

Un marxismo de la liberación

Frédéric Monferrand

Marxismo y libertad de Raya Dunayevskaya representa una de las grandes tentativas llevadas a cabo en la segunda mitad del siglo XX por mantener abierto el horizonte de la emancipación contra la esclerosis estalinista del movimiento obrero internacional. En el presente prólogo a la reedición francesa ([Ed. Syllepse](#)), Frédéric Monferrand revisa el diagnóstico histórico así como la interpretación de la obra de Marx propuesta por Dunayevskaya. De la teoría del “capitalismo de Estado” a la “filosofía de la liberación” se dibuja una exigencia de “revolución permanente” de los movimientos sociales que merece ser explorada de nuevo en el momento actual en que la “convergencia de luchas” es más deseada que teorizada y hecha realidad.

El marxismo es una teoría de la liberación o no es nada
Raya Dunayevskaya

Raya Dunayevskaya forma parte de esas individualidades en las cuales lo histórico y lo biográfico o lo universal y lo particular -por utilizar el vocabulario hegeliano que ella no dejó de apropiarse- tienden a coincidir. Nacida Raya Shpigel en 1910 en la actual Ucrania, entonces integrada en el Imperio zarista, fue contemporánea de los grandes sobresaltos que marcaron la historia del siglo XX: las dos grandes guerras mundiales y la Guerra Fría, la Revolución de Octubre y la Revolución Cultural china así como las luchas de liberación nacional que anunciaron el fin de los Imperios coloniales. Emigrada a los Estados Unidos en 1920, donde falleció en 1987, llevó a cabo una actividad política e intelectual incesante que la llevó a participar en las principales luchas dirigidas por el proletariado, la juventud y las minorías oprimidas, y a cruzarse en el camino de algunas de las personalidades más importantes del marxismo crítico del siglo XX: León Trotsky –de quien fue colaboradora en México de 1937 a 1938¹–, C.L.R. James –con quien fundó en 1941 la “Tendencia Johnson-Forest”²–, Cornelius Castoriadis –con quien compartió el análisis sobre la URSS aunque

¹ Dunayevskaya, que dominaba tanto el ruso como el inglés, fue la secretaria de Trotsky, razón por la cual conocía todos los debates internos de la IV Internacional. Sobre este punto ver el texto escrito por Dunayevskaya en 1979: “Leon Trotsky as Man and as Theoretician”, disponible en línea: <http://www.marxisthumanistinitiative.org/wp-content/uploads/2014/01/Leon-Trotsky-as-Man-and-as-Theoretician.pdf>

² Sobre la colaboración entre James y Dunayevskaya en el seno de la “Tendencia Johnson-Forest”, ver Matthieu Renault, *C.L.R. James. La vie révolutionnaire d'un "Platon noir"*, Paris, La découverte, 2016, p. 101-111. De James, se puede leer *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*, trad. Ramón García, Madrid, Ed. Turner, 2003; así como *Sur la question noire aux États-Unis (1935-1967)*, Paris, Syllepse, 2012.

acabó criticándolo por “detractor de Lenin”³– y Herbert Marcuse –con quien mantuvo una larga correspondencia y quien prologó la obra aquí reeditada: *Marxismo y libertad*⁴.

Según la propia Dunayevskaya, *Marxismo y libertad* –que constituye el primer volumen de una “trilogía de la revolución” incluyendo “*Philosophy and Revolution: from Hegel to Sartre and from Marx to Mao*” y “*Rosa Luxemburg, Women’s Liberation, and Marx’s Philosophy of Revolution*”– responde a tres objetivos principales: 1) establecer las “raíces americanas del marxismo” en un contexto en el cual la clase obrera americana, dinamizada internamente por la lucha de los afroamericanos, representaba la mejor apuesta para impulsar el proyecto comunista. 2) Reconstruir la coherencia filosófica del “marxismo de Marx”, desde los *Manuscritos de 1844* a *El capital*, a partir de la idea de que la Historia es la historia de los esfuerzos emprendidos por la humanidad para realizar su libertad. 3) Reevaluar la centralidad de la “dialéctica hegeliana” en la constitución de este “nuevo humanismo”⁵.

Sin duda un programa como el aquí presentado parecerá demasiado ambicioso para ser implementado en un solo libro⁶. De hecho estamos acostumbrados a ver al marxismo adoptar la forma de un ejercicio académico, desconectado de todo desafío político inmediato y tratado

³ Ver Cornélius Castoriadis, *La sociedad burocrática*, 2 Vol., Barcelona, Ed. Tusquets, 1976 y Raya Dunayevskaya, “A footnote on the detractors of Lenin”, *News and Letters*, 1969. Del mismo modo que James y Dunayevskaya, Cornelius Castoriadis fue militante del movimiento trotskista bajo el pseudónimo de Pierre Chaulieu. Castoriadis fundó, juntamente con Claude Lefort (Claude Montal), la “tendencia Chaulieu-Montal” en el seno del Partido Comunista Internacionalista, sección francesa de la Cuarta Internacional, con la que los dos filósofos rompieron en 1949 para publicar la revista *Socialisme ou Barbarie*. Sobre la relación entre James, Dunayevskaya y Castoriadis, ver Matthieu Renault, *C.L.R. James. La vie révolutionnaire d’un “Platon noir”*, op. cit., p. 147-151.

⁴ Asistente de Heidegger, miembro del Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD) que abandonó para pasar a militar en el movimiento espartaquista, Herbert Marcuse empezó como colaborador del Instituto de Investigación Social de Francfort en 1932 y huyó de Alemania hacia los Estados Unidos un año después, donde escribió una obra importante, desarrollando a partir de Marx y Freud una crítica de la alienación inherente al capitalismo tardío y a la sociedad de consumo. Ver Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, trad. Juan García Ponce, Barcelona, Ed. Ariel, 1999, y *El hombre unidimensional*, trad. Antonio Elorza, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1969. En su correspondencia Marcuse y Dunayevskaya discuten precisamente sobre la validez de la tesis, defendida en esta última obra, de la “integración” total del proletariado al capitalismo así como la pertinencia de la utilización política de la *Lógica* de Hegel propuesta por Dunayevskaya. Ver Kevin Anderson y Russel Rockwell (dir.), *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954-1978: Dialogues on Hegel, Marx, and Critical Theory*, Lanham MD, Lexington Books, 2012.

⁵ Raya Dunayevskaya, “Dialectics of Revolution and of Women’s Liberation” en *Dialectics of Revolution*, Chicago, News and Letters Committees, 1985, p. 5-6.

⁶ Lo que llevó por ejemplo a Paul Mattick en la severa recensión que consagró a la obra que nos ocupa a calificarla de “extravagancia marxiana”. Paul Mattick, “[A Marxian Oddity](#)”, *Western Socialist*, 1958. Para una presentación de la vida y obra de Paul Mattick, teórico consejista alemán emigrado a EEUU, ver Paul Mattick, *La révolution fut une belle aventure. Des rues de Berlin en révolte aux mouvements radicaux américains (1918-1934)*, trad. L. Batier y M. Geoffroy, Montreuil, L’échappée, 2013.

según los criterios propios de la división del trabajo intelectual que caracteriza la investigación universitaria. Sin embargo, leer *Marxismo y libertad* es, por el contrario, aprehender una obra de gran riqueza donde se entremezclan el análisis de la economía soviética, la especulación filosófica sobre el “Absoluto”, la reconstrucción histórica del movimiento obrero, el estudio sociológico del proceso de automatización de la producción y la crónica de las luchas del proletariado mundial. Esta multiplicidad de desafíos confiere a la obra un cariz caleidoscópico donde la exploración de un problema siempre es la ocasión para reflexionar sobre otro, según una lógica de recuperación y variación sobre el tema fundamental de la *unidad de la teoría y de la práctica*, verdadero corazón del marxismo según Dunayevskaya. Es por tanto el tema de la unidad de la teoría y la práctica el horizonte que expondrá este prólogo donde intentaremos mostrar que dicho tema dirige el diagnóstico histórico y la perspectiva filosófica desarrollados en *Marxismo y libertad*. Esperamos de este modo hacer justicia a las ideas-fuerza que atraviesan la obra y advertir al lector sobre la actualidad de un texto en el cual el marxismo aparece como aquello en lo que debe (re)convertirse: una teoría de la liberación.

El capitalismo de Estado contra la libertad

Publicado en inglés en 1958, *Marxismo y libertad* representa en primer lugar una intervención en lo que constituye la cuestión estratégica central del movimiento obrero internacional: la posición respecto al “socialismo realmente existente”. A pesar de la ruptura entre C.L.R. James y Dunayevskaya en 1955⁷, la obra lleva respecto a este punto la marca del trabajo que realizaron en común en el seno de la “tendencia Johnson-Forest”. Llamada así a partir de los pseudónimos respectivamente adoptados por los dos revolucionarios dentro del *Workers’ Party*⁸, esta tendencia se creó como reacción a la definición trotskista de la formación social soviética como “Estado obrero degenerado” a la que se oponía la tesis según la cual en la URSS reinaba un *capitalismo de Estado*. “El problema de nuestra época”, explica así Dunayevskaya en la quinta sección de *Marxismo y libertad*, no es otro que el de la lucha epocal que opone la libertad al capitalismo de Estado.

A fin de comprender el alcance de este diagnóstico histórico, conviene volver rápidamente sobre los términos del debate. Para Trotsky, el Estado soviético era un “Estado obrero” pues era el producto de una revolución proletaria habiendo formalmente instituido la propiedad colectiva de los medios de producción. Pero este Estado obrero en transición hacia el socialismo debía ser calificado como “degenerado” pues la escasez de bienes en circulación

⁷ Ver el relato de Dunayevskaya sobre la ruptura en Raya Dunayevskaya, “For the record”, disponible en línea: <http://www.marxisthumanistinitiative.org/wp-content/uploads/2014/01/For-the-Record.pdf>.

⁸ El *Workers’ Party* surge de una ruptura producida en 1940 con el *Socialist Workers’ Party* (SWP), sección estadounidense de la IV Internacional. James y Dunayevskaya reintegraron el SWP en 1947 y lo dejaron de nuevo en 1951.

había permitido la emergencia de una casta burocrática autonomizada de la clase obrera, apropiándose de forma parasitaria del subproducto social⁹. Sin embargo, como apunta Marcel van der Linden, esta explicación es insatisfactoria en tanto que se apoya en una serie de dualismos (entre lo económico y lo político o entre distribución y producción) del todo inconsistentes¹⁰. En la medida en que la economía soviética es una economía planificada en la cual la producción está organizada por el Estado, no sabríamos distinguir efectivamente la “mala” política totalitaria de la “buena” economía socialista. Y en la medida en que, como escribe Marx en la “Introducción de 1857”, “la cuestión de saber qué relación se establece entre la distribución y la producción [...] surge de la producción misma¹¹”, no sabríamos aislar la esfera de la circulación de mercancías de la esfera de la producción socializada: el mantenimiento de normas de distribución burguesas en la URSS atestigua más bien que la contrarrevolución estalinista había provocado el restablecimiento de relaciones de producción capitalistas.

Siguiendo a James y Dunayevskaya, la Rusia soviética bajo Lenin podía en efecto llamarse socialista porque a pesar de la persistencia de formas capitalistas tales como el asalariado, la actividad popular desplegada en los consejos obreros garantizaba el ejercicio de una *soberanía proletaria* que anunciaba el declive del Estado¹². Desde esta perspectiva, según la cual la intervención de las masas en la relación de poder es constitutiva de la transición al comunismo, se puede entender que los miembros de la “Tendencia Johnson-Forest”

⁹ Ver Léon Trotsky, [La revolución traicionada](#), Madrid, Fundación Federico Engels, 1991, especialmente los capítulos 3 y 10. Después del sufrimiento de la guerra y la legitimación del poder de Stalin por los acuerdos de Yalta, la formación social soviética se presenta como un sistema de propiedad compuesto legalmente de inmensas unidades de cooperación el aparato de dirección y administración de las cuales está en manos de una burocracia constituida en Estado. De aquí las innumerables controversias y las diferentes estrategias que surgieron del análisis de la naturaleza de este Estado. En un texto de 1939, Trotsky subraya por ejemplo que “la burocracia no es una clase propietaria en el sentido científico del término, pero ella presenta, en un grado superior, todos los vicios de una clase propietaria”. Más lejos precisa que “todos estos elementos constituyen un sistema gansteril bonapartista. Hace falta vivir dentro de un tal aparato delirante para creer que este Estado puede apaciblemente “extinguirse”. La casta burocrática debe ser aplastada. El Estado soviético debe ser regenerado”. Desde julio de 1938, Trotsky sostiene de este modo que “de la necesidad de una reforma hemos pasado a la necesidad de una revolución: es necesario perseguir a la burocracia y a la nueva aristocracia de los soviets”. Léon Trotsky, *La nature de l'URSS*. Textos escogidos y presentados por J-L Dallemagne, París, Maspero, 1974, p. 249-262.

¹⁰ Ver Marcel van der Linden, *Western Marxism and the Soviet Union*, trad. J. Bendien, Chicago, Haymarket, 2009, p. 314-315.

¹¹ Karl Marx, “Introduction de 1857” en *Manuscrits de 1857-1858 dits “Grundrisse”*, trad. J.-P. Lefebvre et alii, París, Éditions sociales, 2011, p. 53.

¹² Ver especialmente C.L.R. James, “Russia - A fascist State”, *New Internationalist*, Vol. VII, n.3, 1941, p. 56 y el comentario de Marcel van der Linden en *Western Marxism and the Soviet Union*, op. cit., p. 113.

presenten el restablecimiento del capitalismo en Rusia como un proceso esencialmente político, en el que destacan la erosión de los derechos de los trabajadores, el control policial de la población, los procesos de Moscú y la legitimación del poder de los planificadores en la constitución de 1936. En este sentido podemos lamentar que ni James ni Dunayevskaya hayan propuesto una teoría articulada del Estado, los conflictos de clase en su seno y las diferentes maneras (jurídicas, ideológicas y represivas) en las que participa en la reproducción de las relaciones de producción. Pero el objetivo principal al que responde la tesis del “capitalismo de Estado” no queda menos claro: mostrar que el capitalismo y el comunismo no se oponen como se opone la propiedad privada y la propiedad pública sino como se oponen explotación y libertad.

En los diversos artículos que Dunayevskaya dedica a “la naturaleza de la economía rusa”, los principales argumentos de los cuales se encuentran en *Marxismo y libertad*, la autora no deja de explicar que “no son ni los títulos de propiedad, ni los motivos individuales los que distinguen diferentes órdenes económicos fundados sobre la explotación sino los métodos de producción que prevalecen o la manera en la cual se extrae el plus trabajo”¹³. Desde esta perspectiva podemos hablar de capitalismo a partir del momento en que se produce la *separación* total de los trabajadores y los medios de producción, la *desposesión* completa del control ejercido por los productores sobre la producción y la *subyugación* a la producción por la producción a la que se encuentran sometidos. No obstante, estas tres condiciones se reúnen en la Unión Soviética, donde los medios de producción son propiedad del Estado, que controla como propietario el empleo de la fuerza de trabajo, donde el saber técnico y organizacional necesario para la producción es acaparado por los planificadores y domina a los trabajadores bajo la forma objetiva del maquinismo y donde la producción de los medios de producción industriales prima muy por encima de la de los medios de consumo. Para decirlo en los términos de los *Manuscritos de 1844*, algunos extractos de los cuales aparecieron por primera vez en inglés en la edición original de *Marxismo y libertad*, la Unión Soviética es una sociedad capitalista porque el trabajo está totalmente *alienado*. Como anticipó el joven Marx, “la comunidad es solo una comunidad de *trabajo* y de la igualdad del *salario* que paga el capital común: la *comunidad* como capitalista general”¹⁴.

Esta definición del capitalismo por la alienación podrá parecer subdeterminada. Parece claramente prestar poca atención a una dimensión esencial del modo de producción capitalista: la *competencia* a la que se libran los diferentes capitales, y que de hecho no existe

¹³ Raya Dunayevskaya, “The Nature of the Russian Economy”, *The New Internationalist*, Vol. XII, n.10, 1946 y Vol. XIII, n.1, 1947.

¹⁴ Karl Marx, *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*, MIA, 2001. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/>

en la Unión Soviética, donde la burocracia ocupa la función del “capitalista general”. Dunayevskaya es consciente de esta dificultad a la que responde con un argumento doctrinal y un argumento económico. Desde un punto de vista doctrinal, recuerda que en el capítulo de *El Capital* consagrado a “la ley general de la acumulación capitalista”, el propio Marx contempla la posibilidad que la centralización de capitales alcance un límite en el que “todo el capital social se reuniese en una sola mano, ya sea de un solo capitalista o de una sola sociedad de capitales”¹⁵. Desde un punto de vista económico, se esfuerza consecuentemente en mostrar que ese capitalista único que es el Estado soviético está en competencia con otros capitales en el mercado mundial. Como resultado de esta competencia internacional, la “ley del valor” –definida ésta como una coerción anónima empujando a las empresas a producir sus mercancías conforme al “tiempo de trabajo medio socialmente necesario” en vigor en el mercado mundial– sigue operando en la Unión Soviética. Es esta resiliencia de la ley del valor lo que explicaría las políticas anti-obreras implementadas por la *intelligentsia* planificadora erigida en clase dominante.

Para Dunayevskaya, la importación en la URSS de “métodos de producción burgueses” tales como el taylorismo, la industrialización a gran escala, la automatización del proceso de trabajo y el desarrollo concomitante de las fuerzas productivas deben ser interpretadas fundamentalmente como tecnologías de poder dirigidas a *disciplinar* el proletariado ruso. Correlativamente, las diferentes formas de “rechazo del trabajo” –por emplear un concepto del operaísmo que en muchos aspectos anticipa Dunayevskaya¹⁶– llevadas a cabo por los proletarios (absentismo, economía paralela, sabotaje y revueltas espontáneas) son la muestra de que la formación social soviética seguía atravesada por una lucha de clases confrontando el “plan despótico del capital” al “(contra)plan de los trabajadores libremente asociados”¹⁷. Desde el punto de vista del modo de producción dominante, la Unión Soviética, “estado supremo”¹⁸ del capitalismo de Estado, no difiere en su esencia de una formación social como la de los Estados Unidos. Simplemente refleja la imagen, como a través de un

¹⁵ Karl Marx, *El Capital*, Libro 1, Tomo 3, Madrid, Ed. Akal, 2007, p. 89.

¹⁶ El operaísmo es una corriente heterodoxa del marxismo italiano formada en los años 1960 alrededor de las revistas *Quaderni Rossi* y posteriormente *Classe operaia*, los principales representantes de las cuales son Raniero Panzieri, Mario Tronti, Antonio Negri, Sergio Bologna y Romano Alquati. Esta corriente se caracteriza originalmente por su rechazo del determinismo tecnológico y del progresismo histórico, por la reivindicación de la ocupación del punto de vista obrero en la teoría y por la atención prestada, *vía* la práctica de la investigación de campo, a las diferentes estrategias a través de las cuales los proletarios se esfuerzan en escapar de su estatus de productores de plusvalor. Para una presentación general del operaísmo y de sus transformaciones, ver Steve Wright, [*Storming heaven: class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism*](#). London, Pluto Press, 2002.

¹⁷ Ver Raya Dunayevskaya, *Marxisme et liberté*, trad. M. Oliva, Paris, Syllepse, 2016, p. 148.

¹⁸ *Ibid.* p. 281.

espejo de aumento, del porvenir-totalitario que portan en germen las tendencias hacia una mayor planificación, mayor racionalización, mayor mecanización -en definitiva, una mayor reificación- que caracterizan el conjunto de la economía-mundo: “su contribución *específica* a la producción capitalista en general es el trabajo forzoso”¹⁹. Lejos de estar circunscrita a las fronteras soviéticas, la oposición entre el capitalismo de Estado y la libertad, *Marxismo y libertad* dibuja las coordenadas de una coyuntura mundial en la que el conjunto de la humanidad se encuentra comprometida y “la totalidad de la crisis” que se anuncia de este modo “impone una perspectiva filosófica global”²⁰

Dialéctica y utopía

Por “perspectiva filosófica global”, Dunayevskaya designa al mismo tiempo un método de interpretación de los fenómenos históricos y un horizonte utópico –algo así como una “visión del mundo” de alcance heurístico y emancipatorio.

El método en cuestión no es otro que “la dialéctica”, definida como un pensamiento dinámico de las contradicciones y de su productividad histórica. En una época donde las raíces hegelianas del marxismo son aún ampliamente rechazadas, la autora de *Marxismo y libertad* se compromete a reintegrar en la teoría revolucionaria, como el joven Marx antes que ella, “la negatividad en tanto que principio motor creador”²¹. Calificar la dialéctica de “método”, no significa reducirla a un conjunto de leyes formales, tales como “la ley del tránsito de la cantidad a la cualidad”, de “la interpretación de los contrarios” o de “la negación de la negación”, tal como lo quiso Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*²². Dunayevskaya la presenta más bien como una herramienta que permite detectar el “trabajo de lo negativo” en el corazón de la positividad, es decir, el carácter aparentemente inamovible de las relaciones sociales. La dialéctica es, en otros términos, la forma lógica del movimiento histórico por el cual la libertad se compromete en una dinámica de negación de las instituciones que la obstaculizan y de producción de un mundo conforme a su esencia, y es a este título que representa, tal como subrayaba Marx en *El Capital*, un método “crítico y revolucionario”²³.

Desde este momento, entendemos la progresión a simple vista confusa del primer capítulo de *Marxismo y libertad*, donde la sociología política de los diferentes actores de la Revolución

¹⁹ *Ibid.* p. 240.

²⁰ *Ibid.* p. 305.

²¹ Karl Marx, *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*, MIA, 2001. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/>

²² Ver Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. Wenceslao Roces, México D.F., Ed. Grijalbo, 1961, p.41.

²³ Karl Marx, *El Capital*, Libro 1, Tomo 1, Madrid, Ed. Akal. 2007, p. 30.

francesa da paso poco a poco a las especulaciones sobre el “Absoluto”. En la *Ciencia de la lógica* de Hegel, la “Idea absoluta” designa el movimiento mediante el cual las diferentes oposiciones (entre el ser y la idea, la necesidad y la libertad o la teoría y la práctica) que estructuran a menudo nuestras representaciones se encuentran superadas y articuladas en una totalidad²⁴. Sin embargo, para Dunayevskaya, este movimiento de totalización de las dicotomías sobre las que se apoya el pensamiento “encierra, si bien bajo una forma abstracta, [el concepto] de desarrollo completo del individuo social²⁵”, y proporciona a este título la definición más exigente de la libertad aspirada por las masas populares parisinas en los años 1790. Al interpretar el pensamiento de Hegel como una suerte de balance filosófico de la Revolución Francesa -siguiendo el Marcuse de *Razón y revolución*²⁶-, Dunayevskaya no pretende sin embargo hacer de ello una reliquia o un curioso objeto histórico. La autora se esfuerza en hacer emerger la actualidad. Efectivamente, como precisa en *Rosa Luxemburg, Women’s Liberation, and Marx’s Philosophy of Revolution*, cada época debe reinventar por ella misma la dialéctica revolucionaria concebida esta como un proceso de resolución de las contradicciones heredadas del pasado y de creación de nuevas formas de vida sociales²⁷. Es lo que, por otro lado, comprendió Lenin, quien se sumergió en la *Ciencia de la lógica* para entender el potencial revolucionario que paradójicamente contenía el “fracaso de la Segunda Internacional” y la Primera Guerra Mundial²⁸. Es este esfuerzo de comprensión de “la nueva sociedad que lucha por eclosionar”²⁹ quien impone a los revolucionarios las contradicciones del capitalismo de Estado.

Nuestra época ha sido testigo de una revolución obrera -la revolución de noviembre de 1917- que parecía abrir una nueva era en el libre desarrollo de la humanidad pero fue a encontrarse con la contrarrevolución del capitalismo de Estado. Es en nuestra época que se plantea el problema del destino del hombre: qué sucede *después* del triunfo de una revolución?³⁰

²⁴ Ver Georg W. F. Hegel, *Science de la logique*, Tomo 2, *La logique subjective* o *La doctrine du concept* (1816), trad. G. Jarczyk y J.-P. Labarrière, Paris, Ed. Kimé, 2014, p. 365-385.

²⁵ Raya Dunayevskaya, *Marxisme et liberté*, *op. cit.*, p. 41.

²⁶ Ver Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, *Hegel y el nacimiento de la teoría social*, trad. Francisco Rubio Llorente, Julieta Fombona de Sucre, Barcelona, Alianza Ed., 2003.

²⁷ Ver Raya Dunayevskaya, *Rosa Luxemburg, Women’s Liberation, and Marx’s Philosophy of Revolution*, New Jersey, Humanities Press, 1982, p. 194.

²⁸ Ver Vladimir I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, Madrid, Ed. Ayuso, 1974 y *La bancarrota de la Segunda Internacional*, en *Obras completas*, Tomo XXII, Madrid, Ed. Akal, 1977.

²⁹ Raya Dunayevskaya, *Marxisme et liberté*, *op. cit.*, p. 41.

³⁰ *Ibid.*

Como podemos observar, la dialéctica para Dunayevskaya no cumple únicamente una función retrospectiva sino también prospectiva³¹. Pensar dialécticamente, en efecto, no consiste únicamente en reconstruir los procesos sociales, políticos o culturales del pasado desde el punto de vista de su estabilización contradictoria en el presente. Consiste también en esforzarse en clarificar los objetivos que se atribuyen los movimientos de emancipación, preguntarse “¿qué sucederá *después*?” y ser vigilante con “los nuevos comienzos”. Sin embargo, este movimiento que va del método a la utopía, de la localización de las contradicciones a la anticipación concreta de sus resoluciones, es el mismo que va de Hegel a Marx.

De Hegel, Marx habría efectivamente retenido la idea según la cual “toda la historia se presenta como una serie de etapas históricas en el desarrollo de la libertad³²”. Simplemente, allí donde Hegel tropezó con un prejuicio de clase que le impedía situar en la auto-actividad de las masas el motor de la historia de la emancipación, mistificándola consecuentemente en procesos de autodesarrollo del “Espíritu”, Marx concibió por su parte la trayectoria histórica de la humanidad desde el punto de vista del “trabajo en el proceso de producción”, es decir, de la revuelta del “trabajador vivo [...] contra la dominación del trabajo muerto”³³. Si el “marxismo es una teoría de la liberación”, lo es en tanto que “filosofía de la actividad humana”³⁴, de manera que “la mejor apelación que podamos otorgarle al marxismo es la de un *nuevo humanismo*”³⁵.

¿Podría decirse entonces que el marxismo de Dunayevskaya no representa más que una versión del “humanismo teórico” denunciado por Althusser como el último refugio de la ideología liberal en el seno mismo del materialismo histórico³⁶? Sí y no. Sí, si entendemos por “humanismo teórico” una filosofía de la historia escrita desde el punto de vista de ese meta-

³¹ Dunayevskaya reprochará precisamente a la “dialéctica negativa” de Adorno el amputar la dialéctica de ese momento positivo y de privarla por ese motivo de su productividad revolucionaria. Ver Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Akal, 2005, así como la crítica de Dunayevskaya, “Hegel's Absolute as New Beginning”, *Proceedings of the Hegel Society of America*, vol. 4, 1980, p. 173-174.

³² Raya Dunayevskaya, *Marxisme et liberté*, *op. cit.*, p. 37.

³³ *Ibid.*, p. 193.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibid.*, p. 161

³⁶ Ver Louis Althusser, “Marxismo y humanismo” en [La revolución teórica de Marx](#), trad. Marta Harnecker, México DF, Siglo XXI Editores, 1967. Subrayemos que la crítica althusseriana del humanismo está motivada, sin reducirse a ello, por la complaciente denuncia del estalinismo llevada a cabo por el Partido Comunista Francés, el Comité Central del cual pasó una resolución afirmando que “existía un humanismo marxista” en marzo de 1966. Como Dunayevskaya, Althusser se esfuerza en producir, en otros términos, una crítica del estalinismo que no se contenta en deplorar “el culto a la personalidad” al que habrían cedido momentáneamente los comunistas.

sujeto que sería “la humanidad”. No, si designamos bajo esta categoría una teoría social que pretende explicar los fenómenos sociales desde el punto de vista de las propiedades ahistóricas de la “esencia humana”. Dunayevskaya no atribuye, en efecto, una función explicativa sino crítica y utópica al “nuevo humanismo”: no se trata de reducir todas las formas de objetividad social a la objetivación de la naturaleza humana sino de insistir en la novedad histórica que debe encarnar el advenimiento de una sociedad emancipada. Como demuestra el contra ejemplo soviético, el comunismo no puede reducirse a la colectivización de la producción, sino que implica la invención de “nuevas relaciones humanas, sin clases, en la vida y en la filosofía”³⁷, capaz de asegurar a los individuos comprometidos el libre desarrollo de sus capacidades. Este “nuevo humanismo” representa en otros términos la traducción materialista del “Absoluto” hegeliano, el pseudónimo de una libertad consciente de ella misma desarrollándose plenamente en la trama de relaciones sociales. Constituye, por tanto, la vara de medir el presente y el principio a partir del cual orientarse en las luchas sociales y políticas que prefiguran el porvenir. Su interés teórico depende de su potencial de intervención práctica.

La unidad de la teoría y de la práctica

Para Dunayevskaya, la interpretación del marxismo en términos de “nuevo humanismo” o de “teoría de la liberación” no es de aquellas interpretaciones a las que el intelectual es libre de adherir o rechazar. Es concretamente apoyada por la auto-actividad de las masas en lucha por su libertad y se impone por la misma a cualquiera que conciba la teoría como una forma de expresión y de clarificación de los desafíos políticos enfrentados por la práctica: “son las acciones del proletariado que permiten a los intelectuales elaborar la teoría”³⁸. Siguiendo este hilo conductor, la segunda sección de la obra se inicia con diferentes testimonios e informes de huelgas refiriéndose a la hostilidad de los trabajadores hacia la automatización y su deseo de transformar el trabajo en una forma de actividad libre que permita a cada cual desarrollar sus capacidades. Por su oposición incluso a las reestructuraciones tecnológicas del proceso de trabajo, Dunayevskaya comenta, los trabajadores demuestran que la automatización no constituye una tendencia objetiva hacia la socialización de las fuerzas productivas que prefigure una forma de cooperación comunista sino un factor suplementario de alienación³⁹. Encuentran de este modo por ellos mismos la oposición entre trabajo alienado y actividad

³⁷ Ver Raya Dunayevskaya, *Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*, *op. cit.*, p. 192.

³⁸ Raya Dunayevskaya, *Marxisme et liberté*, *op. cit.*, p. 99.

³⁹ Para un estudio más matizado, aunque también posterior (1964), de la automatización, ver Pierre Naville, *Vers l'automatisme social ? Machines, informatique, autonomie et liberté*, Paris, Syllepse, 2016.

genérica formulada por el joven Marx en los *Manuscritos de 1844*, de modo que la práctica de la lucha de clases constituye la vía de acceso más fiable a la teoría marxista.

A fin de cuentas, es este movimiento que va de la práctica a la teoría el enfoque que adoptó el mismo Marx en sus textos más técnicos. No se pueden entender de forma simple las transformaciones imprimidas en el plano de la “crítica de la economía política” entre la *Contribución* de 1859 y el libro I de *El Capital* publicado en 1867, explica por ejemplo Dunayevskaya, cuando las aislamos de los “grandes sucesos históricos de los años 1860”⁴⁰. Entre ellos, hace falta destacar el combate de los esclavos negros por su emancipación durante la Guerra de Secesión así como la lucha por la reglamentación de la jornada de trabajo llevada a cabo por la clase obrera⁴¹. Estos dos acontecimientos se encuentran en efecto en el corazón del capítulo VIII de *El Capital* sobre “la jornada laboral” de los que buscaríamos en vano traza alguna en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Lejos de figurar como simples ilustraciones, constituyen muestras reales de las verdaderas transformaciones históricas de la acumulación capitalista a escala mundial. La irrupción de los conflictos sociales en la trama de la argumentación marxiana marca de este modo el pasaje de una “nueva economía política”, de la que la *Contribución* proporcionó un esbozo, a una “crítica de los fundamentos mismos de la economía política” en *El Capital*, donde la teoría marida con la dinámica de luchas de emancipación⁴².

El ejemplo de las transformaciones que conoció el proyecto marxiano de “crítica de la economía política” muestra que el movimiento que va de la práctica a la teoría debe ser completado por un movimiento que vaya de la teoría a la práctica. A la tesis según la cual “son las acciones del proletariado las que permiten a los intelectuales elaborar la teoría” corresponde en efecto aquella según la cual “los trabajadores tienen sus propios pensamientos, pero debe haber intelectuales para absorber sus nuevos impulsos”⁴³ integrándolos en una perspectiva general susceptible de orientar la acción. Como hemos

⁴⁰ Raya Dunayevskaya, *Marxisme et liberté*, op. cit., p. 94.

⁴¹ “En los Estados Unidos de Norteamérica todo movimiento obrero independiente permaneció paralizado mientras la esclavitud deformaba una parte de la república. El trabajo de piel blanca no podrá emanciparse donde se estigmatice el trabajo de piel negra. Pero de la muerte de la esclavitud brotó en seguida una vida nueva y rejuvenecida. El primer fruto de la guerra civil fue la agitación por las ocho horas, que avanzó con las botas de siete leguas de la locomotora desde el Atlántico hasta el Pacífico, desde Nueva Inglaterra hasta California”. Karl Marx, *El Capital*, Libro 1, Tomo 1, Madrid, Ed. Akal. 2007, p. 398-399. Para un estudio más detallado de los análisis consagrados por Marx a la interdependencia entre movimiento obrero, luchas de liberación nacional y luchas antirracistas a partir de los años 1850, ver Kevin B. Anderson, *Marx aux antipodes. Nations, ethnicité et sociétés non occidentales*, trad. M. Chemali et V. Rauline, Paris, Syllepse, 2015.

⁴² Raya Dunayevskaya, *Marxisme et liberté*, op. cit., p. 116.

⁴³ *Ibid.*, p. 310.

subrayado anteriormente, es esta función de integración teórica de las luchas por la emancipación que Dunayevskaya atribuye al “nuevo humanismo”. A pesar de la heterogeneidad de sus causas y de sus objetivos inmediatos así como de las subjetividades que ellas movilizan, estas luchas deben ser pensadas efectivamente en su problemática co-pertenencia de un mismo presente histórico, en una misma coyuntura mundial. Es de este modo que las huelgas salvajes llevadas a cabo por los obreros americanos en reacción a la automatización, las revueltas contra el capitalismo de Estado acaecidas en 1953 en Berlín Este, posteriormente en 1956 en Budapest, así como la lucha por los derechos civiles emprendida por los negros americanos aparecen en *Marxismo y libertad* como pruebas de la extensión de la lógica totalitaria que anima el capitalismo burocrático en el conjunto del planeta. Cada uno a su manera y autónomamente, estos movimientos contribuyen a plantear en la práctica “el problema fundamental de la verdadera libertad”⁴⁴, y es en base a ello que su convergencia puede ser anticipada.

Abordaremos así lo que constituye sin duda el interés principal de la obra para el lector contemporáneo: la manera como se enfoca la “convergencia de las luchas” anticapitalistas, antirracistas, feministas y “democráticas”. En una perspectiva dunayevskaiana, esta convergencia no puede ser decretada, ni impuesta desde el exterior por una vanguardia iluminada, ya sea encarnada por un colectivo, un partido o la persona de un intelectual crítico. Descansa sobre un proceso de unificación de la teoría y de la práctica en el cual los dos momentos políticos son la *investigación* y la *organización*.

La constante atención de *Marxismo y libertad* puesta en las formas de lucha inventadas por los oprimidos a lo largo de su historia responde a la convicción que toda perspectiva revolucionaria debe estar anclada en el conocimiento concreto de sus condiciones de trabajo y de vida. La práctica de la investigación no permite solamente prevenir el riesgo de sustitución política, de conjurar la tentación de construir un sujeto de la emancipación fantasmagórico. Permite también y sobretodo la producción de un saber de la sociedad alternativo al que difunde la ideología dominante así como la circulación de experiencias heterogéneas de la subalternidad, favoreciendo del mismo modo la constitución inmanente de un colectivo antagonista. Esta práctica militante de la investigación, promovida en la misma época por los miembros de *Socialisme ou Barbarie* y que desarrollaron posteriormente los operaistas⁴⁵, representa la condición necesaria de toda composición política proletaria.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 299.

⁴⁵ Subrayemos al respecto que *Socialisme ou Barbarie* tradujo al francés *The American Worker*, relato autobiográfico de Paul Romano (Phil Singer), obrero de una fábrica de General Motors y miembro de la “Tendencia Johnson-Forest”. Ver *Socialisme ou Barbarie*, n° 1-6, 1949-1950. Para una genealogía

Efectivamente, allí donde C.L.R. James, desde 1955, hacía un llamado a la abolición “de la distinción entre partido y masa”⁴⁶, la autora de *Marxismo y libertad* no parece haber renunciado a la necesidad de formar una organización revolucionaria *relativamente* autónoma de los movimientos sociales⁴⁷.

En la medida en que las masas no están constantemente en movimiento y que persiguen unos objetivos a menudo contradictorios, o por lo menos heterogéneos, la autonomía relativa de la organización revolucionaria aparece primeramente como la contrapartida necesaria al desarrollo desigual de los conflictos sociales. Pero esta autonomía es igualmente la condición de su funcionamiento como laboratorio en el que los militantes pueden reflexionar colectivamente sobre el sentido y horizonte estratégico de su acción. La imagen de la organización que se desprende de *Marxismo y libertad* es desde este momento el de una correa de transmisión entre los diversos focos de luchas heterogéneas, poniendo en valor el conflicto como motor de su expansión y apoyando todas las reivindicaciones minoritarias susceptibles de radicalizarse en el seno del proceso de emancipación. Es esta valorización permanente de las reivindicaciones llevadas a cabo por las franjas más marginalizadas del proletariado en la que Dunayevskaya apoya sus reflexiones leninistas sobre el partido⁴⁸. Es igualmente en esta perspectiva en la que la autora estudia el rol jugado por las mujeres negras durante la lucha por la abolición de la esclavitud o en la que analiza la importancia del combate feminista y antirracista en la explosión subversiva que marcó los años 1960-1970⁴⁹. En estas diversas coyunturas, la “convergencia de luchas” no aparece como el producto de su reducción a un menor denominador común o como efecto de su subsunción a una línea política monolítica ni reducida a la adición de diferentes formas de opresión que estructuran el mundo social. Consiste más bien en una dinámica conflictual de superación continua de las tendencias al estancamiento, a la burocratización y al giro reaccionario que se esconden en su seno las formas de representación mayoritarias del movimiento social. En última instancia, es el vocabulario mismo de la “convergencia” que haría falta abandonar y sustituirlo

de la investigación, de Marx al operismo, ver Asad Haider y Salar Mohandesi, “[Workers’ Inquiry : A Genealogy](#)”, *Viewpoint*, issue 3.

⁴⁶ C. L. R. James, citado en Matthieu Renault, *C. L. R. James. La vie révolutionnaire d’un “Platon noir”*, *op. cit.*, p. 116.

⁴⁷ Precisemos que no pretendemos ni exponer, ni asumir en las líneas que siguen las posiciones adoptadas por las organizaciones que, a la manera de la *International Marxist-Humanist Organization*, de la *Marxist-Humanist Initiative* o de las *News and Letters Committees*, se inscriben hoy en una veta dunayevskaiana.

⁴⁸ Véase la interpretación de las palabras de Lenin, “el trabajo del Partido debe ser revisado por las masas sin partido”, propuesto en *Marxisme et liberté*, *op. cit.*, p. 218-223.

⁴⁹ Ver Raya Dunayevskaya, *Rosa Luxemburg, Women’s Liberation, and Marx’s Philosophy of Revolution*, *op. cit.*, p. 79-88 y 192-198.

por el de la “revolución permanente”⁵⁰ que imponen los movimientos antirracistas y feministas a la lucha por la instauración de una sociedad realmente humana.

Más allá del pasado contexto histórico en el que fue escrito y al margen de lo que se piense del “humanismo” que reivindica, *Marxismo y libertad* obliga a reencuadrarnos con la creatividad estratégica propia de los movimientos emancipatorios de antaño, a comprometernos decididamente con la dialéctica histórica que de todos modos es nuestro destino y a completar la cuestión sobre el “¿qué hacer?” con la pregunta de a donde queremos ir. Menos que un programa, però más que una llamada encantadora a la resistencia, la obra que tienen en las manos constituye una invitación a recuperar la iniciativa histórica dejada al capital y al mundo que no es más que el suyo porque hemos dejado que nos lo desposeyeran.

Texto publicado con la amable autorización de [Ediciones Syllepse](#) y de la [revista Période](#) a quien agradecemos su colaboración.

Traducción de Ivan Gordillo para [Marxismo Crítico](#).

Fuente: [Période](#)

⁵⁰ Para el comentario de esta formulación marxiana, ver *Ibid.*, p. 124-133.