

Cuadernos del Sur

Año 18 - N° 34

Noviembre de 2002

NUEVAS DIRECCIONES

www.cuadernosdelsur.org.ar
info@cuadernosdelsur.org.ar

Tierra  fuego
del

Estado, revolución y auto-determinación*

Werner Bonefeld¹

"Toda emancipación es la restitución del mundo humano y de las relaciones humanas al hombre mismo."

K. MARX



El comunismo es la anticipación teórica y práctica de la sociedad de los libres e iguales – la emancipación completa del Hombre, la emancipación humana. Es una sociedad digna del Hombre, una sociedad en la que el Hombre ya no está dominado, explotado ni rebajado a un ser condenado a funcionar como un mero recurso humano en la acumulación de riqueza abstracta por el bien de la acumulación. Es una sociedad en la que el Hombre existe como un propósito y no como un recurso explotable. El comunismo no denota una igualdad abstracta ante la ley, el dinero o el estado. El Comunismo es, más bien, la emancipación del Hombre respecto de la igualdad abstracta y, como tal, una emancipación que declara que el individuo social recibe de acuerdo con sus necesidades y cada individuo social contribuye de acuerdo con su habilidad. El comunismo, entonces, es la crítica práctica de la dominación del Hombre por el Hombre.

* Publicado originalmente como "State, Revolution and Self-Determination" en Bonefeld, W. (ed.), *What is to be done? New Times and the Anniversary of a Question*, Londres, Macmillan, 2002. La presente traducción fue hecha por Marcela Zangaro para *Qué hacer. La cuestión de la revolución cien años después*, BUAP y Fontamara, Puebla, (en prensa).

La sociedad de los libres e iguales conlleva la idea de la “asociación de hombres libres que trabajen con los medios de producción colectivos” (Marx, 1983, pp. 82-3). El Comunismo no es la transformación de la sociedad en una sola oficina o una sola fábrica en la que todos se convierten en trabajadores, como Lenin propuso en su obra *El estado y la revolución*. ¿Necesita el proletariado aquello que Lenin exaltó, es decir, la disciplina fabril? ¿Es realmente eso lo que la comunidad de Hombres libremente asociados decidiría para sí misma estando libre de coerción? El Comunismo y la disciplina fabril son mutuamente excluyentes y su propuesta coextensión en nombre del proletariado es vergonzosa. Tal como Marx lo comprendió (1983, p. 477): “ser un trabajador productivo no es (...) una suerte, sino una desgracia.” La idea de que el comunismo conlleva la generalización de la desgracia en la forma del estado de los trabajadores es grotesca: proyecta la subsunción capitalista de todos y todo al dictado de la racionalidad económica como comunismo y agrega que el comunismo es diferente del capitalismo porque reemplaza el mercado por una regulación de la economía política del trabajo centralmente planificada. El Comunismo no es la reproducción social por medio de los seres humanos; es la reproducción social para los seres humanos, para y por ellos mismos de acuerdo con sus necesidades. Sin embargo, el comunismo no significa la nacionalización de la industria. Significa la socialización de los medios de producción, es decir, su transformación en medios de emancipación, medios que son controlados y aplicados por el Hombre mismo en completa posesión de su propia existencia como sujeto.

La libre asociación de individuos y la forma del estado son mutuamente excluyentes. El Comunismo conlleva la abolición de todas las formas de poder sobre y por encima del individuo humano, restituyendo el mundo humano al Hombre mismo. El Comunismo, en resumen, significa la emancipación humana y, por esto, es una crítica de la emancipación política, del estado. Como sostuvo Marx: “toda emancipación es un regreso del mundo humano y de las relaciones humanas a los seres humanos mismos. La emancipación política es la reducción del hombre, por un lado, a miembro de la sociedad burguesa, a un individuo egoísta e independiente; por el otro, a un ciudadano del estado, a una persona moral. No es sino hasta que el hombre individual real haya tomado al ciudadano abstracto y lo haya vuelto a sí mismo y, como un hombre individual, haya convertido su vida genérica en su vida empírica, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, no es sino hasta que el hombre reconozca y organice sus ‘fuerzas propias’ como fuerzas sociales y así ya no separe las fuerzas sociales de sí mismo en la forma de fuerzas políticas, no es sino hasta entonces que la emancipación humana se habrá completado.” (Marx,

1964, p. 370). En resumen, la sociedad de los libres e iguales no conlleva la liberación del Hombre por medio del estado sino la emancipación del Hombre respecto del estado.

La emancipación política denota la existencia del individuo social como un individuo individualizado dotado con derechos abstractos. Estos derechos son los de los individuos atomizados por el mercado, que son todos iguales ante la ley a pesar de su desigualdad en la propiedad. El divorcio, entonces, del trabajo respecto de los medios de producción conlleva la emancipación de lo político respecto de la sociedad. Así, la forma del estado es la “concentración de la sociedad burguesa” (cf. Marx, 1973, p. 108): su propósito es garantizar y asegurar la desigualdad en la propiedad por medio de la subsunción de los individuos individualizados bajo la ley de la igualdad abstracta. Esta, entonces, es la subordinación de las relaciones sociales a la ley de la propiedad privada, es decir, la igualdad, la libertad y Bentham (cf. Marx, 1983, p. 172). El tratamiento de todos como iguales ante la ley caracteriza la forma del estado como una “comunidad ilusoria” (cf. Marx y Engels, 1962). Trata a los individuos reales existentes como “personajes” o “personificaciones” del capital y adopta el interés común a todos los personajes: su existencia universal para cada uno de los otros como un recurso, como una utilidad —la así llamada república del mercado. La forma del estado, entonces, es adecuada a su contenido: garantizar y proteger la esclavitud del trabajo como un mero factor humano de producción que se vende e intercambia en el mercado y, una vez que se lo contrata, se lo convierte en trabajador “bajo el comando del capital” (cf. Marx, 1973, p. 508). La libertad capitalista del trabajo respecto de los medios de producción implica que los productos del trabajo parecen dominar al Hombre, en lugar de ser controlados por él (cf. Marx, 1983, p. 85). La libertad del trabajo respecto de los medios de producción conlleva la libertad de los productos del trabajo respecto del trabajo y esto es la subordinación del trabajo social al mundo de las cosas que él mismo crea. La emancipación política de lo político en la forma del estado, su abstracción respecto de la sociedad, lleva en sí como contenido el sostenimiento de los derechos de contrato; la forma de libertad burguesa. La libertad de relaciones de intercambio capitalistas presupone la explotación del trabajo y esta explotación presupone el divorcio del trabajo respecto de los medios de producción, convirtiendo al trabajo social en una mera mercancía que se compra y se usa. Así, la forma del estado indica la libertad formal y la igualdad formal, cuyo contenido es la “perpetuación del trabajador”; el “*sine qua non* de la existencia del capital” (Marx, 1983, p. 536). En resumen, la explotación del Hombre por el Hombre y la dominación del Hombre por el Hombre son inseparables y cada una es condición de la otra.

El Comunismo significa el retorno al Hombre de todo lo que parece existir separado de él. Exige, entonces, la autonomía social, es decir, auto-determinación social: “lo existente, lo que crea el comunismo es precisamente la base real para hacer imposible cuanto existe independientemente de los individuos, en cuanto ese algo existente no es, sin embargo, otra cosa que un producto del intercambio anterior de los individuos mismos.” (Marx y Engels, 1962, p. 70). En resumen, “las leyes no hacen revoluciones” (Marx, 1983, p. 703), ni tampoco las hace el estado ni son hechas por medio de él. La adopción leninista del estado como el vehículo de la revolución social confunde la autonomía social con la del estado y, al hacerlo, afirma la esencia del estado: la subsunción de la actividad intencional humana a las relaciones de igualdad abstracta, una igualdad que niega la dignidad humana: trata a todos, sin tener en cuenta las necesidades, como individuos abstractos dotados de derechos formalmente iguales.

El Comunismo es el movimiento real de la clase trabajadora (Marx)

La afirmación que planteó Lenin en *El estado y la revolución*, la de que el estado proletario es un estado burgués sin burguesía, era correcta. Se abolió la burguesía, se cambiaron las relaciones de propiedad privada, pero el modo de producción siguió siendo capitalismo de estado. En la medida en la que las revoluciones dejan incólume la base material de una sociedad –y efectivamente apuntan a producir la “industrialización”, es decir, la “capitalización” por medio de la expropiación llevada adelante por el estado y la planificación económica– el cambio revolucionario llega a ser meramente una revolución política, un cambio de clase política. La nacionalización no supera el divorcio del trabajo social respecto de los medios de producción; meramente centra este divorcio en la forma del estado.

La concepción de Marx del comunismo como una sociedad sin clases se pone de cabeza en el leninismo: la sociedad consiste sólo de una clase: la trabajadora. Tal como Lenin lo afirmó: “el conjunto de la sociedad tendrá que convertirse en una sola oficina y en una sola fábrica con igualdad de trabajo e igualdad de paga” (Lenin, 1971, p. 91). La disciplina fabril de la empresa capitalista tiene que ser “extendida a toda la sociedad” (ibid. p. 91). El estado proletario tiene que controlar a los “trabajadores corrompidos” (ibid.) y ejercer “control sobre los perezosos” (ibid. p. 92) y deben imponerse “serios castigos” para asegurar el acatamiento. Sin embargo, como Lenin sostuvo, “la necesidad de observar las simples reglas básicas de todo intercambio humano pronto se convertirá en hábito. Y entonces se abrirá la puerta para la transición del pri-

mero estadio del comunismo al segundo en el que el estado desaparece" (ibid). En otras palabras, la internalización de la disciplina fabril capitalista como un hábito social es adoptada como el requisito previo para la desaparición del estado. La idea de la sociedad como una fábrica centralmente planificada y de los seres humanos como factores de producción socializados cuya habilidad para pensar y soñar es expropiada y reemplazada por la internalización de órdenes refleja y refuerza la existencia capitalista de la práctica social humana como una mera personificación de las relaciones de intercambio. La idea de que la emancipación social puede ser realizada por medio del estado proletario y la comprensión del comunismo como la emancipación del Hombre como el sujeto son mutuamente excluyentes. La primera se basa en la economía del trabajo y la segunda en la libertad de la sociedad para controlar sus propios asuntos.

Marx vio anticipada la sociedad de los libres e iguales en la "comunidad de proletarios revolucionarios, que toman bajo su control sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad (...) en ella toman parte los individuos en cuanto tales individuos. Esta comunidad no es otra cosa, precisamente, que la asociación de individuos (partiendo, naturalmente de la premisa de las fuerzas productivas tal y como ahora se han desarrollado), que entrega a su control las condiciones del libre desarrollo y movimiento de los individuos, condiciones que hasta ahora se hallaban a merced del azar y habían cobrado existencia propia e independiente frente a los diferentes individuos precisamente por la separación de éstos como individuos (...)" (Marx y Engels, 1962, p. 74). En otras palabras, Marx consideró al comunismo como el movimiento real de la auto-determinación humana. Para que los seres humanos entren en relaciones mutuas no como individuos separados cuya existencia social se pone de manifiesto a sus espaldas por medio de la forma valor sino como individuos sociales, como dignidades humanas que están en control de sus condiciones sociales, debe abolirse el "dominio económico del capital sobre el hombre" de manera tal que la reproducción social del hombre sea "controlada por él" (cf. Marx, 1983, p. 85). Lo que tiene que superarse, entonces, es la alienación de la práctica social humana respecto de sus condiciones. Es esta alienación la que constituye la relación entre trabajo asalariado y capital. ¿Qué funciones se le dejan al estado en una sociedad que está en posesión de sí misma y organiza su reproducción social sobre la base de la igualdad de necesidades? ¿Qué base social tiene el estado en una sociedad en la que los productores asociados mismos organizan cooperativamente el reino de la necesidad por medio del reino de la libertad?²

El cambio radical de las relaciones de opresión fracasa si los medios de la revolución no anticipan el propósito de la revolución social: la emancipación



humana. Los fines tienen que justificar los medios —si no es así, los medios meramente se adecuan a las mismas condiciones que, ostensiblemente, la revolución social busca abolir. Las revoluciones sociales que adecuan sus medios organizacionales y sus métodos a las relaciones de opresión existentes sólo perfeccionan la maquinaria del estado en nombre del proletariado: Lenin proclamó que los trabajadores estarían participando en igual medida en la administración de la industria y el estado y les exigía subordinación al partido comunista porque el partido era lo que expresaba su voluntad más urgente y soberana. En resumen, Lenin sostuvo que cada individuo es capaz de realizar funciones avanzadas y mundanas en tanto reconoce y se subordina a una autoridad superior: el partido. El proletariado, entonces, funciona como un partido obrero en todos los aspectos de su vida práctica. No se lo toma como la esencia de la revolución, es decir, no se lo avala como un sujeto revolucionario que reconoce su propio poder social para dejar atrás todas las relaciones de opresión.

El Comunismo no puede ser decretado, tampoco puede serlo el gobierno en favor de las personas. El Comunismo no es la economía política del trabajo. Es la auto-actividad de la multitud que determina sus propios asuntos como sujetos sociales autónomos. Los esclavos, como afirmó Marcuse, “deben ser libres para su liberación antes de que puedan ser libres” (Marcuse, 1967, p. 61). En otras palabras, la sociedad de los libres e iguales ya tiene que estar presente en la conciencia y en la práctica de las masas subordinadas y tiene que alcanzar existencia material en la revolución misma. En resumen, el propósito de la revolución social, i.d. la emancipación humana, tiene que ser efectivo en los medios o métodos revolucionarios mismos.

Los medios de emancipación son cruciales. La idea de Lenin (1902) de que la conciencia revolucionaria debe ser aportada a las masas desde afuera porque la clase obrera, por sus propios medios, es sólo capaz de desarrollar una conciencia sindical, i.e., una conciencia económica, justifica la idea de un partido revolucionario como el tribuno de las personas. Como tal tribuno, el partido se concibe como un comité de revolucionarios profesionales que dirigen a las masas. Así, de manera necesaria se ve a la democracia y a la organización revolucionaria como mutuamente excluyentes: dado que se supone que las masas son incapaces de determinarse a sí mismas, la democracia meramente minaría los esfuerzos revolucionarios del partido, sometiéndolo a exigencias “económicas” que desvirtúan el propósito del partido revolucionario. Dado que se

considera que los trabajadores son incapaces de tener conciencia revolucionaria, el partido, por medio de su dictadura sobre la clase obrera, es el encargado de educar a las masas en la disciplina y el espíritu revolucionarios de manera tal que se transforme en una clase para-sí. Sin embargo, ¿quién educa a los revolucionarios? ¿Con qué propósito tienen que ser educados los trabajadores? La respuesta de Lenin es el comunismo: "Nuestra tarea", sostiene, "consiste en combatir la espontaneidad, en apartar el movimiento obrero de este afán espontáneo de tradeunionismo (...)y



enrolarlo bajo el ala de la socialdemocracia revolucionaria." (ibid. p. 41). No hay aquí necesidad de repetir la crítica de Luxemburg a Lenin. Es suficiente con decir que Luxemburg no consideró la espontaneidad como una acción "instintiva" en contraste con la dirección consciente. Consideró la espontaneidad como la fuerza conductora no sólo de la revolución sino del liderazgo de vanguardia mismo, como lo que lo mantenía a la izquierda. Es correcta su caracterización de Lenin como un blanquista que, operando por medio de conspiraciones, no necesita de la acción de la masa excepto en el día de la revolución. En Lenin, los medios se vuelven contra los fines. Tanto para los leninistas como para cualquier otra autoproclamada vanguardia revolucionaria, la crítica de la espontaneidad es automática. Refleja el prejuicio burgués que considera a las masas dependientes como una multitud mal educada que tiene que ser conducida por líderes "responsables" para que cumpla con su función histórica de alcanzar el comunismo. Sin embargo, el comunismo no es el creador de la conciencia de clase; más bien, el comunismo crece a partir de ella. En resumen, la idea del partido como la vanguardia que dirige y educa a las masas para el comunismo niega el hecho de que el comunismo es el movimiento de la clase trabajadora. La suposición leninista de la inmadurez de la clase trabajadora, en lugar de justificar la idea de partido "revolucionario" justifica en cambio la existencia del partido como un fin en sí mismo. ¿No implicaría esto que el partido es el freno más poderoso al movimiento real del comunismo, la clase trabajadora?

La idea de "partido revolucionario" es una contradicción en los términos. La idea básica del partido revolucionario es que la clase trabajadora es incapaz de emanciparse a sí misma, de hacer la revolución y que, por lo tanto, no puede hacerlo sin un partido de revolucionarios profesionales. ¿Cómo podría el partido revolucionario ser capaz de tomar el poder? La respuesta es: por medio de un levantamiento de masas. ¿Llegará a algún lado el partido sin las ma-

sas? La respuesta es autoevidente: el éxito del partido revolucionario depende de las masas, de su ingenio y de su voluntad de acción. Sin embargo, ¿qué papel queda para el partido revolucionario una vez que las masas se han hecho cargo de sí mismas? ¿Se volverá parte de ellas y abandonará así el “liderazgo” o proclamará su liderazgo sobre las masas revolucionarias? ¿Cómo puede hacerse esto cuando las masas persisten en su esfuerzo de alcanzar la autodeterminación? El conflicto entre la revolución y el antiguo “régimen” se transforma, entonces, en un conflicto entre las masas y el partido. Aunque su propio “éxito revolucionario” dependa de la actividad revolucionaria de las masas, esta actividad amenaza el papel de liderazgo del partido y, así, es juzgada como un factor de desorden y anarquía (cf. Lenin, s.d.). El partido, en resumen, debe alcanzar a las masas revolucionarias, detenerlas y, una vez que se haya tomado el poder, volver a educarlas y disciplinarlas para “crear” el socialismo en su beneficio.

De acuerdo con esta perspectiva, a la clase trabajadora se le debe enseñar a ser emancipada. La educación implica la supervisión de la clase trabajadora para asegurar su sumisión a las leyes de la emancipación tal como fueron concebidas por el partido revolucionario. En otras palabras, a las masas se les permite ser tan libres como el partido decreta y no como ellas determinen. Cualquier intento de libertad o autodeterminación por parte de las masas es visto, necesariamente, como una amenaza contrarrevolucionaria. El partido conduce porque las masas dependientes son inmaduras y están contaminadas por prejuicios burgueses. Cualquier afirmación de independencia de acción por parte de ellas es, así, de manera necesaria, juzgada como una amenaza al liderazgo del partido y, en consecuencia, a la revolución misma. Entonces, la ecuación de la revolución con el liderazgo del partido significa que, en nombre de la revolución, el partido tiene que utilizar todos los métodos y medios disponibles para mantener el más estricto control sobre las masas cuya conciencia es considerada o bien trivial o bien burguesa (i.e., economicista), y, una vez que se ha tomado el poder, subversiva y potencialmente contrarrevolucionaria.

Marx sostuvo una vez que el socialismo es la “revolución permanente, la dictadura del proletariado un período de transición necesario hacia la abolición de todas las clases” (1969, p. 89). ¿Puede esta revolución permanente ser anunciada por el partido y su estado? Si así fuera, ¿cómo puede la revolución permanente progresar sin poner en cuestionamiento al partido y su estado? ¿O la dirige el partido y su estado? Si es así, ¿cómo revoluciona? Marx concibió la revolución permanente en términos de la dictadura del proletariado. ¿Qué se entiende por la dictadura de clase del proletariado? Trotsky, a quien se le atribuye la idea de revolución permanente, proporcionó una respuesta: el soviet

revolucionario de Kronstadt en 1921 no señaló una revolución permanente sino que, en cambio, puso de manifiesto una contrarrevolución que tenía que ser aniquilada y cuyos participantes tenían que ser “asesinados como faisanes” (Trotsky), como de hecho sucedió. El Kronstadt de 1921 ingresó en la mitología del estado bolchevique: la así llamada contrarrevolución fue vencida permitiendo la consolidación del estado proletario. El día que el Comité Central anunció la NEP y conmemoró la Comuna de París de 1871, Kronstadt cayó. Desde la perspectiva de la toma del poder por parte del partido esta subordinación sanguinaria de la revolución permanente en acción tiene sentido.

Históricamente, las revoluciones políticas nunca han transformado el modo de producción. Cambiaron la forma del estado, perfeccionaron su maquinaria y reemplazaron una clase política por otra. Como sostuvo Marx en el *18 Brumario*, todos los levantamientos políticos han perfeccionado el estado en lugar de hacerlo pedazos. No existe duda de que los “levantamientos políticos” son bastante incapaces de realizar el ideal de “la sociedad de los libres e iguales”. La caída de Kronstadt eliminó los órganos de autodeterminación, i.e. los soviets, y los incorporó como órganos administrativos en la estructura del poder, reforzando la concepción del socialismo como “organización socialista más electrificación”. Esta concepción imitó en la práctica la división del trabajo taylorista y afirmó que el estado proletario implicaba la estandarización de la vida social basada en una economía del trabajo planificada centralmente. La idea de la sociedad como una enorme fábrica centralmente dirigida implicó la “introyección de las normas capitalistas de eficiencia, disciplina laboral, industria y acumulación” (Dyer-Witheford, 1999, p. 6-7). Esta concepción del socialismo caracterizó al “partido revolucionario” desde sus comienzos: la división entre el partido (director) y las masas (dirigidas). La destrucción del Kronstadt de 1921 llevó a una catastrófica derrota del comunismo: suprimió la revolución por la auto-organización social, es decir, puso la autonomía social en favor de una concepción del socialismo no como alternativa a sino como competidor del capitalismo.

El desafío crucial está en convertir a la esperanza en práctica en lugar de hacer a la desesperanza convincente

Sólo en pocas ocasiones Marx hizo referencia a la dictadura del proletariado. Sin embargo, fue sobre este término que la tradición marxista-leninista construyó todo un edificio de legitimación. Habitualmente la dictadura es utilizada, de manera correcta, para describir un estado en el estado de sitio. En el leninismo, el término significa la organización “socialista” de la sociedad por el partido y su estado. Las pocas alusiones de Marx a la dictadura del proletariado se refieren a

ella como a la dictadura del proletariado como una clase, la mayoría de la sociedad. Millones de personas no pueden ser dictadores concentrados en la forma del estado. Tal dictadura, por su propia naturaleza, está limitada a un pequeño número de personas. ¿Es esta concepción leninista de la dictadura del proletariado lo que Marx tenía en mente? Si así fuera, malo sería para Marx.

Godelier (2000, p. 163) sostiene que no hay nada en Marx que pueda sugerir que defendió un “poder estatal o burocrático contra las masas trabajadoras”. Marx no afirmó que el proletariado tenía que ser educado por su “propia” dictadura para adquirir disciplina fabril. Más aún, continúa Godelier, “la dictadura de las personas no tenía que volverse contra las personas sino contra sus enemigos, contra los representantes de las antiguas clases explotadoras que se estaban oponiendo a las transformaciones revolucionarias de la sociedad con las armas y con otros medios.” Entonces, no tenía que ser una dictadura de partido en beneficio de y sobre la clase trabajadora. Fue concebida como una dictadura de la mayoría de las personas contra la minoría, es decir, contra aquellos que poseen los medios de producción y cuyos intereses, intereses de la sociedad burguesa, están concentrados en la forma del estado. La dictadura del proletariado, entonces, se relaciona con la lucha revolucionaria de los productores cooperativos libremente asociados por la democracia. El éxito de esta fase depende de si los medios de producción son socializados y los controla el trabajo asociado o si triunfa la contrarrevolución. Entonces, la dictadura del proletariado parece referirse a la lucha por la autonomía social contra las existentes relaciones de poder constituido “es precisamente necesario evitar una y otra vez contraponer ‘sociedad’, como una abstracción, al individuo” (Marx, citado en Dunayevskaya, 1992, p. 20). Dicho simplemente, el capitalismo no puede ser superado por un cambio en el comando sino sólo por la abolición del acto de comandar. En lugar de tomar el poder se trata de la abolición del poder, no después sino durante la revolución misma. El primer paso en esta abolición, como sostuvo Marx en el *Manifiesto Comunista*, es la lucha de la clase trabajadora por la democracia. ¿Cómo puede entenderse la ecuación de la dictadura del proletariado con la democracia?

La consideración del estado como el vehículo para la sociedad de los libres e iguales confunde la emancipación humana con la emancipación del estado respecto de la sociedad. La idea de república “social” significa la subordinación social de la sociedad al estado. La idea del estado como agente de la dictadura del proletariado significa la subordinación militar de la sociedad a la autoridad del estado. La idea de que la sociedad va a liberarse por medio del estado, como enseña el leninismo y, con él, todos los conceptos vanguardistas de libera-

ción, acepta el estado como si fuera una “entidad independiente que posee sus propios principios intelectuales, morales y libres” (Marx, 1973b, p. 28). El rechazo de Lenin del estado capitalista y su afirmación de la dictadura del proletariado por medio del estado parece implicar que el estado es capitalista sólo porque está administrado por la burguesía y que una vez que el poder estatal haya sido tomado por la vanguardia, el estado se convierte en un instrumento de emancipación. Así, la noción de Marx del estado como la “violencia organizada de la esclavitud del trabajo” (1979, p. 541) no es negada por Lenin sino que la violencia organizada va a ser perpetuada por el estado proletario para lograr la organización socialista de la sociedad.

El proyecto de la emancipación humana y el de la toma del poder político son mutuamente excluyentes: el estado no puede ser utilizado con el propósito de la emancipación humana (Marx, 1979, p. 336). El rechazo de Marx al estado como un instrumento revolucionario implica que el proyecto de la emancipación humana tiene que reflejarse en los medios de la transformación revolucionaria misma y debe darles forma. En términos de la dictadura del proletariado esto significaría la extensión de la democracia a toda la sociedad. En resumen, la dictadura del proletariado significa la auto-organización democrática de la sociedad en y por medio de la negación del estado. Desde esta perspectiva, la dictadura del proletariado no sólo no asume la forma del estado. Es, de hecho, la negación del estado. La valoración de Marx de la Comuna de París es explícita sobre este punto: la Comuna fue la “negación de todo poder estatal” (ibid., p. 542) y fue una revolución contra el estado (ibid., p. 541). Fue la forma organizacional por medio de la cual la sociedad devolvió a sí misma su propia vida social (cf. ibid.). La Comuna no implicó una transformación revolucionaria del estado en la que se transfería el poder de una clase política a la otra. Más bien fue una revolución que destruyó la forma política de dominación de clase, i.e., el estado (cf. ibid.). En otras palabras, reemplazó el poder de subordinación organizado por su propio poder, creando sus propias formas autodeterminadas de organización social. La Comuna, entonces, fue el contra poder social organizado y, como tal, la forma política de la emancipación social (ibid. p. 545). En lugar de buscar la “salvación” por medio del estado, la Comuna significó la autonomía de la sociedad, su auto-determinación y auto-organización, en oposición al estado durante la lucha revolucionaria contra la burguesía, cuya fuerza concentrada es el estado. El estado, entonces, no es ni el agente ni el instrumento de la dictadura del proletariado. Más bien, como sostuvo Marx (1973b, pp. 28-31); es el estado el que necesita ser educado por las masas. ¿Qué función le queda al estado una vez que esta educación ha seguido su curso?

Marx (1979, p. 546) consideró a la Comuna como el “medio más humano” para la lucha por la autodeterminación social y esto en un punto de transición, es decir, durante la intensa batalla entre las fuerzas de la revolución y la violenta contrarrevolución. La Comuna anticipó, en sus medios y métodos revolucionarios, el propósito de la emancipación humana. Comenzó la “emancipación del trabajo” (ibid. p. 546). Sin embargo, no fue la sociedad de los libres e iguales. Fue el medio organizacional de la auto-determinación social durante el levantamiento revolucionario mismo. La Comuna, en resumen, estableció los elementos de una nueva sociedad en libertad durante el período revolucionario de lucha. Marx lo denominó como la fase del proceso revolucionario de dictadura del proletariado y sostuvo que, en relación con la Comuna, esta dictadura reflejó en sus medios el propósito de la revolución social. En resumen, la valoración de Marx de la Comuna muestra la dictadura del proletariado de una manera diferente: la negación práctica del estado en y por medio de la auto-organización democrática de la sociedad, una democracia de la mayoría social y, como tal, una democracia que comienza, en oposición a las relaciones de opresión existentes, la emancipación del trabajo.

Cada revolución sólo puede desarrollar y madurar el germen que ya existe y se abrió paso en la conciencia del Hombre. Las revoluciones por sí mismas no pueden crear estos gérmenes o generar mundos nuevos de la nada. La sociedad de los productores cooperativos asociados no es algo que el comunismo inventa o crea. Si efectivamente se ve al comunismo como algo que se inventa a sí mismo, entonces la noción de Engels del comunismo como “el salto de la humanidad del reino de la libertad al reino de la necesidad” (Engels, 1973, p. 226) es adecuada. El leninismo descansa sobre esta concepción del comunismo como un “salto”: es creado por el partido como el guardián teórico y la expresión organizacional de la conciencia de clase trabajadora. En cambio, Marx no concibe el reino de la libertad como el resultado de un salto histórico. Más bien, el comunismo fue visto como el movimiento de la clase trabajadora en y contra las relaciones sociales capitalistas mismas. En resumen, el comunismo crece a partir de la lucha de clases. Entonces, la idea de Lenin de que las masas por sí mismas son incapaces de conciencia revolucionaria niega la posibilidad de revolución y, en cambio, confirma que el cambio revolucionario sólo puede ser provocado desde arriba, forzando, por decirlo así, a la clase obrera a “saltar” hacia el comunismo.

La emancipación humana no puede ser impuesta. Se desarrolla por medio del conflicto, y este conflicto organiza, basado en una historia de experiencia de lucha, sus propias formas organizacionales de autodeterminación en oposición a las relaciones de explotación y dominación existentes. Las relaciones

de poder, entonces, constituyen la base sobre la que y contra la cual descansa la lucha por la emancipación humana (Marx, 1979, p. 632). En consecuencia, las formas organizacionales de emancipación humana se desarrollan en la matriz de la sociedad existente (ibid. p., 343) y son modeladas por ella. Sin embargo, los medios de emancipación tienen que ser adecuados a su propósito. Si los medios meramente reflejan las relaciones de poder existentes, entonces no ha surgido nada nuevo: en lugar de El Hombre creando sus propias organizaciones sociales y medios de producción se toma el poder pero no se lo abole y se expropián los medios de producción capitalista y se los impone a la sociedad para crear el nuevo Hombre socialista: un Hombre de emisión estandarizada. La insistencia de Marx en que la dictadura del proletariado es un período de transición, es decir, un período de lucha entre lo nuevo y lo viejo, entre la autodeterminación social y las relaciones de poder constituido, reconoce que la nueva sociedad surge a partir de la antigua sobre la base de una lucha de clases permanente que contrapone su propio objetivo de autodeterminación a las relaciones de poder existentes.

En resumen, las revoluciones no se hacen ni por leyes ni por decretos. Tampoco pueden ser anunciadas por un comité central, ni ser dirigidas por él. El proyecto de emancipación humana crece dentro de las relaciones de poder existente, se desarrolla por medio del conflicto con ellas y, o va más allá de ellas o es cercenado sólo para comenzar de nuevo: “La fuerza es la comadrona de toda vieja sociedad preñada con la nueva” (Marx, 1966, p. 703). Marx agrega: “Es en sí misma un poder económico” (ibid). La lucha de clases es la “presuposición lógica e histórica para la existencia de los capitalistas y los trabajadores individuales” y “la base sobre la que descansa la explotación” (Clarke, 1982, p. 80). Las relaciones sociales capitalistas descansan en la lucha de clases y se desarrollan por medio de ella: el capital tiene que explotar al trabajo a fin de reproducirse: “como fanático de la valorización del valor, el capitalista constriñe implacablemente a la humanidad a producir por producir despiadadamente, fuerza a la raza humana a producir para bien de la producción”, expandiendo “la masa de material humano explotado” (Marx, 1983, p. 555). La lucha de clases es constitutiva de la reproducción expandida del capital y es la fuerza por medio de la cual nace lo nuevo. La idea leninista del partido como el director de la lucha de clases pone al partido en el papel de la comadrona. Sin embargo, la comadrona no está luchando por nacer. No es su papel. Ella no nace. Una vez que lo que ha nacido “grita” (cf. Holloway, 2001), la comadrona es innecesaria a menos que se empecine en que a lo que ha nacido no se le permite ser libre. Como afirma Mattick (1991, p. 198): “los trabajadores que se comprometieron con los consejos revolucionarios defendieron la dictadura

porque para ellos los consejos revolucionarios llegaban a la dictadura del proletariado. No se opusieron a Lenin porque exigió la dictadura sino porque exigió la dictadura del partido.” En el leninismo los medios se vuelven contra el fin. En lugar de la autodeterminación, la educación del proletariado por la dictadura del “partido proletario” condujo a la industrialización forzada que, bajo el stalinismo, constituyó nada menos que una versión de “acumulación primitiva” (cf. Dyer-Witheford, 1999).

Pensar significa aventurarse más allá (Bloch)

El comunismo significa la emancipación del trabajo respecto de todas las abstracciones que dominan al individuo social. No significa la emancipación respecto del trabajo ni tampoco la liberación del trabajo respecto de la anarquía del mercado por medio de la planificación económica centralizada. En cada sociedad, toda producción es una apropiación de la naturaleza y la apropiación significa el intercambio con la naturaleza por medio del trabajo. El trabajo es necesario. No se trata de una pregunta por la necesidad del trabajo. Se trata, más bien, de la pregunta por la forma de la organización social de esta necesidad. “Precisamente, los trabajos realmente libres, como por ejemplo la composición musical, son al mismo tiempo condenadamente serios, exigen el más intenso de los esfuerzos. El trabajo de producción material sólo puede adquirir este carácter: 1) si está puesto su carácter social, 2) si es de índole científica, a la vez que trabajo general, no esfuerzo del hombre en cuanto fuerza natural adiestrada de determinada manera, sino como sujeto que se presenta en el proceso de producción, no bajo una forma meramente natural, espontánea, sino como actividad que regula todas las fuerzas de la naturaleza.” (Marx, 1973, p. 611-12).³ En resumen, la emancipación del trabajo alcanza la autonomía social del trabajo sobre su propio ejercicio, su carácter social como práctica autodeterminada, su existencia como un sujeto. La apropiación social de las fuerzas vitales del Hombre significa que se las devuelve al Hombre, trayéndolas bajo el control de los productores cooperativos libremente asociados.

En el marxismo-leninismo esta apropiación es entendida en términos meramente judiciales. No defiende la apropiación social de los medios de producción sino más bien su expropiación. Proyecta la transferencia de los derechos de propiedad del capitalista al estado. No es el individuo social, entonces, el que está en control de los medios de producción sino la burocracia partidaria y su estado. En resumen, la separación de los productores originales respecto de los medios de producción no es abolida, es meramente concentrada: el socialismo de estado llega a una rebelión contra la anarquía del mercado cuyo desarrollo impredecible va a ser superado por medio de la aplicación sin

restricciones a toda la sociedad de la disciplina fabril capitalista. Entonces como sostuvo Lenin, el socialismo “no es más que el monopolio capitalista-estatal que se aplica en beneficio de todas las personas y que, por lo tanto, deja de ser monopolio capitalista” (citado en IFS, p. 77). El carácter destructivo del capital es así cuestión de grado y, por lo tanto, corregible por medio de la organización socialista, es decir, por medio de la combinación de la disciplina laboral capitalista con la organización socialista. El problema con el capitalismo, entonces, no es la explotación del trabajo basada en la separación entre el trabajo y los medios de producción. El problema es, más bien, la falta de organización efectiva, falta que parece derivar de las relaciones competitivas y auto-destructivas del mercado basado en la propiedad privada. Se considera a la transformación socialista del monopolio capitalista en la propiedad del estado como lo que reemplaza la fuerza destructiva del capital por medio de la administración racional de las relaciones económicas.⁴ Esta organización de la reproducción social requiere liderazgo central y burocratización. No puede hacerse sin ellas. El liderazgo, entonces, no es sólo una cuestión de conquista del poder. Esta es íntegramente la presuposición del leninismo.

Por lo tanto, la afirmación de Trotsky de que la “crisis del mundo es una crisis de liderazgo” (citada en Dunayevskaya, 1986, p. xxxi), es adecuada. Sin considerar el hecho de si Trotsky hubiera sido un mejor líder que Stalin, el concentrarse en el liderazgo refleja la idea del líder de negocios del capitalismo de *laissez-faire* y la traspasa al estado proletario. Se necesitaba del liderazgo revolucionario porque, como sostuvo Lenin, “Al obrero se le puede dotar de conciencia política de clase sólo desde afuera, es decir, desde afuera de la lucha económica, desde afuera del campo de las relaciones entre obreros y patronos.” (1902, p. 79). La idea, entonces, de subordinar a los trabajadores a ellos mismos en la forma de estado proletario descansa en desconfiar de los trabajadores que en el mejor de los casos, por sus propios medios sólo son capaces de desarrollar conciencia económica. De ahí su afirmación de que el partido debe “dotar de conciencia política a los trabajadores” (ibid.). La idea de Trotsky de crisis como crisis de liderazgo meramente repite las preocupaciones de Lenin: las masas deben ser liberadas por la fuerza y su educación, una educación para la libertad (!), no debe dudar en utilizar la compulsión y la violencia contra aquellos en cuyo beneficio el partido lidera.

El argumento del atraso histórico del proletariado no resiste análisis. Sostiene que con el antecedente de las condiciones de miseria existentes, el proyecto de emancipación tiene necesariamente que ser del liderazgo del partido. La concepción, entonces, de la dictadura del proletariado como una forma de dictadura educacional descansa teóricamente en una tradición que se extiende

de Platón a Rousseau. Como sostuvo Marcuse (1967, p.60) resulta sencillo ridiculizar esta posición pero es mucho más difícil contradecirla. Esto es así porque, sin hipocresía, reconoce las condiciones mismas que obstaculizan la autodeterminación humana. El argumento, entonces, descansa en la así llamada objetividad de las condiciones existentes y, aceptándolas, refuerza su carácter objetivo. De esta manera, se pone de cabeza la idea de Marx de que la dictadura del proletariado enseña una lección al estado, reemplazando la soberanía artificial y no menos poderosa del estado por la verdadera soberanía de los individuos sociales que organizan su propia reproducción social. La idea de la “educación de las masas en el socialismo” no sólo reconoce las condiciones que impiden la autodeterminación social. También refleja esas condiciones y, por lo tanto, las proyecta en la “nueva” sociedad.

Con el antecedente de las condiciones de indignidad humana existentes, la idea leninista de liderazgo parece persuasiva: la exigencia de auto-determinación humana parece evocar ilusiones románticas, haciendo al leninismo creíble por defecto. Sin embargo, ¿qué debe entenderse por condiciones “objetivas”? El marxismo ortodoxo sostiene que a causa de su posición en el proceso de producción, la clase trabajadora es la única clase revolucionaria. Sin embargo, esta posición es en sí misma una condición “objetiva”: la clase trabajadora existe en sí y, a fin de realizar su potencial como clase revolucionaria, debe ser transformada en una clase para sí. Esta transformación requiere “liderazgo”. El concepto “en sí” se refiere a las relaciones sociales capitalistas como relaciones constituidas, es decir, como relaciones en las que la práctica social humana subsiste como si fuera una mera personificación de las cosas mismas. Así, “en sí” se refiere a la existencia establecida del capital, a su *Dasein* constituido. Las explicaciones ortodoxas, entonces, emplean los conceptos “en sí” y “para sí” para indicar la posición “objetiva” de la clase trabajadora y su potencial como una clase revolucionaria (“clase para sí”). Este dualismo entre objetividad y subjetividad no tiene sentido cuando se lo mira a través de los lentes de la crítica al fetichismo de Marx. Su crítica mostró que la práctica humana existe para sí como una práctica pervertida en la forma de relaciones sociales capitalistas y sostuvo que todas las relaciones sociales son esencialmente prácticas. Su crítica revela que las formas constituidas del capital son, de hecho, formas en y por medio de las cuales “existe” la práctica humana: “en sí”, como relaciones entre cosas cuya forma constituida es la separación de la práctica social respecto de sus condiciones, y “para sí” porque las relaciones sociales humanas subsisten en y por medio de las relaciones entre cosas. (Mejor aún: esas relaciones adquieren vida como formas pervertidas de existencia de las relaciones sociales humanas constituidas de manera capitalista; un mundo de cosas reproducido por “actividad humana” en y

por medio de su práctica social dividida). Se sigue que la práctica social humana subsiste también “contra sí”, por un lado, como una categoría social perversa y, por el otro, como un poder que hace historia y es así capaz de dejar atrás su propia existencia perversa. La práctica humana, entonces, existe en sí, para sí y contra sí en la forma de capital. La concepción dualista de objetividad (en sí) y subjetividad (para sí) pertenece firmemente a una tradición de pensamiento que frustra una comprensión de nuestro mundo social como un mundo hecho por el Hombre y dependiente del poder de transformación del Hombre. El tratamiento de la clase como un “en sí” existente conduce a un acomodamiento a las “condiciones objetivas” es decir, conduce a descripciones afirmativas de un mundo “pervertido” (cf. Horkheimer, 1992, p. 246). En resumen, como afirma Horkheimer (1985, p. 84), la separación de la “génesis” respecto de la “existencia” constituye un punto ciego de pensamiento dogmático. La presuposición de esta separación meramente conduce a la aceptación crítica de las “condiciones objetivas” a partir de las que se deriva la práctica social humana y sobre las que se basan los cálculos estratégicos para la conducción de la lucha de clases. En cambio, la crítica de Marx al fetichismo no afirma condiciones objetivas: las disuelve como condiciones que subsisten en y por medio de la práctica social humana sin importar cuán perversa esta práctica pudiera estar en la forma del capital. En otras palabras, la idea leninista de “liderazgo” refleja el mundo perverso que, aparentemente, empieza a disolver. Los espejos suministran reflejos que, sin importar cuán defectuosamente lo hagan, no proporcionan imágenes del “todavía-no” (Bloch, 1973) que existe en forma perversa en las relaciones capitalistas como su poder constitutivo: la cooperación humana en, por medio y contra la forma perversa del valor.⁵ Al margen de la afirmación ortodoxa de las condiciones objetivas, la crítica tiene la tarea de iluminar lo que concierne a la verdadera constitución del mundo de las cosas. El iluminismo es un asunto completamente subversivo. Duda de que las cosas sean como aparecen y piensa el mundo de cabeza a fin de revelar su esencia: el ser humano que existe contra sí como el productor de sus propias condiciones abandonadas y para sí como el sujeto todavía-no existente que se relaciona consigo mismo en dignidad, esto es, que existe para sí como un propósito y no como un recurso.

La presuposición de las condiciones de producción social capitalista es la libertad de la clase trabajadora respecto de su condición; esta presuposición informa y da forma al movimiento real de las relaciones sociales capitalistas. El capital “como fanático de la valorización del valor” (Marx, 1983, p. 555) no puede hacer otra cosa que intensificar la división del trabajo para incrementar su poder productivo. No existe duda de que “la subdivisión del trabajo es el asesinato de un pueblo” (Urquhart citado en Marx, 1983, p. 343); sin embar-

go meramente consolida la separación “original” del trabajo respecto de sus condiciones por medio de cada vez más fragmentaciones del proceso social del trabajo, desmembrando al Hombre (cf. Marx, 1977, p. 155). Sin embargo, sin importar cuán fragmentado, dividido y subdividido sea el trabajo social, la cooperación humana permanece como “la forma fundamental del modo de producción capitalista” (Marx, 1983, p. 317). Esta cooperación existe contra sí en la forma valor que integra el “asesinato de un pueblo” con las formas respetuosas de relaciones de intercambio libres e iguales. La cooperación humana, entonces, tiene que ser liberada de su lazo antagónico con la organización capitalista de reproducción social.

El trabajo “es y sigue siendo el presupuesto” del capital (Marx, 1973, p. 399). El capital no puede liberarse del trabajo; depende de la imposición del trabajo necesario, el lado constituyente del plustrabajo, de las clases trabajadoras del mundo. Tiene que afirmar el trabajo necesario al mismo tiempo en que tiene que reducirlo a lo máximo a fin de incrementar la plusvalía. Esta reducción desarrolla el poder productivo del trabajo y, al mismo tiempo, la posibilidad real del reino de la libertad. La circunstancia de que cada vez se necesite menos tiempo de trabajo socialmente necesario para producir, a falta de una expresión mejor, las necesidades de la vida, limita el reino de la necesidad y permite así el florecimiento de lo que Marx caracterizó como el reino de la libertad. En la sociedad capitalista, esta contradicción puede ser contenida sólo por la fuerza (*Gewalt*), incluyendo no sólo la destrucción de las capacidades productivas, el desempleo, el empeoramiento de las condiciones y la generalización de la pobreza sino también la destrucción de la vida humana por medio de la guerra, el desastre ecológico, el hambre, la destrucción de la tierra, el envenenamiento del agua, la devastación de comunidades y la creación de nuevas oportunidades aprovechables tales como la producción de bebés por beneficio, el uso del cuerpo humano como una mercancía que puede ser intercambiada o sobre la que se puede operar, la industrialización de la producción humana por medio de la clonación, etc. La existencia del Hombre como un ser degradado, explotado, deteriorado, abandonado y esclavizado muestra que la producción capitalista no es producción para los seres humanos: es producción por medio de seres humanos. En otras palabras, la forma valor no sólo representa una abstracción del individuo social real. Es una abstracción que es “verdadera en la práctica” (cf. Marx, 1973, p. 105): abstrae al ser humano y lo reduce a una mera personificación de su práctica vital. La reducción universal de toda práctica social humana específica a la forma abstracta del trabajo, desde el campo de batalla al laboratorio de clonación, indica que la separación que comenzó con la acumulación primitiva aparece ahora en la determinación

biotécnica para expropiar a los seres humanos. Esta miseria es indigna del Hombre. Exige una transformación revolucionaria. Parafraseando a Marcuse (1998), el ser humano es un ser pensante y si el pensamiento es el lugar de la verdad, entonces el ser humano tiene que poseer la libertad, tiene que ser conducido por el pensamiento a fin de comprender lo que se reconoce como verdad, es decir, que la práctica social humana misma es constitutiva de un mundo que lo esclaviza.

Marx consideró la aparición de las cooperativas obreras y de las fábricas propiedad de los trabajadores como signos a la vez directos e indirectos de que ya había comenzado la transición al comunismo. Vio la lucha por la reducción de la semana laboral, sin importar cuán contradictorios fueran los resultados para el trabajo asalariado (Marx, 1983) como “el requisito previo básico” de la emancipación humana (Marx, 1966, p. 820). Además, mostró la fuerza contradictoria de la cooperación. “No sólo tenemos aquí un incremento en la fuerza productiva del individuo por medio de la cooperación, sino la creación de un nuevo poder, a saber, el poder colectivo de las masas” (Marx, 1983, p. 309). Marx sostuvo que la lucha capitalista para contener el trabajo como un recurso para la acumulación de riqueza abstracta contiene la tendencia hacia una “monstruosa desproporción entre el tiempo de trabajo aplicado y su producto (...) El trabajo ya no parece estar tan incluido en el proceso de producción, más bien, el ser humano viene a relacionarse más como un observador y regulador del proceso de producción mismo (...) [El trabajador] se para al lado del proceso de producción en lugar de ser su principal factor” Marx, 1973, p. 705). Además, “la naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, vías, telégrafos eléctricos, ni hiladoras alternativas automáticas, etc. Estos son productos de la industria humana; material natural transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza, o de participación en la naturaleza. Son órganos para el cerebro humano, creados por la mano humana, el poder del conocimiento objetivado. El desarrollo del capital fijo indica a qué grado el conocimiento social general se ha convertido en una fuerza de producción directa y hasta qué grado, por lo tanto, las condiciones del proceso de vida social han pasado a estar bajo el control del intelecto general y han sido transformadas de acuerdo con él. Hasta qué grado las fuerzas de producción social han sido producidas no sólo en la forma de conocimiento sino también como órganos inmediatos de práctica social, del proceso vital real.” (Marx, 1973, p. 706). En otras palabras, aunque condenado a ser un mero factor de producción, el trabajo vivo organiza la producción y lo logra transformando su práctica vital en un guardián y regulador dotado de conocimiento humano intelectual general y de poder intelectual. Esta transformación, concerniente a rela-

ciones contemporáneas, implica una reducción del trabajo necesario en y por medio del trabajo y el capital desempleados, llevada adelante por la crisis (cf. Marx, 1966, p. 251). El capital, en la forma de dinero, está desempleado porque existe en exceso con respecto a los requerimientos productivos de la acumulación ampliada. Allí desarrolla entonces una “superestructura crediticia” en abstracción respecto de la producción de plusvalor, en la que el dinero se hace a partir del dinero. Este divorcio entre acumulación productiva y acumulación monetaria es violento –implica una hipoteca sobre la explotación futura del trabajo, una hipoteca que, como lo indica cada estallido o crisis financiera, no sólo es insostenible sino destructiva especialmente para aquellos sobre cuyo trabajo descansa el mundo del capital.⁶ El límite del capital es el capital mismo: a fin de afirmarse por medio de la acumulación ampliada, tiene que contener el poder productivo humano por medio de la destrucción de los medios de producción en el altar del dinero. Cualquier crisis de un deudor muestra cómo funciona esto en la práctica.

Sin embargo, esta miseria es hecha por el Hombre en y por medio de relaciones de reproducción social organizadas de manera capitalista. La afirmación de Marx de que la clase trabajadora sólo puede liberarse a sí misma plantea el problema real de la revolución. El problema es el de la auto-organización del trabajo, una auto-organización que plantea una alternativa real al capitalismo y refleja así el fin de la lucha revolucionaria en sus medios organizacionales. En resumen, el gran problema de la organización revolucionaria es el de encontrar un medio o método de lucha que sea digno del Hombre y que, al mismo tiempo, sea capaz de soportar no sólo la reacción más encarnizadamente armada sino, lo que es importante, el llanto minúsculo del poder en la práctica vital cotidiana. Este primer principio de transformación revolucionaria es la democratización de la sociedad, es decir, la autodeterminación contra todas las formas de poder que condenan al Hombre como un mero recurso. La democratización de la sociedad significa, esencialmente, la organización democrática del trabajo socialmente necesario. La democratización de la sociedad y la organización democrática del trabajo necesario son una presupuesto de la otra. La democratización del trabajo necesario en libertad respecto de cualquier coerción y violencia implica la exigencia de autonomía social en todas las áreas de la vida humana. La autonomía humana significa soberanía y, por lo tanto, dignidad humana como sujeto. Significa la abolición de todas las relaciones que convierten al Hombre en un ser degradado dominado por abstracciones. La autonomía social, en resumen, significa la autodeterminación social en y por medio de las formas organizacionales de resistencia que anticipan en su método de organización el propósito de la revolución: la emancipación huma-

na. “La sociedad de los libres e iguales” (cf. Agnoli, 2000) implica el fin de la clase, una sociedad sin clases en la que el Hombre reconoce y organiza sus “propias fuerzas” como sus propias fuerzas sociales (cf. Marx, 1964, p. 370). El tema al que nosotros enfrentamos, entonces, es el de alcanzar el poder sin tomar el poder (Holloway, 2002).

Bibliografía

- Agnoli, J. (2000), “The Market, the State and the End of History”, en Bonefeld, W. y Psychopedis, K. (eds.), *The Politics of Change*, Londres, Palgrave.
- Bloch, E. (1973), *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp [*El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 1980].
- Bonefeld, W. (2000), “Clase y Constitución”, Puebla, *Bajo el Volcán*, no. 2
- Bonefeld, W. y Holloway, J. (eds.) (1995), *Global Capital, National State and the Politics of Money*, Londres, Palgrave.
- Clarke, S. (1982), *Marx, Marginalism and Modern Sociology*, Londres, Palgrave.
- Dyer Whiteford, N. (1999), *Cyber-Marx*, Chicago, University of Illinois Press.
- Dunayevskaya, R. (1986), *Rosa Luxemburg*, Chicago, University of Illinois Press.
- Dunayevskaya, R. (1992), *The Marxist-Humanist Theory of State Capitalism*, Chicago, News and Letters.
- Engels, F. (1973), “Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft”, en *MEW* 19, Berlín, Dietz. [*Del socialismo utópico al socialismo científico*, Buenos Aires, Polémica, 1971.]
- Godelier, M. (2000), “The Disappearance of the ‘Socialist System’” en Bonefeld, W. y Psychopedis, K., (eds.), *The Politics of Change*, Londres, Palgrave.
- Holloway, J. (2001), “In the Beginning was the Scream”, en Bonefeld, W. (ed.) *Revolutionary Writings*, Nueva York, Automedia. [“En el principio fue el grito” en Holloway, J., *Marxismo, estado y capital*, Buenos Aires, Tierra del Fuego, 1994.]
- Holloway, J. (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Herramienta, Buenos Aires, 2002.
- Horkheimer, M. (1985), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, Fischer. [*Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973.]
- Horkheimer, M. (1992), “Traditionelle und kritische Theorie” en *ibid. Traditionelle und kritische Theorie*, Frankfurt, Fischer. [“Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría crítica*, Buenos Aires., Amorrortu, 1974.]

- IFS (1990), Institute für Sozialistische Forschung, *Das Ende des Sozialismus, die Zukunft der Revolution*, Freiburg, Ca Ira.
- Lenin, V.I., *What is to be done*, Moscú, Progress Publishers. [“¿Qué hacer?” en *Obras escogidas*, Tomo II, Moscú, Editorial Progreso, 1975.]
- Lenin, V.I., *State and Revolution*, Moscú, Progress Publishers. [“El estado y la revolución”, en *Obras escogidas*, Tomo VII, Moscú, Editorial Progreso, 1975.].]
- Lenin, V.I. (s.d.), “‘Left-Wing Communism’ — An Infantile Disorder”, *Obras escogidas*, Vol. 31, Londres, Lawrence & Wishart. [“La enfermedad infantil del ‘izquierdismo’ en el comunismo” en *Obras escogidas*, Tomo XI, Moscú, Editorial Progreso, 1975.]
- Marcuse, H. (1967), *Der Eindimensionale Mensch*, Darmstadt, Luchterhand. [*El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984.]
- Marcuse, H. (1998), *Feindanalyse*, Luneborg, von Klampen.
- Marx, K. (1964), *Zur Judenfrage*, en *MEW* 1, Berlín, Dietz. [*La cuestión judía*, Buenos Aires, Ediciones contraseña, s.d.]
- Marx, K. (1966) *Capital* Vol. III, Londres, Lawrence & Wishart. [*El capital*, Tomo III, México, Siglo XXI, 1990.]
- Marx, K. (1969), “Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1848 bis 1850”, en *NMEW* 7, Berlín, Dietz. [*La lucha de clases en Francia*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1973.]
- Marx, K. (1973), *Grundrisse*, Harmondsworth, Penguin. [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo XXI, 1986.]
- Marx, K., (1973b), “Kritik des Gothaer Programmes”, en *MEW* 19, Berlín, Dietz. [*Crítica del programa de Gotha*, Buenos Aires, Anteo, 1973.]
- Marx, K., (1977), *Das Elend der Philosophie*, *MEW* 4, Berlín, Dietz. [*La miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1984.]
- Marx, K., (1979), “Der Bürgerkrieg in Frankreich”, en *MEW* 17, Berlín, Dietz. [*La guerra civil en Francia*, Madrid, Editorial Ricardo Aguilera, 1976.]
- Marx, K. (1983) *Capital* Vol. I, Londres, Lawrence & Wishart. [*El capital*, Tomo I, México, Siglo XXI, 1990.]
- Marx, K. y Engels, F. (1962), “Die deutsche Ideologie”, en *MEW* 3, Berlín, Dietz. [*La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985.]
- Mattick, P. (1991), “Der Leninismus und die Arbeiterbewegung des Westens”, en *Marxistischer Antileninismus*, Freiburg, Ca Ira.
- Widcat y Holloway, J., (1999), “Wildcat (Germany) reads John Holloway — A debate on Marxism and the Politics of Dignity”, *Common Sense* nro. 24.

Notas

¹ Quiero agradecer a Mike Rooke por sus valiosos comentarios.

² "De hecho, el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de producción material propiamente dicha. (...) La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza, poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominado por él como un poder ciego (...). Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base." (Marx, 1966, p. 820). Para una valuación, véase el útil intercambio entre Wildcat y Holloway (Wildcat, 1999).

³ Adaptado del original alemán (Marx, 1974, p. 505).

⁴ La idea del estado como un planificador económico no deriva de Marx sino de Hegel. En su *Fenomenología del Espíritu* Hegel sostuvo que en el progreso de la razón todo finalmente se subsume en el estado. Aunque Hegel no sostuvo que la propiedad privada tuviera que ser subsumida en el estado, la idea socialista del estado como organizador y planificador de la sociedad afirma la idea de Hegel del progreso de la razón con más lógica que en Hegel mismo.

⁵ Sobre estos temas, véase Bonefeld (2001).

⁶ Para una valuación detallada de estos desarrollos en relación con los contemporáneos, véase el volumen editado por Bonefeld y Holloway (1995).

