue importante *La guerra de los campesinos en Alemania* de Engels —y Marx nos seguía recordando que ése era el único momento revolucionario en la historia alemana, y que su traición por parte de Lutero y el feudalismo, afirmaba Marx, daban cuenta del atraso de Alemania— en relación con las revoluciones de 1848 y la teoría de la revolución permanente para ese periodo, sino que Marx claramente la ponía de relieve para las perspectivas futuras. He aquí lo que le escribió al Engels el 16 de abril de 1856:

En Alemania todo dependerá de la posibilidad de respaldar la revolución proletaria con alguna segunda edición de la guerra campesina. Entonces todo saldrá a pedir de boca... [*carta a Engels en Manchester*].

Una vez que Marx terminó la *Crítica al Programa de Gotha* y volvió a trabajar en los volúmenes II y III de *El capital*, se interesó, a un solo y mismo tiempo, en la agricultura rusa y el estudio de la comuna primitiva —elementos de la cual aún existían en Rusia—, y en la posibilidad de un nuevo partido independiente de trabajadores en Estados Unidos como resultado de las nuevas e intensificadas luchas de clase en torno a los ferrocarriles. Todo esto se reconectará con la teoría de la revolución permanente en una manera totalmente nueva, nunca antes pensada, tanto en las cartas a Vera Zasúlich como en el prefacio ruso a la edición de 1882 del *Manifiesto del Partido Comunista*. Es a esto a lo que necesitamos dirigirnos.

### LA REVOLUCIÓN PERMANENTE: DE 1843 A 1883

*La revolución nunca es práctica hasta el momento en que la revolución golpea. Entonces es sólo práctica, y todos los esfuerzos de los conservadores y conciliadores se convierten en los más fútiles y visionarios del lenguaje humano.*

James Connolly, *Workshop Talks*.

<sup>6</sup> [De acuerdo con Hal Draper (*Marx-Engels Register*, New York, Schocken Books, 1985, p. 2), la *Circular* fue publicada en la edición de 1885 de las *Revelaciones*, no en la de 1875 (*N. del E.*)].



*La relación del partido revolucionario de los trabajadores con los demócratas pequeñoburgueses es ésta: marcha con ellos contra la facción que apunta a derrocar; se opone a éstos en todo aquello donde busquen consolidar su posición en sus propios intereses [...] Su grito de batalla debe ser: la revolución en permanencia.*

Marx, *Adress to the Communist League*, marzo de 1850.

El internacionalismo de Luxemburgo era insuperable en sus pensamientos, en sus acciones, de hecho en su vida entera. Tal como lo dijo en el que resultó ser el último día de su vida (al día siguiente de que la contrarrevolución decapitara la Revolución alemana de 1919, ella fue asesinada):

¡El orden reina en Berlín! ¡Estúpidos lacayos! Su “orden” se sostiene sobre el aire. Mañana la revolución levantará su cabeza una vez más y, para horror de ustedes, proclamará con flameantes trompetas: *¡Fui, soy, seré!*

Claramente, su luminoso espíritu, cuando se trataba de la cuestión de la revolución, era igualmente insuperable. La revolución de 1905, la cual la condujo a la exclamación de que la revolución era “todo” y todo lo demás era “un sinsentido”,<sup>7</sup> fue el hilo conductor que permeaba todos sus escritos. No obstante, cuando se trataba de la filosofía, incluso cuando era una filosofía de la revolución, ése no era el factor dominante. Todo lo contrario.

En la medida en que la *Circular* de Marx de 1850 sobre la revolución permanente era un punto de referencia, era muy a menudo una referencia al “error” de pensar, después de la derrota de 1848-1849, que una revolución estaba aún a la vista en 1850, como si la fecha fuera el punto esencial en lugar de la filosofía de la revolución y todo lo que fluía de ella, comenzando por el hecho de tomar el punto más elevado de cualquier revolución como el punto de partida para la siguiente. Incluso cuando, en su reseña de 1904 a la publicación de Franz Mehring de algunas de las obras tempranas de Marx, Luxemburgo reconoció “la *concepción* original [...] las esperanzas de la así llamada ‘revolución en permanencia’”, el énfasis estaba en el “así llamada” al tiempo que explicaba detenidamente la previsión de Marx “de que la revolución burguesa sería el primer acto, inmediatamente seguido por la revolución pequeñoburguesa, alternadamente, en la revolución proletaria”.

La verdad, no obstante, es que en el mismísimo primer año en que Marx rompió con la sociedad burguesa en 1843, e incluso cuando estaba escribiendo

<sup>7</sup> [Carta de Luxemburgo a Emmanuel y Mathilde Wurm del 18 de julio de 1906 (*N. del E.*)].

sobre un tema “meramente” particular como “la cuestión judía”, Marx se negó a dejarlo solamente en “estar a favor” de los derechos civiles para los judíos. En cambio, insistía en que la cuestión giraba en torno a la inadecuación de cualquier derecho burgués. Y debido a que su visión estaba desde el principio en favor de relaciones humanas totalmente nuevas, fue allí —y ésa fue la primera vez— donde proyectó el concepto de revolución permanente:

En los momentos de especial conciencia de sí, la vida política trata de aplastar a su presupuesto, la sociedad burguesa y sus elementos, para constituirse como la vida real y coherente de los hombres a nivel de especie. Esto, sin embargo, no puede conseguirlo más que contradiciendo violentamente la base de su propia vida, es decir declarando la revolución como permanente. Por eso el drama político acaba siempre en la restauración de la religión, la propiedad privada y todos los elementos de la sociedad burguesa, de la misma manera que la guerra siempre termina en la paz [“Sobre *La cuestión judía*”, 24].

Es verdad que hubo elementos del concepto de revolución permanente tan pronto como Luxemburgo estuvo en la revolución real de 1905 y juzgó que esa revolución no era una mera extensión de la de 1848, sino más bien iniciación de las revoluciones europeas del siglo XX. Pero esto no fue desarrollado como teoría, tal como Trotsky lo había hecho en torno a lo que luego llegó a ser conocido como la teoría de la revolución permanente.<sup>8</sup> Lo que Luxemburgo puso de relieve fue la huelga general, que combinaba de hecho política y economía, pero no sólo no tenía una filosofía de la revolución que surgiera de ella, sino que incluso la forma totalmente nueva de organización que había aparecido espontáneamente —los soviets— fue mencionada sólo de pasada. Esto permanecería así hasta la mismísima víspera de la Revolución [alemana], cuando Luxemburgo rechazó el llamado reaccionario a una Asamblea Constituyente y convocó a la creación de consejos obreros.

Para decirlo aún más claramente, incluso cuando finalmente la Liga Espartaco decidió de hecho transformarse en un partido comunista separado e independiente, esa ruptura con el fetiche de la “unidad del partido” precedió a cualquier concepto de revolución permanente, como se vio una vez más por el hecho de que incluso entonces Luxemburgo le dio instrucciones a la dele-

<sup>8</sup> Véase *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, apéndice al capítulo 11, titulado “La teoría de la revolución permanente de Trotsky”, y “La teoría de la revolución permanente”, sección A del capítulo 4 de *Filosofía y revolución* (N. del E.).

gación alemana de oponerse a la fundación inmediata de una nueva Tercera Internacional.

Karl Marx, por el otro lado, como hemos visto, estaba basado en una filosofía de la revolución permanente desde tan lejos como 1843, siguió desarrollando el concepto y las actividades en las luchas revolucionarias que alcanzaron su clímax en la revolución de 1848-1849, después de lo cual él desarrolló dicha filosofía, no sólo de pasada sino en su totalidad en la *Circular del Comité Central a la Liga Comunista* de marzo de 1850.

Al examinar “los dos años revolucionarios, 1848-1849” y las actividades de la liga “en el movimiento, en todos los lugares, en la prensa, en las barricadas y en los campos de batalla”, el reporte de Marx a la liga enfatiza en la mismísima siguiente oración que ésta estaba enraizada en “la concepción del movimiento tal como fue puesto en las circulares de los congresos y del Comité Central de 1847, así como en el *Manifiesto del Partido Comunista* [...]” [MECW 10, p. 277]. En una palabra, ningún solo elemento de esta *Circular* a la liga —ya fuera que se refiriera a la necesidad de “reorganización” en forma centralizada porque “una nueva revolución es inminente, cuando el partido de los trabajadores, por tanto, debe actuar en la forma más organizada, más unánime y más independiente” [MECW 10, p. 278], ya se refiriera a la franca declaración “revolución en permanencia” [MECW 10, p. 297]— está de alguna manera separada de la concepción total de filosofía y revolución. La conclusión más importante para el movimiento, antes y ahora, era que nunca más un movimiento de trabajadores estará atado al movimiento democrático burgués, incluso cuando luchen juntos contra el feudalismo:

La relación del partido revolucionario de los trabajadores con los demócratas pequeñoburgueses es ésta: marcha con ellos contra la facción que apunta a derrocar; se opone a éstos en todo aquello donde busquen consolidar su posición en sus propios intereses [MECW 10, p. 280].

Marx seguía enfatizando el hecho de que “lejos de desear revolucionar toda la sociedad”, los pequeñoburgueses democráticos estaban luchando por trabajar dentro del marco burgués y de hecho se mostraban como un enemigo más mortífero que los liberales [MECW 10, p. 280]. La búsqueda de aliados revolucionarios, por tanto, debía incluir al “proletariado rural” [MECW 10, pp. 284-285]. El énfasis en alcanzar los propios intereses de clase de los trabajadores fue convertido en el punto central de todo, incluso cuando la perspectiva internacional significaría que los trabajadores alemanes consideraran no sólo a su país sino “la victoria directa de su propia clase en Francia” [MECW 10, p. 287]. Al desarrollar la estrategia y las tácticas para una revolu-

ción continua, esta *Circular*—que de hecho fue distribuida en la forma de un folleto ilegal— concluye de la siguiente manera:

Pero ellos mismos [los trabajadores] deben hacer el mejor esfuerzo para su victoria final al clarificar sus mentes sobre cuáles son sus intereses de clase, al adoptar su posición como partido independiente tan pronto como sea posible y al no permitirse a sí mismos ser seducidos ni un solo momento por las frases hipócritas de los pequeñoburgueses democráticos para alejarse de la organización independiente del partido del proletariado. Su grito de batalla debe ser: revolución en permanencia [MECW 10, p. 287].

Lejos de que esa *Circular* fuera algo blanquista que Marx desechara después, fue seguida por otra *Circular* en junio donde Marx examinaba las actividades concretas en cinco de los países [de la liga]: Bélgica, Alemania, Suiza, Francia e Inglaterra. Y las minutas de la reunión del comité central del 15 de septiembre de 1850 apuntaban a la posibilidad de derrotas. No había un dejar ir lo que era necesario para la transformación total de raíz de esta sociedad, incluso si eran necesarios “15, 20, 50 años de guerra civil por los cuales atravesar para cambiar la sociedad” [MECW 10, p. 626]. En una palabra, lo que seguía estando en los estatutos de la Liga Comunista era

El *propósito* de la Liga Comunista es llevar a cabo la destrucción del viejo orden de la sociedad y la caída de la burguesía; la emancipación intelectual, política y económica del proletariado y la revolución comunista, usando todos los recursos de propaganda y lucha política hacia ese fin [MECW 10, p. 634].

Para el caso, no era la frase “revolución permanente” la que era la prueba del concepto, sino el hecho de que en la constante búsqueda de aliados revolucionarios la visión de las revoluciones por venir no fue cambiada de ninguna manera. Así—ya fuera una cuestión de la organización en sí misma, es decir, la Liga Comunista, la cual fue de hecho disuelta en 1852, y Marx se seguía refiriendo al partido “en el eminente sentido histórico”, o ya fuera la búsqueda de raíces históricas y, con ello, la proyección de un rol revolucionario para el campesinado, y Engels en ese mismísimo periodo escribió la magnífica obra *La guerra de los campesinos en Alemania*, la cual fue publicada en la *Neue Rheinische Zeitung Revue*—<sup>9</sup> Marx concluiría:

<sup>9</sup> [La *Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue* era una publicación revolucionaria bimestral que Marx editó desde el exilio en Londres en 1850, continuando con el diario revolucionario que había dirigido desde Colonia del 1 de junio de 1848 al 19 de mayo

En Alemania todo dependerá de la posibilidad de respaldar la revolución proletaria con alguna segunda edición de la guerra campesina. Entonces todo saldrá a pedir de boca [*carta a Engels en Manchester*].

No debería ser necesario decir que esta filosofía de la revolución, lejos de disminuir a mediados de la década de 1850, fue intensificada con el análisis original de Marx sobre “economía”. Pero, ya que el hecho de que Marx estaba “encerrado” en el Museo Británico ha sido interpretado como “un periodo científico”, sí necesita ser enfatizado que es precisamente el trabajo sobre los *Grundrisse* y su relación con lo que Marx llamó “épocas de revolución social” lo que le dio una nueva valoración del modo de producción asiático y de la resistencia de la sociedad oriental al imperialismo británico. En una palabra, la dialéctica del desarrollo económico y la dialéctica de la liberación llevaron a un mayor desarrollo del concepto de revolución permanente, de la revolución mundial, sin importar su nombre. La fundación de la Primera Internacional, por un lado, y la estructuración final de *El capital*, por el otro, en la década de 1860, revelaron a un solo y mismo tiempo no sólo la ruptura con el concepto de teoría como un debate con teóricos y el desarrollo de un concepto de teoría como historia de las luchas de clase, sino también el concepto de una nueva fuerza revolucionaria: los afro.<sup>10</sup> La culminación de todas estas teorías y actividades fue, por supuesto, la aparición histórica de la Comuna de París en 1871, y allí también vimos —junto con el gran descubrimiento de una forma histórica de desarrollar la emancipación económica del proletariado— una nueva fuerza de revolución: las mujeres.<sup>11</sup>

La mayor concretización de la filosofía de la revolución y su reconexión con las profundas raíces del concepto de revolución permanente desarrollado por primera vez en la *Circular* de 1850, vino en los últimos años de la vida de Marx y en el estudio de la prehistoria así como de la historia de la humanidad.

Es esa *Circular* de marzo la que es hasta el día de hoy todavía punto de debate. Los primeros revisionistas empezaron no sólo atacándola sino tratando de atribuirle la idea no a Marx sino a Auguste Blanqui.<sup>12</sup> Ya fueran las calumnias de los mencheviques de que el concepto de revolución perma-

---

de 1849. Los escritos de Marx y Engels publicados en la *NRZ-Revue* están incluidos en MECW 10 (*N. del E.*).

<sup>10</sup> [Véase el capítulo 24 (*N. del E.*)].

<sup>11</sup> [Véase capítulo 27, sección 2 (*N. del E.*)].

<sup>12</sup> [Véase Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution* (New York, Monthly Review, Vol. 2), pp. 591-95 (*N. del E.*)].

nente era blanquista; o ya fueran revolucionarios como Trotsky, quien había desarrollado una teoría de la revolución permanente, pero una que difícilmente estaba basada en la de Marx (véase el apéndice [al capítulo 11 de *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*]); o ya fuera incluso Lenin, quien ciertamente basó toda la teoría de *El Estado y la revolución* en la *Crítica al Programa de Gotha* de Marx, ninguno pareció hacer una categoría especial del prefacio de Marx de 1882 a la edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista*. Allí el concepto fue reelaborado como la relación entre países avanzados y subdesarrollados, donde los últimos en vez de los primeros podían hacer estallar la revolución. Sin duda, parte de esto fue debido al hecho de que los *Apuntes etnológicos* eran desconocidos y que también lo era la carta a Vera Zasúlich, todo lo cual habría mostrado cuán profundos eran los orígenes de una afirmación aparentemente descabellada para 1882. Pero nosotros tenemos de hecho esa ventaja.

Tengamos en mente la siguiente cita del prefacio a la edición rusa mientras nos dirigimos a la sección final:

Si la Revolución rusa se vuelve la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se complementen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia puede servir de punto de partida para el desarrollo comunista [MECW 24, p. 426].

## Capítulo 32

### Una mirada desde la segunda posguerra al humanismo de Marx, 1843-1883; humanismo marxista, década de 1950-década de 1980

Completado el 1 de mayo de 1987, éste fue el último artículo escrito por Raya Dunayevskaya para publicación en un libro antes de su repentina muerte el 9 de junio de 1987. Incluye algunos de los temas de su trabajo para el libro que había titulado tentativamente “Dialéctica de la organización y la filosofía: ‘el partido’ y las formas de organización nacidas de la espontaneidad”. Este ensayo estaba planeado para la *Encyclopedia of Contemporary Socialism*, un proyecto yugoslavo que nunca fue completado.

No me hablen de naves espaciales, de un viaje a la Luna o de Marx, acerca de la vida en la era atómica [...]

Vivimos así. En la oscuridad, en el fango, muy lejos [...]

No me digan que es peor en África. Yo vivo en Europa, mi piel es blanca. ¿Quién me abrazará para hacerme sentir que soy humano?

Karoly Jobaggy,  
Budapest, abril de 1956.

El doble problema de nuestra época es: 1) ¿qué sucede *después* de la conquista del poder?, 2) ¿hay caminos para los nuevos comienzos cuando hay tanta reacción, tantas revoluciones abortadas, tal retroceso en los países tecnológicamente más avanzados?

Los movimientos autoemancipadores, tanto surgidos de la aparición de todo un nuevo Tercer Mundo que había ganado su independencia del imperialismo —África, Asia, América Latina, el Medio Oriente—, como las sublevaciones al interior del propio mundo occidental, se expresaron a sí mismos como lo que yo había llamado “un movimiento desde la práctica que era en sí mismo una forma de teoría”. La ambivalencia en los desarrollos teóricos persistió a pesar de que se habían extendido hacia una filosofía total.

El mundo había apenas recobrado su aliento de la devastación de la Segunda Guerra Mundial cuando ya era confrontado por el nacimiento de una era nuclear en la forma de la bomba atómica. Tampoco estaba la “tecnolo-

gía de punta” restringida a la guerra: de inmediato se movió hacia la producción, primero en las minas y luego pronto invadiendo toda la producción industrial. Los primerísimos en luchar contra la automatización fueron los mineros de Estados Unidos en la huelga general en 1949-1950 contra la introducción del minero continuo, al cual llamaban el “asesino de hombres”. Lo que era nuevo en esta sublevación proletaria era que, en lugar de sólo combatir el desempleo y exigir mejores salarios, los mineros estaban planteando cuestiones totalmente nuevas sobre qué *tipo* de trabajo debería realizar el ser humano, y por qué había un abismo siempre creciente entre pensar y hacer.<sup>1</sup>

Tres años después, fuimos testigos del primer levantamiento desde el interior del mundo comunista, el cual había sido precedido por el primer acto de independencia nacional de Yugoslavia con respecto a Rusia, y el cual fue seguido por sublevaciones al interior de los campos de trabajo forzado de Vorkuta en la propia Rusia. Las revueltas de Europa Oriental parecían ser continuas. Se expresaban a sí mismas de la manera más luminosa en una forma u otra de humanismo marxista: en Polonia apareció una obra en 1957 llamada *Hacia un humanismo marxista*;<sup>2</sup> en Yugoslavia hubo una tendencia que se llamaba a sí misma “humanista marxista”;<sup>3</sup> en 1968 en Checoslovaquia fue nombrada “socialismo con rostro humano”.<sup>4</sup> La sublevación ha continuado hasta el día de hoy en formas siempre nuevas, tal como Solidarność en Polonia hoy. Multiformas de luchas por nuevas relaciones humanas para librarnos de la limitada elección entre este y oeste le dieron la vuelta al mundo.

En Estados Unidos, la primera declaración teórica plena del humanismo marxista fue mi obra *Marxismo y libertad*,<sup>5</sup> la cual afirmaba que el propósi-

<sup>1</sup> [Véase el capítulo 21 (*N. del E.*)].

<sup>2</sup> [Leszek Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism* (New York, Grove Press, 1969) (*N. del E.*)].

<sup>3</sup> [El humanismo de Marx comenzó a ser estudiado seriamente en Yugoslavia en la década de 1950 y condujo al nacimiento de la revista *Praxis*, la cual era publicada en serbo-croata y en inglés en una edición internacional (*N. del E.*)].

<sup>4</sup> [“Socialismo con rostro humano” fue una apertura creada por el gobierno comunista de Checoslovaquia en enero de 1968 en respuesta al descontento de las masas. Nuevas formas de autoorganización y de expresión en un movimiento llamado la Primavera de Praga fueron mucho más allá de los límites establecidos y fueron aplastadas por la invasión rusa en agosto de 1968. Véase también *Czechoslovakia: Revolution and Counter Revolution* (Detroit, News and Letters, 1968) (*N. del E.*)].

<sup>5</sup> La primera edición de *Marxismo y libertad, desde 1776 hasta nuestros días* (New York, Bookman Associates, 1958), publicada de hecho en 1957, había incluido como apéndice la primera traducción al inglés de los ensayos humanistas de Marx de 1844 y la primera traducción al inglés del resumen de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel (*N. del E.*).



to entero del libro era “apuntar a reestablecer el marxismo en su forma original, que Marx llamó ‘un naturalismo realizado, o humanismo’ [*Marxism and Freedom*, p. 21 (*Trilogía*, 61)]. Este libro de 371 páginas ha tenido cinco ediciones diferentes y ha sido traducido al francés, español, japonés e italiano, con algunos capítulos traducidos y distribuidos clandestinamente por individuos en Rusia, Polonia, China y Corea del Sur.<sup>6</sup>

En América Latina, el joven Fidel Castro adoptó el humanismo en 1959. Dijo en ese momento:

Parados entre las dos ideologías políticas y económicas que están siendo debatidas en el mundo, nosotros mantenemos nuestra propia posición. La hemos nombrado humanismo porque sus métodos son humanistas [...] Ésta es una revolución humanista porque no priva al ser humano de su esencia, sino que lo abraza como su meta [...] Esta revolución no es roja sino verde olivo.<sup>7</sup>

#### **NUEVAS PASIONES Y NUEVAS FUERZAS: EL REDESCUBRIMIENTO EN LA DÉCADA DE 1950 DE LOS ENSAYOS HUMANISTAS DE MARX DE 1844**

En vez de un aparente accidente, y lejos de ser cuando mucho un recuerdo de cosas pasadas por parte de la vieja izquierda, el redescubrimiento en la década de 1950 de los ensayos humanistas de Marx fue totalmente nuevo, actual, precisamente porque le habla a la problemática de esta época: “¿Qué sucede después?” ¿Cómo pudo una revolución tan grande como la Revolución rusa de noviembre de 1917, la única revolución proletaria exitosa en el mundo, la cual fundó el primer Estado obrero, degenerar en el estalinismo? ¿Qué sucede después de la conquista del poder?

Marx no se estaba enfrentando a nada como eso y, sin embargo, al descubrir todo un nuevo continente de pensamiento y revolución, al cual denominó “un nuevo humanismo”, Marx apuntó hacia una dirección más allá del comunismo. En su ruptura con el capitalismo, a pesar de que Marx puso de relieve al proletariado como *la* clase revolucionaria, amplió la necesidad de relaciones humanas totalmente nuevas al cuestionar de inmediato el concepto alienado capitalista de la relación hombre/mujer. No sólo eso. Era claro que el derrocamiento de la propiedad privada capitalista no terminaría al

<sup>6</sup> [Desde la muerte de Dunayevskaya, *Marxismo y libertad* ha sido también traducido al chino, farsi, ruso y árabe (*N. del E.*)].

<sup>7</sup> Véase *New Left Review*, No. 7, January-February, 1961, p. 2.

derrocar la propiedad privada; era necesario romper con el “comunismo grosero”. En vez de materialismo o idealismo, habría una nueva unidad de idealismo y materialismo:

Del mismo modo que el ateísmo, en cuanto superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, el comunismo, en cuanto superación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad de sí misma, es el devenir del humanismo práctico, o dicho de otra forma, el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la Religión; el comunismo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la propiedad privada. Sólo mediante la superación de esta mediación (que es, sin embargo, un presupuesto necesario) se llega al humanismo que comienza positivamente a partir de sí mismo, al humanismo *positivo* [*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*].

En 1950, cuando los trabajadores lucharon contra la automatización e hicieron la pregunta sobre “¿Qué *tipo* de trabajo?”, una nueva etapa del conocimiento apareció en la esfera económica. Esto, como vimos, fue seguido por batallas políticas y sociales en favor de relaciones humanas verdaderamente nuevas. La aparición en nuestra época de un nuevo Tercer Mundo, no sólo afro-asiático sino latinoamericano y en el Medio Oriente, no era una simple denominación geográfica, tan vasto y esencial como eso era. Más bien, el Tercer Mundo se convirtió en sinónimo tanto de nuevas fuerzas de revolución como de esas nuevas fuerzas como Razón. Esas nuevas fuerzas revolucionarias —campesinos y proletarios, mujeres liberacionistas y jóvenes activistas antibélicos— vieron en el color más emocionante, el negro, una dimensión revolucionaria tan profunda y un internacionalismo tan intenso inscrito en sus luchas de liberación nacional, que lejos de ser un “Tercer Mundo”, abarcaba al mundo entero.

El mundo de la década de 1960, en efecto, estaba incendiado de rebelión, norte y sur, este y oeste. La profundidad de la sublevación que los luchadores por la libertad en Europa Oriental desataron contra los totalitarios comunistas caracterizó también a la nueva generación de revolucionarios en Occidente, quienes se rebelaban contra el mundo capitalista-imperialista burocrático, militarista, que ellos no construyeron.

La diáspora africana significaba no sólo Sudáfrica sino el sur de Estados Unidos, y afro significaba no sólo África —sur, oeste, este y norte— sino también América Latina, incluyendo al Caribe. Ya se tratara del eslogan “Lis-tos o no, aquí vamos”, que Kwame Nkrumah usó cuando dirigió la huelga general y las manifestaciones de masas que ganaron la independencia de Gha-

na,<sup>8</sup> ya se tratara de los africanos que criticaban el concepto de negritud de los intelectuales previo a la independencia, el punto era que las muchas voces de la dimensión afro usaban una sola palabra global, “¡Libertad!”, tanto en el Tercer Mundo como en Estados Unidos.

La conciencia afro en Estados Unidos puso a la civilización estadounidense en juicio. Prácticamente no hay fin a las variadas formas en que la dimensión afro se expresó a sí misma. Estuvo el boicot de autobuses de Montgomery,<sup>9</sup> donde la actividad revolucionaria *diaria* —hacerse cargo del transporte, organizar reuniones, realizar machas, crear su propia democracia directa en mítines de masas tres veces a la semana— ayudó a impulsar la Revolución afro.

Una mirada a otra nueva fuerza, la liberación de las mujeres, mostrará que para la década de 1970 ésta se había desarrollado desde ser una idea a ser un *movimiento*. A pesar de que se enfrentaba a sí misma con contradicciones de clase, raza y cultura, tuvo un efecto determinante sobre el proceso emancipador entero, ya fuera que éste viniera del este o el oeste, del norte o del sur.

Una aguda mirada a la incompleta Revolución portuguesa naciente apareció incluso antes de que la sublevación de masas contra el fascismo se desatara, en un libro llamado *Las tres Marías*, el cual informaba sobre una oposición que las autoridades pensaron que podrían silenciar al encarcelar a sus tres autoras.<sup>10</sup> Tan poderosa fue la protesta que surgió del movimiento de liberación de las mujeres *internacionalmente*, que no sólo las autoras obtuvieron en efecto su libertad, sino que un movimiento autónomo de mujeres se volvió integral a la revolución misma. A pesar de este hecho, Isabel do Carmo —quien encabezaba el grupo revolucionario PRP/BR (Partido Revolucionario del Proletariado/Brigadas Revolucionarias), el cual había planteado la cuestión históricamente urgente del *apartidarismo* (apartidismo) por primera vez al interior del movimiento marxista— rechazó el movimiento autónomo de liberación de las mujeres como puramente pequeñoburgués, es decir, no revolucionario. Pero cuando la revolución flaqueó y ella fue arrestada otra vez, repensó toda la lucha tanto de la revolución como de su incompletud, mientras que las mujeres liberacionistas continuaban con las acciones para su liberación. Do Carmo

<sup>8</sup> [Véase “Las revoluciones africanas y la economía mundial”, capítulo 7 de *Filosofía y revolución* (N. del E.).]

<sup>9</sup> Véase especialmente Charles Denby, *Indignant Heart: A Black Worker's Journal* (Boston, South End Press, 1978), pp. 181-189.

<sup>10</sup> [Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta, and Maria Vello da Costa, *The Three Marias: New Portuguese Letters* (Garden City, New York, Doubleday, 1975) (N. del E.).]

concluyó: “Estoy empezando a pensar que toda nuestra lucha, la lucha del Partido Revolucionario del Pueblo, fue realmente una lucha llevada a cabo por mujeres”.<sup>11</sup> Esa declaración extrema, cuando uno está hablando de la revolución como un todo —y siendo consciente de que la Revolución portuguesa realmente comenzó en África— es tan errónea como su negación previa del movimiento de liberación de las mujeres; pero la objetividad de ese movimiento como nueva fuerza revolucionaria y como Razón es innegable.

Los jóvenes, que siempre han sido lo que Marx llamaba la fuerza energizante de cada revolución, se están mostrando ahora no sólo como los más valientes sino como aquellos que están desarrollando nuevas ideas, nuevas formas de organización y nuevas relaciones de la teoría con la práctica. Incluso la prensa burguesa ha tenido que ponerle atención a un nuevo tipo de radical que va del salón de clase, ya sea en la academia o en un club clandestino de discusión sobre Marx, directamente hacia las manifestaciones de masas y a las batallas, como es cierto justo ahora en Corea del Sur, Sudáfrica, Haití y las Filipinas.<sup>12</sup>

### LAS MÚLTIPLES CRISIS GLOBALES Y CONTRARREVOLUCIONES

Las contrarrevoluciones que estamos combatiendo ahora en la década de 1980 habían sido nutridas por la derrota de Estados Unidos en Vietnam, ya que Estados Unidos había estado operando sobre la gran ilusión imperial de la década de 1970 de que podía tener tanto las armas como los bienes de consumo. Esto era una mentira; lo que la militarización produjo de hecho fue la crisis económica estructural global de 1974-1975.

La mayor obra teórica de Marx, *El capital*, se abrió paso hacia el escenario histórico presente incluso entre los ideólogos burgueses, ya que no hay otra manera de entender las crisis económicas globales de hoy. Así, *Business-week* (23 de junio de 1975) repentinamente comenzó a citar lo que Marx había dicho sobre la caída en la tasa de ganancia como algo endémico al capitalismo. Incluso produjo gráficas oficiales a partir de la Junta de la Reserva Federal, el Departamento de Comercio y Data Resources Inc., así como

<sup>11</sup> Véase John Darnton, “Women Add a Certain Pizzazz to Portugal’s Politics”, in *The New York Times*, February 24, 1984.

<sup>12</sup> Véase tanto Susan Chira, “Korea is Breeding a New College Radical”, in *The New York Times*, June 17, 1986, como June Kronholz, “A Year after Marcos, Celebration is Quirky as Coup Itself Was”, in *The Wall Street Journal*, February 26, 1987.

su propia información, todo lo cual mostraba que el *boom* de la segunda posguerra había terminado.<sup>13</sup>

Los capitalistas pueden no estar listos para “estar de acuerdo” con Marx en que *la* mercancía suprema, la fuerza de trabajo, es la única fuente de todo valor y plusvalor, pero sí ven la caída en la *tasa* de ganancia comparada con lo que *ellos* consideran necesario para seguir invirtiendo para una producción ampliada en un mundo nuclear.

Hoy, en la década de 1980, estamos muy lejos de lo que el importante economista burgués, Simon Kuznetz, escribió en el temprano periodo de posguerra cuando dijo que

[...] la aparición del violento régimen nazi en uno de los países más desarrollados del mundo levanta serias dudas sobre las bases institucionales del crecimiento económico moderno: si es susceptible de una deformación tan bárbara como resultado de dificultades pasajeras.<sup>14</sup>

El retrogresionismo de Reagan comenzó por echar hacia atrás todas las victorias ganadas por las luchas por los derechos civiles,<sup>15</sup> las batallas peleadas por el movimiento de liberación de las mujeres, por la dimensión afro y por la juventud. Después de seis años de política económica de Reagan, casi tres millones de personas están ahora oficialmente consideradas como sin hogar en Estados Unidos, una cifra que excede la registrada en la Gran Depresión de la década de 1930. Lo que es nuevo hoy es que al interior de esta sociedad dividida en clases, segmentos cada vez más grandes de la clase trabajadora se están hundiendo tan rápidamente en la pobreza que la ley general absoluta de Marx sobre la acumulación capitalista ha pasado a la esfera de la descripción real.

Los más de ocho millones que están oficialmente enlistados como “desempleados” en Estados Unidos son “el promedio” y no reflejan la situación en los que son conocidos como “cinturones de óxido” [“rust belts”], centros industriales en decadencia donde el desempleo es de 10 a 12%. Cuando se trata del desempleo de los afro, la cifra es tan alta como 20%. La estadística

<sup>13</sup> Véase mi folleto *Marx's "Capital" and Today's Global Crises* (Detroit, News and Letters, 1978) [Véase el capítulo 6 (*N. del E.*)].

<sup>14</sup> Simon Kuznetz, *Postwar Economic Growth* (Cambridge, Harvard University Press, 1964).

<sup>15</sup> En el centenario de la Proclamación de Emancipación, al inicio de la revolución afro en Estados Unidos, la Junta Editorial Nacional de los News and Letters Committees publicó *American Civilization on Trial* (Detroit, May, 1963). Una cuarta edición ampliada fue publicada en 1983, con una nueva introducción sobre “Una mirada desde la década de 1980 al camino de ida y vuelta entre Estados Unidos y África” (Chicago, News and Letters, 1983) [véanse los capítulos 24 y 25 (*N. del E.*)].

de ocho millones de desempleados ni siquiera menciona los 1.3 millones de trabajadores “desmotivados” que ya no buscan empleos regularmente, o los seis millones de trabajadores de medio tiempo que quieren, pero no pueden encontrar, un empleo de tiempo completo. Las enormes líneas que se forman en las ciudades industriales donde sea que se anuncian oportunidades de trabajo —diez mil personas en Detroit recientemente están aplicando para 30 vacantes— son la prueba de la severidad de la crisis.

Las mujeres y los niños son los más duramente golpeados. En Mississippi hoy, más de una de cada tres familias está viviendo por debajo de lo que incluso la administración de Reagan llama la “línea de pobreza”. En Chicago, la tasa de mortalidad infantil rebasa hoy a la de Costa Rica. La Unidad Especial de Médicos contra el Hambre [Physicians’ Task Force on Hunger] recientemente llamó a la situación en Chicago “tan mala como cualquiera en los países del Tercer Mundo”, y señaló la altísima tasa de tuberculosis.<sup>16</sup>

Los jóvenes, especialmente los jóvenes afro, tienen ante ellos toda una vida de desempleo o de trabajos con salario mínimo. En Detroit, todo estudiante de preparatoria sabe que él o ella nunca será capaz de obtener un trabajo en las plantas automotrices; en Pittsburgh es lo mismo para las fábricas de acero. Incluso en la meca de la “tecnología de punta”, el Silicon Valley de California, donde hace apenas unas cuantos años la producción de computadoras era celebrada como la respuesta al decaimiento económico de Estados Unidos, hay ahora despidos y miedo de quedarse sin hogar.

Inseparable de las continuas crisis económicas ha sido la expansión de los tentáculos imperialistas de Estados Unidos, la cual llegó a un clímax con la intrusión imperial en el Golfo de Sidra en la primavera de 1986 y el mismísimo bombardeo de los cuarteles y la casa del coronel Kadaffi. Sin descansar ni un solo instante, Estados Unidos continuó con su acrecentamiento de un ejército contrarrevolucionario de mercenarios para tratar de derrocar al gobierno legítimo de Nicaragua. Esta serie de invasiones declaradas a otros países comenzó con la invasión no provocada de Granada en octubre de 1983.

El hecho de que el primer balazo de la contrarrevolución en Granada fue disparado por los propios “revolucionarios” —por *su* ejército, encabezado

<sup>16</sup> [*Hunger in America: the Growing Epidemic*, de la Physician Task Force on Hunger in America (Middletown, Wesleyan UP, 1985), p. 77, reporta: “El Hospital del Condado de Cook está localizado justo en medio de Chicago, la tercera ciudad más grande del país. Es un lugar poco probable para encontrar kwashiorkor y marasmo, las enfermedades de malnutrición avanzada y hambruna del Tercer Mundo [...] La malnutrición claramente ha aumentado en los últimos pocos años. Tenemos más bebés que nacen con bajo peso. Estamos viendo tanta TB [tuberculosis] que mis asistentes ya no están entusiasmados por ésta (*N. del E.*)].

política y militarmente por el general Hudson Austin (además de por [el primer ministro suplente] Bernard Coard)— exige que le echemos un vistazo más profundo al tipo de revolución que estalló en Granada en 1979. Es imposible no conmoverse por las últimas palabras pronunciadas por el líder de esa revolución, Maurice Bishop, cuando, en completo shock, vio al ejército disparándoles a las masas que justo lo habían liberado de su arresto domiciliario: “Dios mío, Dios mío, han volteado las armas contra la gente”.<sup>17</sup>

Eso no nos libra de enfrentarnos al duro hecho de que el primer disparo de la contrarrevolución vino del *interior* del partido-ejército-Estado revolucionario. Ese primer disparo le abrió el camino a la invasión de Estados Unidos, la cual, es cierto, está a la espera desde el día uno de la revolución. Esto, sin embargo, no absuelve de ninguna manera al “partido” de su horrendo crimen. El hecho de que el presidente cubano Fidel Castro —a pesar de ser un “internacionalista” que expresó su solidaridad en actos concretos como enviando doctores y trabajadores de la construcción, maestros y asesores militares a Granada— fracasara sin embargo en desarrollar las ideas que estaban en juego, dejó a las masas impreparadas para tener formas de enfrentarse a las divisiones al interior de los líderes, las cuales iban a tener consecuencias sangrientas.

En vez de que Castro se centrara en una teoría de la revolución, la reemplazó con y se basó a sí mismo en lo que él llamó el “principio de no interferencia en asuntos internos”. Castro procedió a elogiar a Bishop por adherirse a ese “principio” al no pedir ayuda en las disputas entre líderes, como si éstas fueran sólo asuntos de “personalidad” y meramente “subjetivas”, en lugar del resultado del retroceso *objetivo debido a que* la propia revolución estaba árida de filosofía. Castro ignoró la dialéctica de la revolución, es decir, la profundización en lo que estaba surgiendo *desde abajo, la conciencia de las masas, su razonamiento*. En cambio, tanto él como los líderes granadinos redujeron las ideas de libertad a cuestiones “subjetivas, de personalidad”.

Si bien la salvaje, improvocada y largamente preparada invasión imperialista y conquista de Granada hacen imperativo el nunca abandonar la lucha contra el imperialismo de Estados Unidos hasta que sea derrotado, es urgente enfrentarse también a la realidad en retroceso de la izquierda.

Ésta es exactamente la razón por la que, en todo el periodo de la segunda posguerra, los humanistas marxistas hemos estado haciendo nuevas preguntas sobre las formas de lucha, la necesidad de la espontaneidad y la batalla

<sup>17</sup> [Citado en el reporte de la BBC “1983: Grenada’s prime minister ‘assassinated’” (*N. del E.*)].

contra el unipartidismo; de hecho, hemos estado planteando toda la cuestión sobre qué tipo de filosofía puede convertirse en *la* fuerza estimulante de todas las luchas contemporáneas. La más aguda expresión de esto fue planteada por Frantz Fanon, quien, si bien renunció a su ciudadanía francesa para convertirse en un revolucionario africano, al mismo tiempo criticó a los nuevos líderes que surgieron con la descolonización:

Líder, del verbo inglés que significa conducir. El conductor del pueblo ya no existe. Los pueblos no son rebaños y no tienen necesidad de ser conducidos [91].

Fanon concretó aún más su crítica al “líder” y su grupo que conformaban el partido dominante: “El partido único es la forma moderna de la dictadura burguesa sin máscara, sin afeites, sin escrúpulos, cínica” [82]. Su conclusión acerca de las revoluciones africanas era que: “Esta nueva humanidad, para sí y para los otros, no puede dejar de definir un nuevo humanismo”<sup>18</sup> [123].

### **OTRA VEZ MARX, ESTA VEZ ENFOCÁNDONOS EN SU ÚLTIMA DÉCADA Y EN NUESTRA ÉPOCA**

La filosofía de la praxis [...] es la conciencia plena de las contradicciones, en las que el mismo filósofo, entendido individualmente o entendido como todo un grupo social, no sólo comprende las contradicciones sino que se postula a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y por lo tanto de acción.

Antonio Gramsci, “Historicidad de la filosofía de la praxis”,  
en *Cuadernos de la cárcel*.

La novedad de nuestra época se vio en toda la cuestión del humanismo, de la relación del partido con la espontaneidad, de las masas con los líderes, de la filosofía con la realidad.

<sup>18</sup> Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, 91, 82, 123. Véase también mi folleto *Nationalism, Communism, Marxist Humanism and the Afro-Asian Revolutions* (Cambridge University, The Left Group, 1961) y su nueva edición (Chicago, News and Letters, 1984). Consúltese también *The Raya Dunayevskaya Collection, Marxist-Humanism, 1941 to Today*, resguardada en los Archives of Labor and Urban Affairs, Walter Reuther Library, Wayne State University, Detroit, y disponible allí en microfilm, lo cual incluye mis cartas escritas desde África en 1962 [véase RDC, pp. 3034-50, 3061-76, 3184-3203, 9573-9677 (*N. del E.*)].



El 23 de octubre de 1956, una manifestación de jóvenes estudiantes en Budapest fue atacada.<sup>19</sup> Lejos de dispersar a los jóvenes estudiantes, éstos se vieron pronto acompañados por los trabajadores de las fábricas en los suburbios lejanos. La revolución había comenzado en verdad. Durante los próximos 13 días, capas cada vez más amplias de la población se sublevaron. Desde los más jóvenes a los más viejos, trabajadores e intelectuales, mujeres y niños, incluso la policía y las fuerzas armadas —en verdad, cada hombre, mujer y niño de la población— se pusieron en contra de la alta burocracia comunista y de la odiada, sádica AVO/AVH (la policía secreta). El Partido Comunista [Húngaro] con más de 800 mil miembros y los sindicatos que supuestamente representaban a la población obrera, simplemente desaparecieron. En su lugar aparecieron consejos obreros y comités revolucionarios de todo tipo —de intelectuales, de jóvenes, del ejército—, todos ellos *alejándose del Estado* de partido único.

De la noche a la mañana surgieron allí 45 periódicos y 40 partidos diferentes, pero la fuerza decisiva de la revolución siguieron siendo los consejos obreros. Cuando después de 13 días de resistencia armada fueron sangrientamente aplastados por el poder del totalitarismo ruso, la nueva forma de organización de los trabajadores —los consejos fabriles— llamaron a una huelga general. Fue la primera vez en la historia que una huelga general *siguió* al colapso de la revolución. Mantuvo a raya a los imperialistas extranjeros y al “nuevo gobierno” por cinco largas semanas. Incluso János Kádár<sup>20</sup> dijo que estaba escuchando las demandas de los consejos obreros sobre el control de la producción y la “posible” abrogación del dominio de un solo partido.

Lo que nadie sino los humanistas marxistas vimos como el *punto de transición* entre la sublevación de Alemania Oriental de 1953, la declarada Revolución húngara de 1956 y su filosofía, fue revelado en dos sucesos aparentemente desconectados en 1955: 1) el boicot de autobuses de Montgomery abrió la Revolución afro en Estados Unidos e inspiró asimismo una nueva etapa de revolución en África; 2) en Rusia, apareció súbitamente en la principal revista teórica rusa, *Cuestiones de filosofía* (núm. 3, 1955), un artículo

<sup>19</sup> Para un reporte del Consejo Obrero Central del Gran Budapest, véase *The Review*, Vol. II, 4, 1960, publicada en Bruselas por el Instituto Imre Nagy. Véase también “Eyewitness Report of How the Workers’ Councils Fought Kadar”, in *East Europe* (New York), April, 1959, y Miklos Sebestyen, “My Experiences in the Central Workers’ Council of Greater Budapest”, in *The Review*, Vol. III, 2, 1961. En mi *Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, véase especialmente “Nuevamente la praxis y la búsqueda de universalidad” [*Trilogía*, 688-691].

<sup>20</sup> [Kádár fue elegido por los comunistas rusos como la figura nominal húngara para la contrarrevolución (*N. del E.*)].

resonantemente académico titulado “El desarrollo de Marx de la dialéctica materialista en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*”. Era un ataque a los ensayos humanistas de Marx, el cual afirmaba que el joven Marx no se había aún librado del misticismo hegeliano y su “negación de la negación”. De lo que los gobernantes capitalistas de Estado que se llaman a sí mismos comunistas se habían vuelto poderosamente conscientes era del descontento de las masas, especialmente en Europa Oriental. Lo que más temían era un nuevo levantamiento.

Puesto de forma simple, a pesar de que los teóricos rusos eligieron encubrir aquella frase filosófica con un velo de misticismo, desde que Marx hubo “traducido” la dialéctica hegeliana de la negatividad como filosofía de la revolución, “negación de la negación” ha significado una revolución real. Lo que los rusos más temen es exactamente lo que estalló en Hungría en 1956. En todos los cambios desde entonces, nada verdaderamente fundamental ha sido alterado. Esto se ve de la manera más clara en el hecho de que siempre ha sido el Estado de un solo partido el que ha permanecido como la potencia todo dominante. En esto, China —la China de Deng y la China de Mao— se ha aferrado al mismo principio totalitario.

Este hecho primordial hace urgente volver nuevamente a Marx, esta vez no al joven Marx y su “nuevo humanismo”, tampoco al Marx maduro como supuesto economista, sino a Marx en su última década, cuando descubrió lo que ahora llamamos sus “nuevos momentos” mientras estudiaba las sociedades precapitalistas, el campesinado, las mujeres, las formas de organización: toda la dialéctica del desarrollo humano.

Debido a que politización ha significado, en manos de la vieja izquierda, vanguardismo y diseño de programas, nos hemos mantenido alejados de la mismísima palabra. Es hora de *no* dejar al “partido de vanguardia que lidera” apropiarse de la palabra politización. El retorno debe ser a su significado original en el nuevo continente de pensamiento de Marx como transformación de raíz del Estado capitalista, como su desaparición, de modo que nuevas formas humanistas como la Comuna de París de 1871 surjan. El propio Marx era tan no vanguardista que, a pesar de que la Primera Internacional se había disuelto, él celebró las huelgas de ferrocarriles que se estaban extendiendo a lo largo de Estados Unidos y que llegaron a un clímax en la huelga general de San Luis de 1877, en tanto crucial suceso “post festum” a la Primera Asociación Internacional de los Trabajadores y en tanto punto de origen para un genuino partido de trabajadores.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> [Véase la carta de Marx a Engels del 25 de julio de 1877. Véase también Terry Moon, and Ron Brokmeyer, *On the 100th Anniversary of the First General Strike in the U.S. (N. del E.)*].

Para el caso, toda la cuestión de las sociedades precapitalistas había sido examinada mucho antes de esa última década. En la década de 1850, por ejemplo, lo que inspiró a Marx a volver al estudio de las formaciones precapitalistas y le dio una nueva valoración de la sociedad antigua y sus artesanos fue la Revolución Taiping. Ésta le abrió tantas puertas al “proceso histórico” que Marx ahora concluiría que, *materialista-históricamente* hablando, una nueva etapa de la producción, lejos de ser un mero cambio en *la forma de propiedad*, ya fuera de “Occidente” o de “Oriente”, era un cambio tal en las *relaciones de producción* que ésta ponía al descubierto, en embrión, la dialéctica de la revolución real.<sup>22</sup>

Lo que Marx, en los *Grundrisse*, había definido como “el movimiento absoluto del devenir” [I, 448], había madurado en la última década de su vida como nuevos momentos: una visión multilineal del desarrollo humano, así como de la *dualidad dialéctica al interior de cada* formación. Desde dentro de cada formación evolucionó *tanto* el fin de lo viejo *como* el inicio de lo nuevo. Ya fuera que Marx estuviera estudiando la forma comunal o la forma despótica de propiedad, era la resistencia humana del Sujeto la que mostraba la dirección para resolver las contradicciones. Marx transformó lo que, para Hegel, era la síntesis de la “Idea que se piensa a sí misma” y el “auto-producirse de la libertad” como el surgimiento de una nueva sociedad.<sup>23</sup> Los muchos caminos para llegar ahí quedaron abiertos.

En contraste con la visión multilineal de Marx, la cual lo alejó de intentar diseñar un esquema para las generaciones futuras, la visión unilineal de Engels lo llevó al positivismo mecánico. No fue ningún accidente el que tal unidimensionalidad le impidiera a Engels ver, tanto la forma comunal al interior del “despotismo oriental”, como la dualidad en el “comunismo primitivo” en *La sociedad primitiva* de Morgan. No es una sorpresa que, a pesar de que Engels había aceptado la visión de Marx sobre el modo de producción asiático como algo suficientemente esencial para constituir una cuarta forma de desarrollo humano, haya dejado éste totalmente fuera de *su* análisis sobre el comunismo primitivo en el primer libro que escribió como “testamento” de Marx: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Para entonces, Engels había reducido la dialéctica revolucionaria de Marx y el materialismo histórico a ser apenas algo más que el “materialismo” de Morgan.

<sup>22</sup> [Para una discusión más detallada de la influencia de la Revolución Taiping en el pensamiento de Marx, véase *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* (Trilogía, 935-943) (N. del E.).]

<sup>23</sup> [Esto hace referencia a la conclusión de la *Filosofía del espíritu* de Hegel. Véase el capítulo 21 (N. del E.).]

En la praxis revolucionaria de Marx, el germen de cada uno de los “nuevos momentos” de su última década estaba de hecho presente en su primer descubrimiento. Tómese la cuestión del concepto de hombre/mujer, la cual él planteó en el mismísimo momento en que hablaba de las alienaciones de la sociedad capitalista y no consideró que éstas terminaran con la destrucción de la propiedad privada. Esto se vio de la manera más clara en la forma en que Marx trabajó durante la Comuna de París, así como en las mociones que le hizo a la Primera Internacional. Una de estas mociones en la conferencia de Londres de 1871 sugería “la formación de secciones femeninas entre la clase trabajadora”. Las minutas registran:

El ciudadano Marx añade que debe ser observado que la moción expresa “sin exclusión de secciones mixtas”. Él cree que es necesario crear exclusivamente secciones de mujeres en esos países donde un gran número de mujeres están empleadas, (ya que) prefieren reunirse por ellas mismas para sostener discusiones. Las mujeres, dice, juegan un rol importante en la vida: trabajan en las fábricas, participan en las huelgas, en la Comuna, etc. [...] tienen más entusiasmo que los hombres. Añade unas pocas palabras recordando la apasionada participación de las mujeres en la Comuna de París.<sup>24</sup>

Tampoco era sólo una cuestión de las mujeres. En su discurso en esa misma conferencia de Londres de la Primera Internacional (20 de septiembre de 1871), Marx dijo:

Los sindicatos son una minoría aristocrática. La gente trabajadora pobre no podría pertenecer a ellos; la gran masa de los trabajadores que, debido al desarrollo económico, son conducidos diariamente de los pueblos a las ciudades, permanecen por mucho tiempo fuera de los sindicatos, y los más pobres entre ellos nunca pertenecerán. Lo mismo es cierto de los trabajadores nacidos en el Lado Este de Londres, donde sólo uno de cada diez pertenece al sindicato. Los agricultores y los jornaleros nunca pertenecen a estos sindicatos.<sup>25</sup>

O tómese toda la cuestión del desarrollo humano. Marx definitivamente prefería la forma *gens* de desarrollo, en la que, concluyó, la forma comunal —ya fuera en la sociedad antigua, en la Comuna de París o en el futuro— es una forma superior de desarrollo humano. El punto es que el autodesarrollo

<sup>24</sup> Citado en Jacques Freymond (ed.), *La Première Internationale, Recueil et documents*, Vol. II (Geneva, Librairie Droz, 1962), pp. 167-168 (traducción de RD del francés al inglés) [véase también MECW 22, p. 413 (*N. del E.*)].

<sup>25</sup> Citado en Karl Marx, *On the First International*, editado por Saul K. Padover (New York, McGraw-Hill, 1973), p. 141 [MECW 22, p. 614].

individual no se separe del desarrollo universal. Como Hegel lo expresó: “individualismo que no deje que nada interfiera con su universalismo, es decir, con la libertad”.<sup>26</sup>

Si bien Marx consideraba la *gens* como una forma superior de vida humana a la sociedad de clases, él mostró que, en embrión, las relaciones de clase de hecho comenzaron justo allí. Lo más importante de todo esto es que el desarrollo humano multilíneo no presenta una línea recta, es decir, no presenta etapas *fijas* de desarrollo.

La dificultad es que los marxistas post-Marx fueron formados no en el marxismo de Marx, sino en el marxismo engelsiano, y esto de ninguna manera se limitaba a *El origen de la familia...* de Engels. Más bien, el unilinealismo de Engels era *orgánico*, razón por la cual debemos comenzar desde el principio.

Los ensayos humanistas de Marx mostraron su multilíneo, su visión prometeica, ya se tratara del concepto de la relación hombre/mujer, ya de la cuestión de idealismo y materialismo, o ya de la oposición no sólo al capitalismo de propiedad privada, sino a lo que él llamó “comunismo grosero”, razón por la cual él denominó a su filosofía “un nuevo humanismo”.

Estos motivos son el hilo conductor igualmente hasta su última década. Las mujeres iroquesas, las mujeres irlandesas antes del imperialismo británico, los aborígenes en Australia y los árabes en África, insistía Marx en sus *Apuntes etnológicos*,<sup>27</sup> han mostrado mayor inteligencia, mayor igualdad entre hombres y mujeres, que los intelectuales de Inglaterra, Estados Unidos, Australia, Francia o Alemania. Tal como Marx no tenía sino desprecio por los académicos británicos, a quienes llamaba “sinvergüenzas”, “asnos” y “zoquetes” que estaban exponiendo su “estupidez”, de la misma manera creó una categoría sobre la inteligencia del aborígen australiano, ya que el “negro inteligente” no aceptaría la charla de un clérigo acerca de que hay un alma sin cuerpo.

¿Cómo podría alguien considerar que las muy limitadas citas de Marx que Engels usó en *El origen de la familia...* son algún tipo de resumen de las visiones de Marx? ¿Cómo podría alguien como David Ryazanov pensar que esos *Apuntes etnológicos* se ocupaban “principalmente de la propiedad de la tierra y el feudalismo”? En verdad, éstos contenían nada menos que una prehistoria de la humanidad, incluyendo el surgimiento de distinciones de clase desde dentro de la sociedad comunal, así como una historia de la “civiliza-

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind*, 481.

<sup>27</sup> Lawrence Krader transcribió los cuadernos de Marx, los cuales fueron publicados como *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Assen, Van Gorcum, 1972). Para mi análisis, véase Rosa Luxemburgo, *la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*.

ción” que complementaba la famosa sección de Marx en *El capital* sobre la tendencia histórica de la acumulación capitalista, la cual era, como le escribió a Vera Zasúlich, “sólo de la civilización occidental”.<sup>28</sup>

Un académico ruso, M.A. Vitkin (cuya obra *The Orient in the Philosophic-Historic Conception of K. Marx and F. Engels*<sup>29</sup> fue súbitamente retirada de circulación), sí trató de poner la tesis de Marx-Engels sobre el modo de producción asiático, si bien no sobre la liberación de las mujeres, en el contexto de la década de 1970. Esta contribución original había llegado a la conclusión de que “es como si Marx regresara al radicalismo de la década de 1840, pero sobre un nuevo terreno”. Y el nuevo terreno, lejos de ser algún tipo de retorno a “la edad antigua”, así como menos creatividad y menos radicalismo, revelaba “nuevos momentos fundamentados de sus concepciones [de Marx] filosófico-históricas”.

Fue en su última década, cuando Marx terminó la edición francesa de *El capital*, que él escribió su *Crítica al Programa de Gotha*, sobre la cual se fundamentó el profundo análisis revolucionario de Lenin sobre la necesidad de destruir el Estado. Lenin falló, sin embargo, en decir algo acerca de lo que en la *Crítica al Programa de Gotha* de Marx son los cimientos de una organización proletaria con principios, lo cual llevó a Marx a distanciarse de la unificación de los eisenachistas (que eran considerados marxistas) y los lalleanos. Tampoco hubo ninguna referencia por parte de Lenin a su propia crítica a *¿Qué hacer?*, el principal documento organizativo de Lenin.<sup>30</sup> Así, Lenin desechó los 12 años de autocrítica durante los cuales insistió en que *¿Qué hacer?* no era algo universal, sino una cuestión táctica para revolucionarios que operan en la Rusia zarista. En vez de ello, el texto fue convertido en algo universal después de la revolución. Esto preparó el terreno para alguien como Stalin, es decir, para el problema que sigue siendo la cuestión candente de nuestros días: ¿qué viene después de la conquista del poder?

Esto le da incluso un mayor significado a la cuestión que Rosa Luxemburgo planteó tanto antes de la revolución de 1917 como directamente después de ella.<sup>31</sup> “La revolución”, escribió Luxemburgo,

<sup>28</sup> [Ésta es una paráfrasis de una oración de la carta de Marx a Zasúlich: “Por tanto, he restringido expresamente la ‘fatalidad histórica’ de este movimiento a los países de Europa occidental” (*Proyecto de respuesta a la carta de V.I. Zasúlich*) (*N. del E.*)].

<sup>29</sup> [Mikhail Vitkin, *Vostok v Philosophico-Historicheskoi Kontseptsii K. Marksa y F. Engelsa* (Moscow, 1972) estaba disponible sólo en ruso (*N. del E.*)].

<sup>30</sup> Las muchas críticas de Lenin al concepto de vanguardismo y centralismo durante el desarrollo del marxismo en Rusia fueron publicadas en Rusia como un folleto titulado *12 años*. Véase su “Prólogo a la recopilación *12 años*”, en Lenin, *Obras completas*, tomo XIII, 88-107.

<sup>31</sup> La ambivalencia filosófica de Lenin se había vuelto tan crucial para nuestra época que escribí un capítulo con ello como título para mi obra *Filosofía y revolución*; el capítulo,

[...] no es una maniobra a campo abierto del proletariado, incluso si el proletariado, con la social democracia a su cabeza, desempeña el papel principal, sino que es una lucha en medio del incesante movimiento, el cruzar, despedazarse y desplazarse de todos los cimientos sociales. En síntesis, el elemento de la espontaneidad juega un rol supremo en las huelgas de masas en Rusia, no porque el proletariado ruso esté “sin educar”, sino más bien porque las revoluciones no están sujetas a ser educadas.<sup>32</sup>

La dialéctica de la organización, así como la de la filosofía, va a la raíz no sólo de la cuestión de la relación de la espontaneidad con el partido, sino a la relación del multilinealismo con el unilinealismo. Dicho simplemente, es una cuestión de desarrollo humano, ya se trate del capitalismo, el precapitalismo o el poscapitalismo. El hecho de que Stalin pudiera transformar una revolución tan grande como la Revolución rusa de 1917 en una burocracia estatal, nos habla más que sólo del aislamiento del proletariado ruso en un solo país. Toda la cuestión de lo indispensable de la espontaneidad, no sólo como algo que ocurre en la revolución sino como algo que debe continuar su desarrollo después de ésta; la cuestión de las diferentes culturas, así como del autodesarrollo y de tener una forma no estatal de colectividad, todo ello hace la tarea mucho más difícil e imposible de ser anticipada. El autodesarrollo de ideas no puede ocupar un segundo lugar con respecto al autoproducirse de la libertad, ya que tanto el movimiento desde la práctica que es en sí mismo una forma de teoría, como el desarrollo de la teoría en cuanto filosofía, son más que decir que la filosofía es acción. Hay sin duda una cosa en la que no deberíamos tratar de ser mejores que Marx, y ésta es el tratar de tener un esquema diseñado para el futuro.

1 de mayo de 1987.

---

de hecho, fue publicado por separado incluso antes del libro. Su aparición en el año 1970 le abrió muchas puertas al humanismo marxista. Así, hablé ante audiencias tan vastamente diferentes como la Hegel Society of America y la primera conferencia de los jóvenes filósofos radicales de *Telos*. El capítulo fue también publicado por *Aut Aut* en Italia y por *Praxis* en Yugoslavia. La apertura de tantos foros internacionales diferentes fue en gran parte debida al hecho de que, ya que 1970 era tanto el 200 aniversario del nacimiento de Hegel como el 100 de Lenin, hubo toda suerte de cruces de esos dos sucesos.

<sup>32</sup> Citado en *Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución* [Trilogía, 788], donde es desarrollada toda la cuestión de Luxemburgo como revolucionaria, como teórica y como feminista desconocida [Véase Rosa Luxemburgo, *Selected Political Writings*, p. 245 (N. del E.)].

BLANCA



## Bibliografía original en inglés

### OBRAS DE RAYA DUNAYEVSKAYA

La fuente más completa de obras de Dunayevskaya es *The Raya Dunayevskaya Collection-Marxist-Humanism: A Half-Century of Its World Development* y el *Supplement to the Raya Dunayevskaya Collection*. El cuerpo de la colección, el suplemento, las guías de la colección y el suplemento pueden consultarse en internet en <[www.rayadunayevskaya.org](http://www.rayadunayevskaya.org)>. Los textos originales están resguardados en los Wayne State University Archives of Labor and Urban Affairs, Detroit, Michigan. El *Raya Dunayevskaya Archive* en los Marxist Internet Archives (<<http://www.marxists.org/archive/dunayevskaya/index.htm>>) contiene muchos documentos, algunos de los cuales no están disponibles en ningún otro sitio de internet. Todos los números de *News & Letters*, el periódico que Dunayevskaya fundó y para el que escribió regularmente de 1955 a 1987, están en PDF y pueden consultarse en <<https://newsandletters.org/back-issues/>>. Los números hasta diciembre de 2009 también están disponibles en <<https://www.marxists.org/history/etol/newspape/news-and-letters/>>.

\*\*\*

Dunayevskaya, Raya, *Political Letters*, in RDC, pp. 2906-3152.

Dunayevskaya, Raya, *The Year of Only Eight Months*, in RDC, pp. 10690-10726.

Dunayevskaya, Raya, "Analysis of the Russian Economy", in *New International*, December, 1942, January, 1943, February, 1943, December, 1946, and January, 1947.

- Dunayevskaya, Raya, "A New Revision of Marxian Economics", in *The American Economic Review*, September, 1944.
- Dunayevskaya, Raya, "Revision or Reaffirmation of Marxism", in *American Economic Review*, Vol. 35, No. 4, September, 1945.
- Dunayevskaya, Raya, "New Developments in Stalin's Russia", in *Labor Action*, October, 1946.
- Dunayevskaya, Raya [F. Forest], "Auto Union Relief Caravan Hailed in Coal Mining Town", in *The Militant*, Vol. 14, No.11, March 13, 1950.
- Dunayevskaya, Raya, "Special Feature" (unsigned), in *Correspondence*, April 30, 1953.
- Dunayevskaya, Raya, "Then and Now: 1920 and 1953", in *Correspondence*, April 16, 1953.
- Dunayevskaya, Raya, "The Beria Purge" (unsigned), in *Correspondence*, October 3, 1953.
- Dunayevskaya, Raya, "Why Did Stalin Behave That Way?" (unsigned), in *Correspondence*, March 19, 1953.
- Dunayevskaya, Raya, "Bureaucratie et capitalisme d'état", in *Arguments*, No. 17, Paris, 1960.
- Dunayevskaya, Raya, "Stagnation of U.S. Economy", in *News & Letters*, January, 1960.
- Dunayevskaya, Raya, "State Capitalism and the Bureaucrats", in *Socialist Leader*, January 2, 1960.
- Dunayevskaya, Raya, "The Case of Eugene Varga", in *RDC*, pp. 12456-12462.
- Dunayevskaya, Raya, "Critique of Althusser's Anti-Hegelianism", in *News & Letters*, October, 1969.
- Dunayevskaya, Raya, "True Rebirth' or Wholesale Revision of Marxism?", in *News & Letters*, May, and June-July, 1970.
- Dunayevskaya, Raya, *Dialectics of Liberation*, Detroit, News and Letters, 1974.
- Dunayevskaya, Raya, "Draft Perspectives Thesis, 1977-1978: Time is Running Out" (signed "The Resident Editorial Board"), in *News & Letters*, August-September, 1977.
- Dunayevskaya, Raya, "Post-Mao China: What Now?", in *New Essays*, Detroit, News and Letters, 1977.
- Dunayevskaya, Raya, *Marx's "Capital" and Today's Global Crisis*, Detroit, News and Letters, 1978.
- Dunayevskaya, Raya, *A History of Worldwide Revolutionary Developments: 25 Years of Marxist-Humanism in the U.S.*, Detroit, News and Letters, 1980.

- Dunayevskaya, Raya, "Draft Perspectives, 1984-85: Where are the 1980s Going? The Imperative Need for a Totally New Direction in Uprooting Capitalism-Imperialism", in *News & Letters*, May 1984.
- Dunayevskaya, Raya, *Nationalism, Communism, Marxist-Humanism and the Afro-Asian Revolutions*, Chicago, News and Letters, 1984.
- Dunayevskaya, Raya, *The Philosophic Moment of Marxist-Humanism: Two Historic-Philosophic Writings by Raya Dunayevskaya*, Chicago, News and Letters, 1989.
- Dunayevskaya, Raya, *Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1991.
- Dunayevskaya, Raya, *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism*, Chicago, News and Letters, 1992.
- Dunayevskaya, Raya, *Women's Liberation and the Dialectics of Revolution: Reaching for the Future*, Detroit, Wayne State University Press, 1996.
- Dunayevskaya, Raya, *Marxism and Freedom, from 1776 until Today*, New York, Humanity Books, 2000.
- Dunayevskaya, Raya, *The Power of Negativity: Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx*, Lanham, Lexington Books, 2002.
- Dunayevskaya, Raya, *American Civilization on Trial: Black Masses as Vanguard*, Chicago, News and Letters, 2003 [Originally signed by the National Editorial Board of News and Letters Committees].
- Dunayevskaya, Raya, *Philosophy and Revolution: From Hegel to Sartre, and from Marx to Mao*, Lanham, Lexington Books, 2003.
- Dunayevskaya, Raya, *Crossroads of History: Marxist-Humanist Writings on the Middle East by Raya Dunayevskaya*, Chicago, News and Letters, 2013.
- Dunayevskaya, Raya, *Russia: From Proletarian Revolution to State-Capitalist Counter-Revolution: Selected Writings*, Leiden, Brill, 2017.
- Dunayevskaya, Raya, and V.I. Lenin, *Philosophic Notes*, Detroit, News and Letters, 1956.
- Dunayevskaya, Raya; Harry McShane, Ivan Svitak, and X, *Czechoslovakia: Revolution and Counter Revolution*, Detroit, News and Letters, 1968.
- Dunayevskaya, Raya; Herbert Marcuse, and Erich Fromm, *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954-1978: Dialogues on Hegel, Marx, and Critical Theory*, Lanham, Lexington Books, 2012.
- Phillips, Andy, and Raya Dunayevskaya, *The Coal Miners' General Strike of 1949-50 and the Birth of Marxist-Humanism in the U.S.*, Chicago, News and Letters.

Savio, Mario, Eugene Walker, and Raya Dunayevskaya, *The Free Speech Movement and the Negro Revolution*, Detroit, News and Letters, 1965.

OBRAS DE KARL MARX

Muchas obras de las aquí citadas están incluidas en *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works* (MECW), 50 Vols., New York, International Publishers, 1975-2004.

\*\*\*

*Karl, Marx Texts on Method*, trans., and ed. by Terrell Carver, Oxford, Basil Blackwell, 1975.

Marx, Karl, *Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, in MECW 1, pp. 25-107.

Marx, Karl, "Address to the Communist League", March, 1850, in MECW 10, pp. 277-287.

Marx, Karl, *Poverty of Philosophy*, Chicago, Charles H. Kerr, 1906.

Marx, Karl, *The Theories of Surplus Value*, London, Lawrence & Wishart, 1951.

Marx, Karl, "The Opium Trade", in *On Colonialism*, Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1960, pp. 185-188.

Marx, Karl, *Pre-Capitalist Economic Formations*, with an Introduction by Eric J. Hobsbawm, New York, International Publishers, 1965.

Marx, Karl, *The American Journalism of Marx and Engels*, New York, The American Library, 1966.

*Marx, Karl, Capital*, trans. Samuel Moore and Edward Aveling, Vol. 1, Chicago, Charles H. Kerr, 1909, reprinted New York, International Publishers, 1967.

Marx, Karl, "Notebooks on Epicurean Philosophy", in MECW 1, pp. 403-509.

Marx, Karl, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law", in MECW 3, pp. 3-130.

Marx, Karl, "On the Jewish Question", in MECW 3, pp. 146-174.

Marx, Karl, "The Labor Question", in MECW 12, pp. 460-463.

Marx, Karl, "Inaugural Address of the Working Men's International Association", in MECW 20, pp. 5-13.

Marx, Karl, "Provisional Rules of the Association", in MECW 20, pp. 14-16.

Marx, Karl, *The Civil War in France*, in MECW 22, pp. 307-359.

Marx, Karl, *Critique of the Gotha Program*, in MECW 24, pp. 74-99.

- Marx, Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Chicago, Charles H. Kerr, 1904.
- Marx, Karl, *Capital*, trans. Ernest Untermann, Vol. III, Chicago, Charles H. Kerr, 1909.
- Marx, Karl, *Capital*, trans. Ernest Untermann, Vol. II, Chicago, Charles H. Kerr, 1910.
- Marx, Karl, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum, 1972.
- Marx, Karl, *Grundrisse*, London, Penguin Books, 1973.
- Marx, Karl, *On the First International*, New York, McGraw-Hill, 1973.
- Marx, Karl, *The Karl Marx Library Vol. VI, On Education, Women, and Children*, New York, McGraw-Hill Book Co., 1975.
- Marx, Karl, *Capital*, trans. Ben Fowkes, Vol. I, London, Penguin Books, 1990.
- Marx, Karl, *Capital*, trans. David Fernbach, Vol. III, London, Penguin Books, 1991.
- Marx, Karl, *Capital*, trans. David Fernbach, Vol. II, London, Penguin Books, 1992.
- Marx, Karl, and Frederick Engels, *The Holy Family*, in MECW 4, pp. 5-211.
- Marx, Karl, and Frederick Engels, *The German Ideology*, in MECW 5, pp. 19-539.
- Marx, Karl, and Frederick Engels, *The Communist Manifesto*, in MECW 6, pp. 477-519.
- Marx, Karl, and Frederick Engels, *The Communist Manifesto*, preface to the 1882 Russian edition, in MECW 24, pp. 425-26.
- Marx, Karl, and Frederick Engels, *Arkhiv Marksya y Engelsa*, Vol. 9, Lenin-grad, Marx-Engels-Lenin Institute, 1941.
- Marx, Karl, and Frederick Engels, *The Civil War in the United States*, New York, International Publishers, 1970.

*BIBLIOGRAFÍA GENERAL*

- Abahlali, baseMjondolo, “South African Activists Slam Communist Party”, in *News & Letters*, November-December, 2010.
- Albers, Patricia, and Beatrice Medicine (eds.), *The Hidden Half: Studies of Plains Indian Women*, Washington, University Press of America, 1983.
- Adorno, Theodor, *Negative Dialectics*, New York, Seabury Press, 1973.
- Adorno, Theodor, *Hegel: Three Studies*. Cambridge, MIT Press, 1993.
- Althusser, Louis, *For Marx*, London, Penguin Press, 1969.

- Althusser, Louis, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster, London, New Left Books, 1971.
- Anderson, Kevin, "The French Edition of *Capital*, 100 Years After", Paper presented at the Conference of the Eastern Sociological Society, Philadelphia, March 19, 1982.
- Anderson, Kevin, "The 'Unknown' Marx's *Capital*, Vol. I, The French Edition of 1872-1875, 100 Years Later", in *Review of Radical Political Economics*, Vol. 15, No. 4, 1983.
- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- Automation and Technological Change*, Hearings before Joint Committee on the Economic Report, 84th Congress, Washington, D.C., 1955.
- Baldan, Attilio, "Gramsci as an Historian of the 1930s", in *Telos*, No. 31, Spring, 1977.
- Baran, Paul, "New Trends in Russian Economic Thinking", in *American Economic Review*, Vol. 34, No.4, December, 1944.
- Barreno, Maria Isabel, Maria Teresa Horta, and Maria Vello da Costa, *The Three Marias: New Portuguese Letters*, Garden City, New York, Doubleday, 1975.
- Barry, Kevin A., "The French Edition of *Capital*, 100 Years After", in *News & Letters*, October, 1981.
- BBC Report, "1983: Grenada's prime Minister 'Assassinated'", October 20, 1983.
- Bell, Daniel, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the 1950s*, Glencoe, Free Press, 1960.
- Bell, Daniel, *Work and its Discontents: The Cult of Efficiency in America*, Boston, Beacon Press, 1956.
- Bendix, Reinhard, and Seymour Martin Lipset (eds.), *Class, Status and Power: A Reader in Social Stratification*, Glencoe, The Free Press, 1953.
- Blackstock, Paul W., and Bert F. Hoselitz (eds.), *The Russian Menace to Europe*, Glencoe, Free Press, 1952.
- Blake, William, "London", in *Songs of Experience*.
- "British Civilization on Trial", in *Marxist-Humanism*, May-June, 1981.
- Carver, Terrell, "Marx, Engels and Dialectics", in *Political Studies*, Vol. 28, No.3, September, 1980.
- Carver, Terrell, *Marx and Engels: The Intellectual Relationship*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.
- Carver, Terrell, "Marxism as Method", in *After Marx*, ed. by T. Ball and J. Farr. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Carver, Terrell, "Marx's Commodity Fetishism", in *Inquiry*, 18, 1975, pp. 39-63.

- Chapman, John J., *The Selected Writings of John Jay Chapman*, New York, Farrar, Strauss and Cudahy, 1957.
- Chira, Susan, "Korea is Breeding a New College Radical", in *The New York Times*, June 17, 1986.
- Corey, Lewis, *The Decline of American Capitalism*, New York, Covici, Friede, 1934.
- Coy, Peter, "Marx to Market", in *Businessweek*, September 14, 2011.
- Current, Richard N., "Lincoln and the Proclamation", in *The Progressive*, December, 1962.
- Darnton, John, "Women Add a Certain Pizazz to Portugal's Politics", in *The New York Times*, February 24, 1984.
- Day, Richard B., "The Theory of Long Waves: Kondratiev, Trotsky, Mandel", in *New Left Review*, No. 99, September-October, 1976.
- De Beauvoir, Simone, *The Second Sex*, trans. H.M. Parshley, New York, Bantam, 1961.
- Denby, Charles, *Indignant Heart: A Black Worker's Journal*, Boston, South End Press, 1978.
- Denby, Charles et al., *Workers Battle Automation*, Detroit, News and Letters, 1960.
- Diamond, Stanley, "The Marxist Tradition as a Dialectical Anthropology", in *Dialectical Anthropology*, Vol. 1, No. 1, January, 1975.
- Ding, Ling, "Thoughts on March 8", in *I Myself Am a Woman: Selected Writings of Ding Ling*, ed. by Tani E. Barlow with Gary J. Bjorge, Boston, Beacon Press, 2001.
- Dollard, John, *Caste and Class in a Southern Town*, New York, Harper, 1937.
- Draper, Hal, "Marx and Engels on Women's Liberation", in *International Socialism*, July-August, 1970.
- Draper, Hal, "Foreword", in *Karl Marx and Friedrich Engels: Writings on the Paris Commune*, New York, Monthly Review Press, 1971.
- Draper, Hal, *Karl Marx's Theory of Revolution*, 5 Vols., New York, Monthly Review Press, 1977-2005.
- Draper, Hal, *Marx-Engels Register*, New York, Schocken Books, 1985.
- Drucker, Peter F., *The Landmarks of Tomorrow*, New York, Harper and Brothers, 1959.
- Drucker, Peter F., "The Changed World Economy", in *Foreign Affairs*, Vol. 64, No. 4, Spring, 1986.
- Dupré, Louis, *The Philosophical Foundations of Marxism*, New York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1966.
- Dupré, Louis, *Marx's Social Critique of Culture*, New Haven, Yale University Press, 1983.



- Economic and Social Implications of Automation: Abstracts of Recent Literature*, East Lansing, Michigan State University, 1958.
- Engels, Frederick, *The Peasant War in Germany*, in MECW 10, pp. 397-482.
- Engels, Frederick, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science [Anti-Dühring]*, in MECW 25, pp. 5-309.
- Engels, Frederick, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, New York, International Publishers, 1972, 1975, pp. 129-276.
- Engels, Frederick, Paul Lafargue, and Laura Lafargue, in *Correspondence*, Vol. I, Moscow, Foreign Languages Publishing House, 1959.
- Fanon, Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press, 1966.
- Fejtő, François, *Behind the Rape of Hungary*, New York, David McKay Company, 1957.
- Findlay, J.N., *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination*, New York, Collier, 1962.
- Firth, Raymond, "The Sceptical Anthropologist? Social Anthropology and Marxist Views on Society", in *Marxist Analyses and Social Anthropology*, London, Malaby Press, 1975.
- Foster, Peter, "West Germany: The Troubled Giant", in *Financial Post*, Special Report, Toronto, September 17, 1977.
- Fredericks, John [John Dwyer], "Oil and Labor", in *Fourth International*, May 1948, August 1948, and September 1948.
- Freymond, Jacques (ed.), *La Première Internationale, Recueil et documents*, Vol. II, Geneva, Librairie Droz, 1962.
- Fromm, Erich, *Marx's Concept of Man*, New York, Frederick Ungar Publishing Co., 1961.
- Fromm, Erich (ed.), *Socialist Humanism*, New York, Doubleday, 1965.
- Galbraith, John Kenneth, *The Affluent Society*, Boston, Houghton Mifflin, 1958.
- Garrison, Wendell Phillips, and Francis Jackson Garrison, *William Lloyd Garrison-The Story of His Life*, New York, Century Co., 1885-1889.
- Geras, Norman, *The Legacy of Rosa Luxemburg*, London, NLB, 1976.
- Gilman-Opalsky, Richard, *Specters of Revolt: On the Intellect of Insurrection and Philosophy from Below*, London, Repeater Books, 2016.
- Goldmann, Lucien, "The Dialectic Today", in *Cultural Creation in Modern Society*, Telos Press, 1976.
- Gramsci, Antonio, *The Modern Prince and Other Writings*, London-New York, International Publishers, 1957.
- Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, London, Lawrence & Wishart, 1971.



- Gramsci, Antonio, *Selections from Political Writings, 1910-1920*, ed. by Quintin Hoare, trans. by John Mathews, London, Lawrence & Wishart, 1977.
- Graves, John Temple, "The Southern Afroamericano and the War Crisis", in *The Virginia Quarterly Review*, Vol. 18, No. 4, Autumn, 1942.
- Guettel, Charnie, *Marxism and Feminism*, Toronto, The Women's Press, 1974.
- Hacker, Louis M., *The Triumph of American Capitalism: The Development of Forces in American History to the End of the Nineteenth Century*, New York, Simon and Schuster, 1940.
- Hamilton, Mary, Louise Inghram *et al.*, *Freedom Riders Speak for Themselves*, Detroit, News and Letters, 1961.
- Harman, Chris, "Gramsci vs. Eurocommunism", in *International Socialism*, No. 98, May, 1977, and No. 99, June 1977.
- Harrell, Bill J., "Marx and Critical Thought", in *Paunch*, No. 44-45, May, 1976.
- Hegel, G.W.F., *Science of Logic*, trans. by A. V. Miller. New York, Humanities Press.
- Hegel, G.W.F., *Hegel's Logic*, trans. William Wallace, Oxford, Oxford University Press, 1892.
- Hegel, G.W.F., *Philosophy of Mind*, trans. by William Wallace, Oxford, Oxford University Press, 1892.
- Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, trans. by J.B. Baillie, New York, The MacMillan Co., 1931.
- Hegel, G.W.F., *Science of Logic*, Vol. II, trans. by W.H. Johnston, and L.G. Struthers, New York, The MacMillan Co., 1951.
- Hegel, G.W.F., *The Philosophy of History*, New York, Dover, 1956.
- Hegel, G.W.F., *Natural Law*, trans. by T.M. Knox with an introduction by H.B. Acton, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1975.
- Henri-Lévy, Bernard, *Barbarism with a Human Face*, trans. by George Holloch, New York, Harper & Row, 1979.
- Hilferding, Rudolf, *Finance Capital*, London-New York, Routledge, 2006.
- Hill, Robert A. (ed.), *The Marcus Garvey and Universal Afroamericano Improvement Association Papers*, 10 Vols., Berkeley, University of California Press, 1983-2006.
- Hobsbawm, Eric, J. (ed.), *The History of Marxism*, Vol. I, London, Indiana University Press/Harvester Press, 1982.
- Jacobson, Howard B., and Joseph S. Rousek (eds.), *Automation and Society*, New York, Philosophical Library, 1959.
- James, C.L.R., *Notes on Dialectics: Hegel, Marx, Lenin*, Westport, Lawrence Hill & Co., 1980.
- James, C.L.R., *Mariners, Renegades and Castaways: The Story of Herman Melville and the World We Live In*, New York, privately printed, 1953, London, Allison & Busby, 1984.

- James, C.L.R., *State Capitalism and World Revolution: Written in Collaboration with Raya Dunayevskaya and Grace Lee*, Oakland, PM Press, 2013.
- Jonas, Norman, "The Hollow Corporation", in *Businessweek*, March 3, 1986.
- Joravsky, David, *Soviet Marxism and Natural Science, 1917-1932*, New York, Columbia University Press, 1961.
- Kamenka, Eugene, *The Ethical Foundations of Marxism*, New York, Frederick A. Praeger, 1962.
- Karpushin, V.A., "Marx's Working Out of the Materialist Dialectics in the Economic-Philosophic Manuscripts in the Year 1844", in *Voprosy Filosofii (Questions of Philosophy)*, No. 3/1955.
- Kennan, George F., *American Diplomacy, 1900-1950*, Chicago, University of Chicago Press, 1951.
- Keynes, John Maynard, *General Theory of Employment, Interest and Money*, London, Stellar Classics, 2016.
- Kolakowski, Leszek, *Toward a Marxist Humanism*, New York, Grove Press, 1969.
- Kornhauser, William, *The Politics of Mass Society*, Glencoe, The Free Press, 1959.
- Kosik, Karel, *Dialectics of the Concrete*, Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, 1976.
- Krader, Lawrence, "The Works of Marx and Engels in Ethnology Compared", in *International Review of Social History*, Vol. XVIII, Part 2, 1973.
- Krader, Lawrence, *The Asiatic Mode of Production: Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum, 1975.
- Kronholz, June, "A Year after Marcos, Celebration is Quirky as Coup Itself Was", in *The Wall Street Journal*, February 26, 1987.
- Kuznets, Simon, *Postwar Economic Growth*, Cambridge, Harvard University Press, 1964.
- Labeledz Leopold (ed.), *Revisionism*, New York, Frederick A. Praeger, 1962.
- Lange, Oscar, *Political Economy*, New York, Macmillan, 1963.
- Lasky, Melvin J. (ed.), *The Hungarian Revolution*, New York, Frederick A. Praeger, 1957.
- Lenin, V.I., "Abstract of Hegel's *Science of Logic*", in *Collected Works*, Vol. 38, pp. 85-238.
- Lenin, V.I., "Last Testament", in *Collected Works*, Vol., 36, pp. 593-611.
- Lenin, V.I., *One Step Forward, Two Steps Back*, in *Collected Works*, Vol. 7, pp. 203-425.
- Lenin, V.I., "On the Significance of Militant Materialism", in *Collected Works*, Vol. 33, pp. 227-36.

- Lenin, V.I., "Preface to the collection *Twelve Years*", in Lenin, *Collected Works*, Vol. 13, pp. 94-113.
- Lenin, V.I., "The Immediate Tasks of the Soviet Government", in *Collected Works*, Vol. 27, pp. 258-59.
- Lenin, V.I., "The Taylor System-Man's Enslavement by the Machine", in *Collected Works*, Vol. 20, pp. 152-154.
- Lenin, V.I., *What Is to Be Done?*, in *Collected Works*, Vol. 5, pp. 347-530.
- Lenin, V.I., *Collected Works*, 45 Vols., Moscow, Progress Publishers, 1960-1970.
- Lichtheim, George, "Western Marxist Literature 1953-1963", in *Survey*, No. 50, January 1964.
- Lipset, Seymour Martin, *Political Man: The Social Bases of Politics*, Garden City, New York, Doubleday & Co., 1960.
- Lissner, Will, "Soviet Economics Stir Debate Here", in *New York Times*, October 1, 1944.
- Lomax, Louis L., *The Negro Revolt*, New York, Harper Collins Publishers, 1962.
- Lukács, Georg, *History and Class Consciousness*, Cambridge, MIT Press, 1971.
- Lukács, Georg, *The Young Hegel*, Cambridge, Mass Press, 1977.
- Luxemburg, Rosa, "Lassalle and the Revolution", <<https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1904/03/lassalle.html>>, accessed November 27, 2017.
- Luxemburg, Rosa, *Organizational Questions of Russian Social Democracy*, in *Selected Political Writings*, pp. 283-306.
- Luxemburg, Rosa, *Social Reform or Revolution*, in Dick Howard, *Selected Political Writings*, pp. 52-134.
- Luxemburg, Rosa, "Our Morocco Leaflet", in *Leipziger Volkszeitung*, August 26, 1911.
- Luxemburg, Rosa, *The Russian Revolution and Leninism or Marxism?*, with an introduction by Bertram D. Wolfe, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1961.
- Luxemburg, Rosa, *Accumulation of Capital*, New York, Monthly Review Press, 1968.
- Luxemburg, Rosa, *Selected Political Writings*, ed. by Dick Howard, New York, Monthly Review Press, 1971.
- Luxemburg, Rosa, *The Crisis of German Social Democracy*, in *The Mass Strike, the Political Party and the Trade Unions; and the Junius Pamphlet*, New York, Harper Torchbooks, 1971, pp. 95-222.

- Luxemburg, Rosa, *The Mass Strike, the Political Party, and the Trade Unions*, in *The Mass Strike, the Political Party and the Trade Unions; and the Junius Pamphlet*, New York, Harper Torchbooks, 1971, pp. 9-92.
- Luxemburg, Rosa, "What Next?", in *Rosa Luxemburg: Selected Political Writings*, ed. by Robert Looker, New York, Grove Press, 1974.
- Luxemburg, Rosa, *The Letters of Rosa Luxemburg*, ed. Stephen Bronner, Boulder, Westview Press, 1978.
- Luxemburg, Rosa, *The Rosa Luxemburg Reader*, ed. by Peter Hudis & Kevin B. Anderson, New York, Monthly Review Press, 2004.
- Lynd, Robert S., and Helen Merrell Lynd, *Middletown: A Study in Contemporary American Culture*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1929.
- MacFarquhar, Roderick, *The Hundred Flowers Campaign and the Chinese Intellectuals*, New York, Frederick A. Praeger, 1960.
- Magnus, George, "Give Karl Marx a Chance to Save the World Economy", in *Businessweek*, August 28, 2011.
- Mandel, Ernest, *Marxist Economic Theory*, New York, Monthly Review Press, 1970.
- Mandel, Ernest, "A Hesitant, Uneven and Inflationary Upturn", in *Intercontinental Press*, November 29, 1976.
- Mann, Floyd C., and L. Richard Hoffman, *Automation and the Worker: A Study of Social Change in Power Plant*, New York, Holt, 1960.
- Marcuse, Herbert, *Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud*, New York, Vintage, 1962.
- Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964.
- Marcuse, Herbert, "The Foundation of Historical Materialism", in *Studies in Critical Philosophy*, London, New Left Books, 1972.
- Marcuse, Herbert, *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory*. Amherst, New York, Humanity, 1999.
- Mattick, Paul, *Marx and Keynes: The Limits of the Mixed Economy*, Boston, Extending Horizons Books, 1969.
- Maupin, Joyce, *Labor Heroines*, Berkeley, Union WAGE, 1974.
- Maupin, Joyce, *Working Women and Their Organizations*, Berkeley, Union WAGE, 1974.
- Mayo, Elton, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, New York, MacMillan, 1933.
- Moon, Terry, "Eleanor Marx in Chicago", in *News & Letters*, March, 1984.
- Moon, Terry, "Dunayevskaya, Raya", in *Women Building Chicago 1790-1990: A Biographical Dictionary*, ed. by Rima Lunin Schultz and Adele Hast, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

- Moon, Terry, and Ron Brokmeyer, *On the 100th Anniversary of the First General Strike in the U.S.*, Detroit, News and Letters, 1977.
- Morgan, Lewis Henry, *Ancient Society*, Chicago, Charles H. Kerr Pub. Co., 1907.
- Myrdal, Gunnar, with the assistance of Richard Sterner and Arnold Rose, *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, 2 Vols., New York, Harper & Bros., 1944.
- Nagy, Imre, *Imre Nagy on Communism*, New York, Frederick A. Praeger, 1957.
- News and Letters Committees, *Constitution*, Detroit, News and Letters, 1983.
- O'Brien [John Dwyer], *Johnsonism: An Appraisal*, Detroit, News and Letters, 1956.
- Ollman, Bertell, *Alienation*, New York, Cambridge University Press, 1971.
- O'Malley, Joseph (ed.), *Marx's Critique of Hegel's "Philosophy of Right"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- Padover, Saul K., *Karl Marx: An Intimate Biography*, New York, McGraw-Hill, 1978.
- Phillips, Wendell, *Speeches and Writings*, Boston, Lee and Shepard, 1872.
- Physician Task Force on Hunger in America, *Hunger in America: The Growing Epidemic*, Middletown, Wesleyan UP, 1985.
- Piccone, Paul, "Czech Marxism: Karel Kosik", in *Critique*, No. 8, 1977.
- Record, Wilson, *The Negro and the Communist Party*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1951.
- Reed, Evelyn, *Woman's Evolution*, New York, Pathfinder Press, 1975.
- Rich, Adrienne, "Living the Revolution", in *The Women's Review of Books*, Vol. 3, No. 12, September, 1986.
- Rich, Adrienne, "Raya Dunayevskaya's Marx", in *Arts of the Possible: Essays and Conversations*, New York, W.W. Norton & Company, 2001.
- Riddell, John (ed.), *Founding the Communist International*, New York, Anchor Foundation, 1987.
- Riesman, David, *The Lonely Crowd, Character*, New Haven, Yale University Press, 1950.
- Riesman, David, *Individualism Reconsidered*, Glencoe, The Free Press, 1954.
- Roberts, Michael, "David Harvey, monomaniacs and the rate of profit", on his blog, <<https://thenextrecession.wordpress.com/2014/12/17/david-harvey-monomaniacs-and-the-rate-of-profit/>>, accessed, October 7, 2017.
- Robinson, Joan, *Essay on Marxian Economics*, London, Macmillan, 1967.
- Rosdolsky, Roman, *The Making of Marx's "Capital"*, London, Pluto Press, 1977.

- Rowbotham, Sheila, *Women's Liberation and Revolution*, Bristol, England, Falling Wall Press, March 1972, expanded in 1973.
- Rowbotham, Sheila, *Women, Resistance and Revolution*, New York, Vintage Books, 1974.
- Rubel, Maimilien, *Rubel on Karl Marx*, ed. and trans. by Joseph O'Malley and Keith Algozin, Cambridge University Press, 1981.
- Ryazanov, David, "New Data about the Literary Legacy of Marx and Engels (Report of Comrade Ryazanov made to the Socialist Academy on Nov. 20, 1923)", in *Bulletin of Socialist Academy*, book 6, October-December 1923, Moscow-Petrograd, State Publishing House, 1923.
- Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Librairie Gallimard, 1960.
- Sartre, Jean-Paul, *Search for a Method*, New York, Alfred A. Knopf, 1965.
- Schumpeter, Joseph, *A History of Economic Analysis*, Oxford, Oxford University Press, 1954.
- Schumpeter, Joseph A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, London-New York, Routledge, 1994.
- Schwarz, Walter, "Despairing Voice of France's Lost Generation", in *The Manchester Guardian*, June 26, 1977.
- Sebestyen, Miklos, "My Experiences in the Central Workers' Council of Greater Budapest", in *The Review*, Vol. III, 2, 1961.
- Senghor, Léopold Sédar, *African Socialism* by Senghor, New York, American Society of African Culture, 1959.
- Senghor, Léopold Sédar, *On African Socialism*, New York, Praeger, 1968.
- Shanin, Teodor (ed.), *Late Marx and the Russian Road: Marx and "the Peripheries of Capitalism"*, New York, Monthly Review Press, 1983.
- Sherwin, Oscar, *The Prophet of Liberty*, New York, Bookman Associates, 1958.
- Singer, Charles Joseph (ed.), *A History of Technology*, Oxford, Clarendon Press, 1954.
- Steffens, Lincoln, *The Autobiography of Lincoln Steffens*, New York, The Literary Guild, 1931.
- Stein, Maurice R., *The Eclipse of Community: An Interpretation of American Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1960.
- Stillman, Edmund O. (ed.), *Bitter Harvest*, with Introduction by François Bondy, New York, Frederick A. Praeger, 1959.
- Studies in Soviet Thought*, No. 4/1963.
- Sue, Eugène, *Les Mystères de Paris*, Bruxelles, Haumann, 1843.
- "Teaching of Economics in the Soviet Union", in *American Economic Review*, Vol. 34, No. 3, September, 1944.



- Technology and Culture*, Vol. I, No.1, Winter, 1959.
- “The Japan they Don’t Talk About”, in *NBC White Paper*, April 22, 1986.
- “The Siege of Cuba”, *New Left Review*, No. 7, January-February, 1961.
- Thomas, Edith, *The Women Incendiaries*, New York, George Braziller, 1966.
- Thomas, W.I., and Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America: Monograph of an Immigrant Group*, 5 Vols., Boston, Badger, 1918-1920.
- Toure, Sekou, “Africa’s Path in History”, in *Africa South*, Vol. 4, No. 3, April-June, 1960.
- Tristan, Flora, *Union Ouvrière*, Paris, Prévot, Rouanet, 1843.
- Trotsky, Leon, *The Revolution Betrayed*, trans. Max Eastman, New York, Pathfinder, 1937.
- Trotsky, Leon, *In Defense of Marxism: Against the Petty-Bourgeois Opposition*, New York, Pioneer Publishers, 1942.
- Tucker, Robert, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.
- Turner, Lou, and John Alan, *Frantz Fanon, Soweto and American Black Thought*, Chicago, News and Letters, 1986.
- Van Allen, Judith, “Aba Riots or Igbo Women’s War”, in *Ufahamu*, Vol. 6, No. 1, 1975.
- Van Allen, Judith, “‘Aba Riots’ or Igbo ‘Women’s War’? Ideology, Stratification, and the Invisibility of Women”, in *Women in Africa: Studies in Social and Economic Change*, Nancy Hafkin, and Edna Bay, eds., Stanford, Stanford University Press, 1976.
- Veit, Lawrence A., “Troubled World Economy”, in *Foreign Affairs*, Vol. 55, No. 2, January, 1977.
- Vitkin, Mikhail, *Vostok v Filosofico-Historicheskoi Kontseptsii K. Marksa y F. Engelsa*, Moscow, 1972.
- Vitkin, Mikhail, “The Problem of the Universality of Social Relations in Classical Marxism”, in *Studies in Soviet Thought* 20, 1979.
- Vitkin, Mikhail, “The Asiatic Mode of Production”, in *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 8, No. 1, 1981.
- Vitkin, Mikhail, “Marx Between West and East”, in *Studies in Soviet Thought* 23, 1982.
- Walker, Charles R., *Toward the Automatic Factory: A Case Study of Men and Machines*, New Haven, Yale University Press, 1957.
- Warner, Lloyd W., and Paul S. Lunt, *Yankee City*, 5 Vols., New Haven, Yale University Press, 1941-1959.
- “What the Marxists See in the Recession”, in *Businessweek*, June 23, 1975.
- Wirth, Louis, *The Ghetto*, Chicago, University of Chicago Press, 1928.

BLANCA



## Bibliografía en español

### OBRAS DE RAYA DUNAYEVSKAYA

- Contradicciones históricas en la civilización de Estados Unidos. Las masas afroamericanas como vanguardia*, trad. De David Gómez Arredondo, México, Juan Pablos, 2014.
- El poder de la negatividad. Escritos sobre la dialéctica en Hegel y Marx*, trad. de Félix Valdés García y Miguel de Armas, Intr. de Rubén Dri, México, Juan Pablos, 2009.
- Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, trad. de Ofelia Castillo, Aníbal Leal y Marcela Suárez. *Una trilogía de revolución*, México, Prometeo Liberado, 2012.
- Liberación femenina y dialéctica de la revolución. Tratando de alcanzar el futuro*, trad. de Teresa Carter Bartlet, México, Fontamara, 1993.
- Marxismo y libertad, desde 1776 hasta nuestros días*, trad. de Félix Valdés García. *Una trilogía de revolución*, México, Prometeo Liberado, 2012.
- Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, trad. de Juan José Utrilla. *Una trilogía de revolución*, México, Prometeo Liberado, 2012.
- Una trilogía de revolución. Marxismo y libertad, desde 1776 hasta nuestros días. Filosofía y revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao. Rosa Luxemburgo, la liberación femenina y la filosofía marxista de la revolución*, México, Prometeo Liberado, 2012.

### OBRAS DE KARL

- A Abraham Lincoln, Presidente de los Estados Unidos de América*, MIA, 2001, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864/lincoln.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Al director de Otiechéstvennie Zapiski*, MIA, 2001, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m1877.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.

- Carta a Arnold Ruge*, MIA, trad. de Virginia Monti, 2008, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Carta a Engels en Manchester*, MIA, 2001, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m16-4-56.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Carta a Ludwig Kugelmann* (12 de abril de 1871), MIA, 2003, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m12-4-71.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Circular del Comité Central a la Liga Comunista*, MIA, 1999, disponible en <[https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/50\\_circ.htm](https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/50_circ.htm)>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Contribución a la crítica de la economía política*, 9a. ed., intro. de Maurice Dobb, México, Siglo XXI, 2008.
- Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, disponible en <<https://creando-pueblo.files.wordpress.com/2013/10/marx-crc3adtica-de-la-filosof-c3ada-del-estado-de-hegel.pdf>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Crítica al Programa de Gotha*, MIA, 2000, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm#i>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Madrid, Ayuso, s/f.
- Discurso pronunciado en la fiesta de aniversario del People's Paper*, MIA, 1999, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/56-peopl.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, trad. y ed. de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1975.
- El capital. Crítica de la economía política*, tomo II, trad. y ed. de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1976.
- El capital. Crítica de la economía política*, tomo III, trad. de León Mames, ed. de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1976.
- “El encarcelamiento de Lady Bulwer-Lytton”, *Acerca del suicidio, seguido de “El encarcelamiento de Lady Bulwer-Lytton” y “El aumento de la demencia en Gran Bretaña”*, trad. de Ricardo Abduca, Buenos Aires, Las Cuarenta, pp. 107-116.
- El 18 brumario de Luis Bonaparte*, MIA, 2000, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 1857-1858, 20a. ed., 3 tomos, ed. de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, trad. de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2007.

- Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores*, MIA, 2000, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864-est.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Karl, Marx, Federico Engels *et al.*, *Cartas a Kugelmann*, ed. de Urania Vilches de León, trad. de Giannina Bertarelli, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- Karl Marx y Eric Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, 2da. ed., intro. de Eric Hobsbawm, México, Siglo XXI, 1989.
- Karl Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, MIA, 1999, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Karl Marx y Engels, F. *La sagrada familia o Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, MIA, 2011, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/sagfamilia/index.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Karl Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, MIA, 2011-2012, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1846/ideoalemana/index.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- La guerra civil en Francia*, MIA, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gcfran/index.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, transcripción e introd. de Lawrence Krader, trad. de José María Ripalda, Madrid, Pablo Iglesias/Siglo XXI, 1988.
- Manifiesto Inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores*, MIA, <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864fait.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, MIA, 2001, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/index.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Miseria de la filosofía. Respuesta a la “Filosofía de la miseria” del señor Proudhon*, MIA, 2010, <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/index.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*, MIA, 2001, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Proyecto de respuesta a la carta de V.I. Zasúlich*, MIA, 2001, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.

“Sobre *La cuestión judía*”, *Páginas malditas. Sobre La cuestión judía y otros textos*, sel. y trad. de Fernando Groni, Buenos Aires, Libros de Anarres, pp. 13-46.

### BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- A.A.V.V., *Tesis, manifiestos y resoluciones adoptados por los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista (1919-1923)*, MIA, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/comintern/eis/4-Primeros3-Inter-2-edic.pdf>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, trad. de José María Ripalda, Madrid, Taurus, 1975.
- Adorno, Theodor W., “Aspectos”, en *Tres estudios sobre Hegel*, trad. de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Taurus, 1970.
- De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, disponible en <[https://ifdc6m-juj.infed.edu.ar/aula/archivos/repositorio/0/114/Beauvoir\\_Simone\\_de\\_El\\_segundo\\_sex.pdf](https://ifdc6m-juj.infed.edu.ar/aula/archivos/repositorio/0/114/Beauvoir_Simone_de_El_segundo_sex.pdf)>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Engels, F., *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring*, MIA, 2003, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/anti-duhring/>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Engels, Federico, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, MIA, 2000, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/feuer/index.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Engels, Friedrich, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, MIA, 2017, disponible en <[https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el\\_origen\\_de\\_la\\_familia.pdf](https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf)>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, 2a. ed., trad. de Julieta Campos, prefacio Jean-Paul Sartre, México, FCE, 1965, edición digital, disponible en <[http://www.lahaine.org/b2-img09/fanon\\_condenados.pdf](http://www.lahaine.org/b2-img09/fanon_condenados.pdf)>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, tomo IV, Instituto Gramsci, trad. de Ana María Palos, México, Era, 1986.
- Gramsci, Antonio, *Utopía*, Antonio Gramsci, disponible en <<http://www.gramsci.org.ar/1917-22/05-utopia.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, México, FCE, 1966.

- Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, 5a. ed., trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, pról. de Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1982.
- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, México, Juan Pablos, 2002.
- Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, disponible en <<https://marxismocritico.files.wordpress.com/2012/05/dialecticadeloconcreto.pdf>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Lenin, V.I., *Obras completas*, tomo XIII, trad. de Editorial Cartago, Madrid, Akal Editor, 1977.
- Lenin, V.I., *Obras completas*, tomo XXI, trad. de Editorial Cartago, Madrid, Akal Editor, 1977.
- Lenin, V.I., *Obras completas*, tomo XXVIII, trad. de Editorial Cartago, Madrid, Akal Editor, 1976.
- Lenin, V.I., *Obras completas*, tomo XLII, trad. de Editorial Cartago, Madrid, Ediciones de Cultura Popular/Akal Editor.
- Lenin, V.I., *Carta al Congreso*, MIA, 2000, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1920s/testamento.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Lenin, V.I., *Sobre el significado del materialismo militante*, MIA, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1920s/iii-1922.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, trad. de Francisco Duque, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, 1970.
- Luxemburgo, Rosa, *Problemas organizativos de la socialdemocracia rusa*, MIA, disponible en <[https://www.marxists.org/espanol/luxem/04Problemasorganizativosdelasocialdemocracia\\_0.pdf](https://www.marxists.org/espanol/luxem/04Problemasorganizativosdelasocialdemocracia_0.pdf)>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Luxemburgo, Rosa, *Reforma o revolución*, MIA, disponible en <[https://www.marxists.org/espanol/luxem/01Reformaorevolucion\\_0.pdf](https://www.marxists.org/espanol/luxem/01Reformaorevolucion_0.pdf)>, consultado el 18 de marzo de 2019.
- Mattick, Paul, *Marx y Keynes. Los límites de la economía mixta*, edición digital, trad. de Ana María Palos, México, Siglo XXI, 1975, disponible en <<https://aueconomialternativa.files.wordpress.com/2013/02/60313047-mattick-paul-marx-y-keynes-los-limites-de-la-economia-mixta-1969.pdf>> consultado el 18 de marzo de 2019.
- Morgan, Lewis Henry, *La sociedad antigua*, 4a. ed., pról. de Carmelo Lison Tolosana, Madrid, Ayuso, 1980.
- Reed, Evelyn, *La evolución de la mujer. Del clan matriarcal a la familia patriarcal*, trad. de Marta Humpheys, México, Fontamara, 2005.

- Rosdolsky, Roman, *Génesis y estructura de El capital de Marx*, 7a. ed., trad. de León Mames, México, Siglo XXI, 2004.
- Rowbotham, Sheila, *Feminismo y revolución*, trad. de Rosa Aguilar, Madrid, Tribuna Feminista/Editorial Debate, 1978.
- Schumpeter, Joseph, *Capitalismo, socialismo y democracia*, tomo I, Barcelona, Folio, 1996.
- Trotsky, León, *En defensa del marxismo*, MIA, 2010, disponible en <<https://www.marxists.org/espanol/trotsky/1940s/dm/index.htm>>, consultado el 18 de marzo de 2019.

*La filosofía de la revolución  
en permanencia de Marx en nuestros días.  
Escritos selectos de Raya Dunayevskaya*  
se terminó en junio de 2019  
en Imprenta de Juan Pablos, S.A.  
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19  
Col. del Carmen, Alcaldía de Coyoacán  
México, 04100, Ciudad de México  
<juanpabloseditor@gmail.com>

500 ejemplares



BLANCA