

5 de septiembre de 2004

Andrew Kliman (akliman@pace.edu)

Original en inglés “Alternatives to Capitalism: What Happens After the Revolution?” disponible en

“<http://akliman.squarespace.com/>”. Traducción del Espacio de Encuentro Comunista.

## Alternativas al Capitalismo: ¿Qué Ocurre Tras la Revolución?

¿Hemos enfrentado la dura realidad de que, a menos que exista la inseparabilidad entre la dialéctica del pensamiento y la de la revolución, cualquier país que tenga éxito en su revolución puede retroceder, ya que la revolución mundial no puede ocurrir de golpe en todas partes y, mientras, el capitalismo mundial sigue existiendo?  
...

La práctica [de Lenin] de la dialéctica del pensamiento así como de la revolución subrayó su llamamiento a una Tercera Internacional.

– Raya Dunayevskaya, “Marxist-Humanist Perspectives, 1985-86”

### I. Concretando la Visión de una Nueva Sociedad

Vivimos un momento en el que es más difícil que nunca articular una alternativa liberadora al capitalismo. Como todos sabemos, el colapso de los regímenes de capitalismo de estado que se llamaban a sí mismos “Comunistas”, así como los numerosos fracasos de la socialdemocracia para rehacer la sociedad, han dado alas a la aceptación generalizada del lema de Margaret Thatcher: la creencia de que “no hay alternativa”.

Aún así, la dificultad para articular una alternativa liberadora no es en su mayor parte un producto de estos eventos. Es una herencia del pasado. ¿Hasta qué nivel fue articulada alguna

vez una alternativa de este tipo? Ha habido un gran avance -en la teoría y, especialmente, en la práctica- en el problema de las formas de organización, pero las propias nuevas formas organizativas no son todavía una alternativa.

Por supuesto, muchos izquierdistas, incluso revolucionarios, contemplan la propiedad nacionalizada y el plan estatal -bajo el control del partido “de vanguardia”- como socialismo, o al menos como una base para la transición al socialismo. Pero incluso antes de que los hechos refutaran esta idea, ésta no representaba más que una evasión del problema. Era sobre todo un caso de izquierdistas con personalidades autoritarias subordinándose ellos mismos y a otros a instituciones y poderes, con una fe ciega que reemplazaba a la razón. Nunca estuvo claro cómo esas instituciones y poderes podrían resultar en la liberación humana.

En cualquier caso, como el Humanismo Marxista ha subrayado durante más de una década, la izquierda anti estalinista también es parcialmente responsable en la crisis del pensamiento. Ella también fracasó en articular una alternativa liberadora, ofreciendo en lugar de los capitalismo privado y de estado poco más que lo que Hegel (*Ciencia de la Lógica*) llamó “el vacío negativo ... un absoluto *supuesto*”:

La impaciencia, que quiere *solamente* hallarse allende lo *determinado* ... y que quiere hallarse inmediatamente en lo absoluto, no tiene delante de sí como conocimiento, sino el vacío negativo, el infinito abstracto, o bien un absoluto *supuesto*, que es supuesto porque no es *puesto*, no es *concebido*; solo puede ser concebido por *mediación* del conocimiento ...

La pregunta que se nos plantea a día de hoy es si nosotros lo podemos hacer mejor. ¿Es posible hacer la visión de una nueva sociedad, mediante la mediación del conocimiento, más concreta y determinada de lo que lo es ahora?

De acuerdo a una visión bien asentada en el movimiento, no es posible. El carácter de la nueva sociedad solo lo puede concretar la práctica por sí misma en el curso del intento por rehacer la sociedad. Pero si esto es verdad, entramos en un círculo vicioso del que parece no haber salida, porque la aceptación del “no hay alternativa” está creando barreras en la práctica. En la ausencia de algo que se pueda percibir como alternativa, las luchas concretas han demostrado, en el mejor de los casos, tener límites internos. Se detienen antes o incluso mientras tratan de rehacer la sociedad globalmente – y por una buena razón. Como Bertell Ollman ha señalado (Introducción a *Market Socialism: The Debate among Socialists*, Routledge, 1998, p. 1), “La gente que cree [que no hay alternativa] tragará con casi cualquier grado de sufrimiento. ¿Para qué molestarse en luchar por un cambio que no puede ocurrir? ... la gente [necesita] tener una buena razón para elegir un camino de futuro en lugar de otro”.

De aquí que la razón de las masas esté planteando un nuevo reto al movimiento en el plano teórico. Cuando las masas requieren razones antes de actuar, una nueva sociedad seguramente no podrá surgir únicamente de la acción espontánea. Y exponer los males de la sociedad existente no proporciona suficientes motivos para la acción cuando lo que está en cuestión es la misma posibilidad de una alternativa. Si el paso a dar por la teoría es el de responder adecuadamente al reto que surge desde abajo, es necesario abandonar la presuposición -y no parece ser más que una presuposición- de que la visión de la nueva sociedad no se puede concretar por mediación del intelecto. Debemos tomarnos en serio la afirmación de Raya Dunayevskaya (*Power of Negativity [PON]*, p. 184) en su informe para la Hegel Society of America de que “No hay trampa en el pensamiento. Aunque es finito, rompe las barreras de lo dado, alcanza más allá, si no al infinito, con seguridad más allá del momento histórico ” (RD, *PON*, p. 184). Esto también es una presuposición que puede ser “probada” o “refutada” solo a la

luz de los resultados que conlleve. Mientras tanto, los desafíos desde abajo requieren que procedamos en base a ella.

## II. El problema de los “Modelos”

La negligencia no es el único motivo por el que los revolucionarios no han llegado a concretar la visión de una nueva sociedad. Muchos se han opuesto a esta perspectiva – y lo siguen haciendo – en base a que no debemos dibujar “modelos del futuro”. Y muchos invocarán el nombre de Marx en defensa de esta postura. Es cierto que él rechazó tales modelos pero, ¿qué es lo que él rechazó exactamente y por qué?

La discusión sobre los “modelos” se realiza con frecuencia de forma descuidada. Es importante señalar que Marx estaba lidiando con algunos modelos serios de sociedad futura. Fourier, por ejemplo, estipulaba cómo de grande debía ser cada comunidad (Falansterio), cómo estaría distribuido, como cenaría la gente y con quiénes se sentarían a la mesa, y quién haría el trabajo de limpieza (una legión de “jóvenes de entre 9 y 16 años, compuesta por un tercio de chicas y dos tercios de chicos”). Hay un gran abismo entre tales modelos, que Marx rechazaba, y lo que Dunayevskaya, en su presentación final sobre las dialécticas de organización y filosofía, llamaba “una visión general de hacia dónde vamos”. Como el informe de Olga sugiere, la diferencia no es en esencia un problema del grado de generalidad, sino del *auto-desarrollo* de la idea.

Dunayevskaya escribió que una vez que *El Capital* estaba acabado y Marx se enfrentó al Programa de Gotha en 1875, “No había ya manera, no importa de qué forma Marx pretendiera seguir evitando el dar modelos para el futuro, de dejar de desarrollar una visión general de hacia dónde nos encaminaríamos el día *siguiente* a la conquista del poder, el día *después* de habernos

librado de la mancha del capitalismo” (*PON*, p. 5). En cualquier caso, tampoco había permanecido Marx totalmente en silencio sobre el tema antes de ese momento. Por ejemplo, en las clases de este año sobre “Alternativas al Capitalismo”, leímos la siguiente sentencia de su libro de 1847 “Miseria de la Filosofía” (MF). “En una sociedad futura en la que ... ya no habrá clases, el valor de uso ya no será determinado por el tiempo mínimo de producción, sino que el tiempo de producción dedicado a los distintos artículos estará determinado por su grado de utilidad social”.

Incluso más importante que las afirmaciones explícitas de Marx sobre la nueva sociedad lo es la fuerza global de su crítica de la economía política. Aún siendo cierto que dedicó su energía teórica a “el análisis crítico de los hechos presentes, en lugar de escribir recetas ... para las cocinas del futuro” (epílogo a la segunda edición de *El Capital*), la crítica que él practicaba no era la mera crítica social negativa. Era un camino hacia lo positivo. Él ayudó a clarificar lo que es el capital y cómo opera, y mostró que las alternativas de izquierdas fallarían mientras se limitaran a combatir las manifestaciones exteriores en lugar de al capital mismo. Al hacer esto, ayudó a clarificar lo que la nueva sociedad no debe y no puede ser – lo que ya es tanto como decirnos bastante sobre lo que debe ser y será. “Toda negación es determinación” (Marx, borrador del Vol. II de *El Capital*).

Creo que hay dos motivos por los que Marx rechazó los modelos de futuro. Tal y como pusieron de manifiesto las clases de este año, un motivo es que él veía los esquemas de los socialistas utópicos como insuficientemente “utópicos”. No eran más que versiones desinfectadas e idealizadas del capitalismo existente: “la determinación del valor por el tiempo de trabajo – la fórmula que M. Proudhon nos ofrece como la fórmula regeneradora para el futuro – no es así más que la expresión científica de las relaciones económicas de la sociedad presente”

(Marx, *FM*, C. 1, sec. 2). Pero esto significa solamente que Marx rechazó un tipo particular de intento de concretar la visión de la nueva sociedad, no que rechazara la tarea en sí misma.

La otra razón es que Marx, que se alineaba con el movimiento real de las masas, mantenía que los esquemas de los utópicos quedaban obsoletos, o peor, una vez que la clase trabajadora avanzaba en otra dirección. Pienso que esta perspectiva sigue siendo válida, pero que la situación subjetiva y objetiva ha cambiado radicalmente. Hoy, “[aquello] de lo que las masas están hambrientas[,] pero que los teóricos radicales hacen poco por satisfacer[, es de] la proyección de una alternativa inteligible a la sociedad existente”, tal y como afirmamos en nuestra tesis de 2003-04 sobre las Perspectivas del Marxismo-Humanismo. Hace dos meses Anne Jaclard habló ante un aula de jóvenes universitarios. Muchos de ellos estaban deseosos por escuchar una visión concreta y bien articulada de una alternativa liberadora al capital, y rechazaban la idea de que su concreción debiera ser postergada. Los asistentes a nuestras clases y los participantes en el seminario “Alternativas al Capital”, en Nueva York, también han demandado una mayor concreción. ¿Cómo nos alineamos con este movimiento real que surge desde abajo? Dada la dirección en que se está moviendo el pensar de las masas, ¿no ha quedado obsoleta nuestra resistencia a concretar una alternativa liberadora?

No pretendo dejar un mensaje implícito de que debemos acomodar las demandas de respuestas fáciles. Como los proudonistas y los socialistas utópicos a los que Marx combatió, mucha gente piensa que concretar una alternativa al capitalismo es cosa meramente de articular unos objetivos con objeto de implementarlos cuando llegue la ocasión. Lo que debemos hacer, pienso, cuando nos lleguen peticiones de respuestas fáciles, es transmitir las lecciones que hemos aprendido – que el deseo de propuestas alternativas no significa nada si estas dan lugar a consecuencias no deseadas que las hacen inmantenibles, que los cambios políticos emanan de

cambios en el modo de producción, y así en esta línea – a la vez que explicamos aquello que *pueda* ser dicho sobre la nueva sociedad, de forma tan concreta como sea posible.

La resistencia a concretar una alternativa liberadora al capitalismo ha sido y continúa siendo defendida principalmente en el nombre del anti-vanguardismo. Un anarco-sindicalista llamado “marko” presentó recientemente el siguiente argumento en oposición a la propuesta “parecon” (economía participativa) de Michael Albert y Robin Hahnel: “El anarco-sindicalismo reclama que el pensamiento detallado sobre una economía futura sea decidido por la propia clase trabajadora liberada, no por un grupo previo de intelectuales. Eso es la ‘auto-emancipación’ de la clase trabajadora”<sup>1</sup>. En nuestra propia organización, un miembro del grupo, que abandonó el Marxismo-Humanismo, presentó un argumento similar. Alguna vez se ha sugerido que Marx rechazaba los modelos por esta misma razón, aunque no conozco evidencias al respecto. La evidencia bosquejada más arriba indica que él trabajó durante toda su vida para concretar una alternativa liberadora al capitalismo, y no vio esta tarea como antitética a la auto-emancipación de la clase trabajadora.

En cualquier caso, marko confunde y mezcla de forma manifiesta el pensar con la implementación práctica de políticas. Generalmente es injusto ser puntilloso con las entradas de Internet de autores a los que no se conoce, pero la manera de expresarse de marko - “el pensamiento detallado sobre una economía futura sea decidido” - es demasiado peculiar para ser meramente un desliz accidental. Todos los defensores de la auto-emancipación de los trabajadores están de acuerdo en que las *políticas* de la futura economía serán decididas por los propios trabajadores, pero el *pensar* en sí mismo no puede ser puesto en la misma horma del

---

<sup>1</sup> marko, 3<sup>er</sup> párra. desde el final de “Can the Znet Demand to Produce Vision Lead to Vanguardism?” ([www.infoshop.org/inews/stories.php?story=03/12/18/8674984](http://www.infoshop.org/inews/stories.php?story=03/12/18/8674984)), enviada 18-Dic-2003.

viejo problema del “quién decide”. Una vez más, un intento bienintencionado de presentar la espontaneidad como el opuesto absoluto del elitismo de vanguardia termina descargando por completo el peso de desarrollar una alternativa liberadora al capitalismo sobre las espaldas de las masas. Y las recién liberadas masas deben hacer esto de alguna forma desde cero, habiendo sido privadas de aprender de los logros y fracasos teóricos de las generaciones previas.

Sí que pienso que hay límites en lo que puede ser desarrollado de antemano. En parte, encaramos límites porque somos producto de esta sociedad, no los nuevos seres humanos capaces de emerger en una sociedad libre. Pero esto no implica que la concreción de la visión de la nueva sociedad sea una tarea que pueda ser endilgada a generaciones futuras. La nueva sociedad deberá comenzar a ser creada por seres humanos que serán ellos mismos creaciones del capitalismo; eso, o no será creada de ningún modo. Esto es un hecho inevitable.

Porque hay límites al nivel de concreción sobre la nueva sociedad que se puede pensar con antelación, no podemos dar un modelo del futuro. Pero como Dunayevskaya (citado en Introducción a *PON*, p. xxxviii) escribió poco antes de su muerte, “el hecho de que no podamos dar un modelo no nos libera de la tarea, solo la hace más difícil”. La tarea es, en efecto, extraordinariamente difícil, pero pienso que hemos acertado en nuestro arranque como organización al abordarla, y debemos construir sobre dicho logro. Durante los dos últimos meses ha habido un reconocimiento creciente en esta organización a la idea de que nuestra incapacidad de elaborar un modelo no nos libera de la tarea. Pienso que sería un error el tratar de encontrar otra cosa que nos apartara de ella.

### III. El problema de la “Transición”

Identificar los fines últimos parece ser la parte más fácil de articular una alternativa liberadora al capitalismo. Conforme nos movemos más atrás en el tiempo, hacia el día siguiente a la revolución y a lo que ocurra entonces, el problema se torna más difícil. Sugerí antes que muchos en la izquierda se enzarzan en un montón de charla y pensamiento difuso sobre “sociedades de transición”, no solo como una coartada para un despotismo del tipo del capitalismo de estado, sino también en orden a apartar los problemas a un lado. Desafortunadamente, los problemas parecen ser tan difíciles que la tendencia a dejarlos a un lado invocando la noción de transición va a mantenerse con fuerza.

El volumen de 1998 *Market Socialism: The Debate Among Socialists* (Nueva York y Londres: Routledge) contiene aportaciones de David Schweikart y James Lawler en favor del “socialismo de mercado” y contribuciones de Hillel Ticktin y Bertell Ollman contra él. Ticktin y Ollman ofrecen argumentos típicos, y aún así poderosos, sobre el por qué el socialismo de mercado no es viable ni un camino hacia el verdadero socialismo. Como Ollman (p.120) lo expone sucintamente, el mercado no es como un abrelatas que podamos manipular, sino como una picadora de carne que “nos manipula a nosotros, o peor”.

Desafortunadamente, sin embargo, las dos posturas no se encuentran tan distantes. Ticktin (p. 64) acepta la necesidad de un completo “período histórico entre el capitalismo y el socialismo” durante el cual “el mercado debería continuar” hasta que sea gradualmente superado. De forma similar, Ollman (pp. 116-17) escribe que “las primeras pocas décadas tras la revolución socialista pueden ser entendidas como una transición al socialismo”. La acción del mercado existirá durante esas décadas de transición, como lo hará “un substancial sector

privado” y “gente que tendrá permitido tomar de lo que la sociedad produce de acuerdo a su propiedad y no de acuerdo a su trabajo”<sup>2</sup>.

Tal y como Schweikart y Lawler son rápidos en señalar, estas son concesiones fatales a su posición. Cuando Ollman pregunta cómo el socialismo de mercado, “inundado de alienación”, podría preparar la vía al comunismo, Lawler (p. 184) escribe, “Tengo el derecho a hacerle a él la misma pregunta”. Y si Ollman puede imaginar que el comunismo nos espera al otro extremo de esas décadas durante las cuales “la producción mercantil, e incluso la producción capitalista mercantil, continúa existiendo”, entonces “la supuesta lógica omnívora del mercado” no debe ser tan omnívora después de todo (Lawler p. 144).

¿Cómo pueden Ticktin y él caer presas de contradicciones tan flagrantes? Schweikart (p. 171, énfasis añadido) señala la fuente del problema: “*carecen de alternativa a proponer para el período que sigue inmediatamente el acceso al poder del gobierno socialista*”. Sin deseos de aceptar la permanencia del capitalismo, pero en ausencia de una alternativa al socialismo de

---

<sup>2</sup>Ambos, Ollman (p. 116) y Lawler (pp. 24-26), afirman que Marx también reconoció la necesidad de una sociedad de mercado de transición, citando las medidas inmediatas que el Manifiesto Comunista propone en orden a tomar “los derechos de propiedad, y las condiciones de la producción burguesa.” Lawler (pp. 42-43) también afirma que Marx aceptó que una sociedad de mercado de transición debería preceder a la primera -fase inferior- del comunismo cuando afirma que “Entre la sociedad capitalista y la comunista se extiende el periodo de transformación revolucionaria de una en otra” (“Crítica del Programa de Gotha” (CPG)). Si Marx hubiera dicho que había que arrancar las malas hierbas de su jardín, Lawler aparentemente interpretaría esto como sancionar un período de transición de malas hierbas. En cualquier caso, él no presta atención al hecho de que el CPG afirma – dos veces – que la primera fase de la sociedad comunista emerge de la sociedad capitalista.

mercado, ellos simplemente no tienen elección; *deben* creer que el socialismo de mercado demostrará ser de alguna manera un escalón práctico hacia el socialismo genuino, incluso aunque ellos mismos nos habían dicho que no podía serlo.

El *parecon* de Albert y Hahnel es producto de mucho más estudio y reflexión, al menos de 13 años (ver [www.parecon.org](http://www.parecon.org) con numerosos libros, artículos, etc.). No estoy completamente convencido de que *Parecon* sea factible. Aún así es un logro a pesar de todo, algo de lo que aprender y sobre lo que construir. A mí me parece de lejos el intento más exitoso de articular una visión concreta y factible de lo que Marx llamó la fase inferior del comunismo – aunque Albert ha desdeñado recientemente la idea de que una fase superior del comunismo sea posible<sup>3</sup>. El *parecon* es una visión de una sociedad democrática sin producción de valor, sin mercantilización de la fuerza de trabajo, mercados, dinero y con mínimas -o nulas- divisiones entre trabajo mental y manual.

El *parecon* puede parecer un modelo salido de la cabeza de dos intelectuales, pero pienso que ello es debido en gran medida a la tendencia de Albert y Hahnel a darnos conclusiones en lugar de mostrar el proceso de pensamiento que llevó a tales conclusiones. De hecho, la especificidad del *parecon* es resultado en gran medida de su intento de superar las tensiones y contradicciones que surgen cuando uno piensa acerca de cómo romper la lógica del capital. Su propósito, así me lo parece, no es construir castillos en el aire, sino formular una alternativa que no revierta al capitalismo porque tiene su propia lógica que la auto-sustenta.

Esto es un avance considerable sobre los muchos intentos de articular una visión liberatoria que consiste casi exclusivamente en propuestas sobre quién toma las decisiones y cómo. Tales propuestas presuponen que los políticos pueden estar al mando, invirtiendo la

---

<sup>3</sup>Ver “Albert Rejoins 1” ([www.zmag.org/rejoin1albstaud.htm](http://www.zmag.org/rejoin1albstaud.htm)) y otras contribuciones de Albert en su debate con Peter Staudenmaier en [www.zmag.org/debatelibmuni.htm](http://www.zmag.org/debatelibmuni.htm).

relación entre el espacio de lo político y el modo de producción, e ignorando el problema de las consecuencias inesperadas.

Aún así, el *parecon*, algo de lo que Albert y Hahnel son conscientes, es solo un modelo de cómo una economía no capitalista puede funcionar una vez que todos los elementos están dispuestos y la nueva sociedad se soporta sobre sus propios pies. El problema de qué ocurre *el día después* de que la revolución resista. Tienen poco que decir sobre eso, y lo que dicen no es muy alentador. La mayoría consiste en movilizar a la gente para el cambio social y la construcción de instituciones, además del “prefigurar” nuevas relaciones sociales en el presente. El referirse a “un gobierno elegido democráticamente con un mandato para construir una economía participativa”<sup>4</sup> le hace a uno sospechar que no han roto totalmente con la noción de que los políticos estén a los mandos. O quizás simplemente no tengan la visión del camino a emprender el día después.

Tampoco yo tengo mucho que ofrecer, salvo quizás que cada vez crece más en mí la sospecha de que la misma idea de “sociedad de transición” es incoherente y parece ser un obstáculo en el camino para pensar las cosas con claridad. La crítica de Hegel a la idea de la gradualidad (*Ciencia de la Lógica*, traducción de Miller, pp. 334-36, pp. 368-71) parece relevante aquí. Desde Lenin, los pensadores de la izquierda han discutido esta crítica mayormente en relación a la oposición entre revolución y evolución. Pero Hegel decía que lo que aplica al “llegar a ser” aplica igualmente al “dejar de ser”, así que pienso que sus crítica es también relevante a la idea de que el capitalismo “deja de ser” a través de un periodo gradual de transición.

---

<sup>4</sup>R. Hahnel, “In Defense of Participatory Economics,” 4° párra. de la sección “No Way to Get There from Here?”, [www.parecon.org/writings/hahdefpe.htm](http://www.parecon.org/writings/hahdefpe.htm)

Hegel arguye que el cambio es concebido como gradual en orden a crear una imagen palpable, “para hacer casi posible observar la desaparición con nuestros propios ojos”. El cambio es así reducido supuestamente al proceso, fácil de comprender, del mero declive cuantitativo, desapareciendo. Pero esta imagen, de hecho, no explica nada, pues lo que requiere explicación es el *carácter esencial* del cambio, que no es la disminución gradual cuantitativa, sino la “transición abstracta de una existencia en la negación de la existencia” (p. 335). La apelación a la gradualidad elude la necesidad de explicar esto asumiendo la desaparición del problema: “con la desaparición gradual de algo, el *no ser*[,] o el otro que ocupa su lugar[,], es de esta forma asumido como [ya] *presente ahí*, aunque aún no de forma observable ... no en el sentido de estar implícitamente o idealmente contenido en el primer algo, sino *realmente ahí*” (p. 370).

Me parece a mí que Ticktin y Ollman caen presas de esta crítica. En lugar de teorizar la negación del capitalismo existente, asumen que se desvanece mientras una economía socialista ocupa su lugar. De forma similar, Albert y Hahnel parecen asumir que el parecon puede estar ya “realmente allí” el día después de la revolución, en forma de una economía participativa y de instituciones políticas que están listas para tomar el control.

La diferencia entre la desaparición gradual del estado prevista por Marx y Engels y la desaparición gradual del capitalismo durante el período de transición tiene que ver con la diferencia entre la política y la economía. La dominación política está enraizada en un antagonismo de clase que, a su vez, está enraizada en el modo de producción. La desaparición del estado es inteligible en cuanto se basa en la *transformación revolucionaria* del modo de producción. Pero el capitalismo *es* un modo de producción. La idea de un desvanecimiento se antoja ininteligible en este caso; ¿sobre qué descansa un modo de producción que pueda causar su desvanecimiento?

Creo que las cartas de Dunayevskaya de 1953 sobre los Absolutos de Hegel pueden ser útiles para pensar este problema, pues rompen con la lógica de la transición, reemplazándola con “la idea liberándose a sí misma libremente”. El contexto de esta discusión difiere *ligeramente* del contexto presente, algo que no debe detenernos, pues el contexto original de Hegel es bastante diferente a ambos. Si “la trascendencia revolucionaria es inmanente en la misma forma del pensamiento” (Dunayevskaya, *PON*, p. 185), entonces la dialéctica del pensamiento es relevante respecto a todas las preguntas de trascendencia revolucionaria.

En la carta del 12 de mayo, Dunayevskaya (*PON*, p. 22) cita el pasaje de Hegel que yo cité antes, sobre la “negación vacía, el infinito abstracto ... un absoluto *presupuesto*”. Entonces ella dice “hemos llegado al lugar de donde partimos con Lenin”. Él interpretó el final de la *Lógica* de Hegel como una “transición a ... la *Naturaleza*”, lo que Dunayevskaya parece entender como una implicación de que la práctica, o quizás el desarrollo objetivo, es lo que concretiza al Absoluto, realiza la noción de la nueva sociedad. Ella apunta entonces que, al contrario, Hegel intentaba clarificar que el pasaje de la Noción sobre la realidad *no* es una transición, sino una “liberación absoluta”:

[La unificación de concepto y realidad] no es un *haberse convertido* ni un *traspaso*, [... sino] absoluta *liberación*. ... en esta libertad por ende, no se verifica ningún traspaso. ... El traspaso aquí [del concepto a la realidad] por consiguiente tiene que entenderse más bien de la manera siguiente: que la idea se *liberta* a sí misma ....

[Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Miller trans., p. 843]

Lenin descartó esta aclaración como no importante, afirma Dunayevskaya (*PON*, p. 22), porque él “no tenía que superar el estalinismo” y así “transiciones, revoluciones[,] parecían

suficientes para traer la nueva sociedad”. Pero cuando “el estado totalitario de un solo partido [es lo que] debemos superar”, hay una necesidad de “una nueva revuelta en la que todo el mundo *experimente* ‘liberación absoluta’” (Dunayevskaya, *PON*, p. 22).

De nuevo, el contexto de la discusión en curso es ligeramente distinto a este. Aún así, el contraste entre transiciones y liberación parece relevante de cualquier modo. La lógica del capital es “omnívora”, totalizadora. El capitalismo, por tanto, no puede “transformarse” en una nueva sociedad; no puede dejar-de-ser gradualmente mientras la nueva sociedad comienza-a-ser. ¿No es cierto, entonces, que la transformación revolucionaria sólo puede ser *entendida* como liberación absoluta que comienza *el día después* de la revolución, y no como una transición gradual?

#### IV. El trabajo social indirecto frente al directo

Esto no significa que la nueva sociedad pueda emerger, completamente formada, de la nada; de lo que se trata es, sin embargo, de la nueva sociedad desarrollándose en sus propias bases en lugar de siendo-a-través-de-otro. En la CPG, Marx tuvo el cuidado de señalar que la fase superior del comunismo sólo puede llegar al final de un largo y duro camino, y que la nueva sociedad sería muy imperfecta el día después de la revolución, “cuando acaba de emerger de la sociedad capitalista tras prolongados dolores de parto”. Aún así, pienso que hay un matiz importante en el que él teoriza esta emergencia como una absoluta liberación en lugar de como una transición. Me refiero al apunte de que la gente deba ser remunerada desde el primer momento de acuerdo a la cantidad de trabajo que realizan.

Es fácil hacer una lectura de esto como el “tirar la toalla” de un hombre de mediana edad que no ha cumplido sus objetivos. Marx parece estar repitiendo la misma propuesta que había

fustigado durante más de un cuarto de siglo en las formulaciones de Bray, Gray, Proudhon, y Darimon. Sin embargo, yo no pienso que este sea el caso. Estos autores estaban tratando de instituir el cambio de equivalentes en una sociedad dominada por la ley del valor, mientras que Marx estaba teorizando una sociedad en la que la ley del valor había sido abolida. Mientras la mercantilización de la fuerza de trabajo es, bajo la visión de Marx, la característica definitoria del capitalismo, la CPG proyecta una liberación absoluta de la esclavitud del salario (la mercantilización de la fuerza de trabajo), comenzando en el arranque mismo de la sociedad comunista.

Como enfatizó Marx continuamente, desde su FM de 1847 hasta la CPG de 1875, aunque la ley del valor parece ser una ley de igualdad, en la realidad es una ley de desigualdad. Aparenta ser una ley de igualdad porque, si es necesaria la misma cantidad de trabajo para producir dos productos diferentes, una unidad del primer producto será intercambiable por una unidad del segundo producto. De esta forma parece que si la ley del valor está realmente en acción, tal y como urgen los proudonistas y los socialistas utópicos, los trabajadores que produjeron estos productos recibirían, en una forma física distinta, exactamente lo mismo que habían contribuido. La igualdad reinaría, en el sentido de que contribuciones iguales – iguales cantidades de trabajo – resultaría en recompensas iguales.

El truco es que, de acuerdo con la misma ley del valor, lo que tiende a igualarse uno a uno son los productos de cantidades iguales de trabajo *social*, pero el trabajo *individual* no es directamente social. Solo cuenta como trabajo social si es comparable con la media. Solo cuenta como creadora de valor la cantidad de trabajo social media, o socialmente necesaria; cualquier tiempo usado por encima de esta media es tiempo malgastado.

Lo que los proudonistas y socialistas utópicos no llegaron a comprender es que esto no era una infracción de la ley del valor, sino la forma en la que la ley debe operar. Incluso una pizca de eficiencia bajo la producción capitalista la requiere. Cantidades iguales de horas de trabajo contadas dan lugar a resultados drásticamente distintos. Algunos trabajadores son más productivos, otros lo son menos. Algunos trabajan en empleos más cualificados, otros en empleos menos cualificados. Algunos trabajan con equipamientos de última generación, otros con equipos obsoletos. La lista continúa. El capitalismo no puede funcionar en absoluto de forma eficiente si todas estas horas de trabajo desigual contaran igual. El trabajo más eficiente debe *contar* como más trabajo, mientras que el trabajo menos eficiente debe *contar* como menos trabajo. Así que la ley del valor, entendida como una ley de intercambio entre equivalentes, es una ley abstracta. Se refiere solo a la hora de trabajo media abstracta, y no aplica en el caso concreto individual. El trabajo de todos los hombres y mujeres es “igual”, pero alguno es “más igual” que otros.

Ahora, en la CPG – después de casi 30 años de trabajo teórico en el tema – Marx dice que esto, precisamente esto, es precisamente lo que va a ser diferente en una sociedad comunista desde el mismo arranque. La fase avanzada del comunismo no es alcanzable inmediatamente, pero lo que sí *es* alcanzable inmediatamente es la remuneración de la gente de la gente de acuerdo a la cantidad de trabajo real que realizan. La hora de trabajo de una persona *va* a contar igual que la hora de trabajo de cualquier otra persona. “La misma cantidad de trabajo que ha dado [un trabajador] a la sociedad bajo una forma, la recibe de ésta bajo otra distinta” (Marx, CPG).

Esto difiere de las propuestas de intercambio de iguales de proudonistas y socialistas utópicos, ya que estas eran propuestas de cómo actuar en una sociedad *productora de*

*mercancías* y, en una sociedad tal “el intercambio de equivalentes no se da más que como término medio, y no en los casos individuales” (ibid.) Lo que será distinto en la nueva sociedad, incluso cuando estar surgiendo de la sociedad capitalista, es que intercambio de equivalentes va a existir incluso en el caso individual; “el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos” (ibid.) El trabajo individual será directamente social. Ya no habrá horas de trabajo de nadie que sean “más iguales” que las de otra persona.

Cuando el estalinismo revisó la ley del valor en 1943, presentó el eslogan “distribución de acuerdo al trabajo”. Dunayevskaya dividió esta equívoca fórmula en dos, cortando por la línea de la clase. Los estalinistas no estaban ofreciendo remunerar a los trabajadores de acuerdo al tiempo de trabajo real que trabajaban. Eso hubiera sido el caso en una sociedad socialista recién emergida del capitalismo – de acuerdo a la interpretación que Dunayevskaya realizaba de Marx. En su lugar, los estalinistas concebían el “trabajo” como algo altamente desigual, “altamente diferenciado de acuerdo a grados de habilidad o en consonancia a diferencias intelectuales y físicas” (Dunayevskaya, MHTSC, p. 84), y era remunerado de forma acorde. Así es como es y como tiene que ser en una sociedad capitalista productora de mercancías.

Marx proyectó la socialización directa del trabajo individual como un objetivo provisional. La remuneración igual no era el objetivo, sino el *efecto* – y una medida – de la socialización directa del trabajo. Marx no dictó lo que debía ser cambiado para conseguir el objetivo, para que el trabajo directamente social fuera una realidad sustentable. Es algo que no se puede imponer por decreto o promulgando una ley. De nuevo, los cambios perdurables en el ámbito de lo político deben estar anclados en cambios en el modo de producción, no a la inversa. Así que una de las tareas más fundamentales a la que nos enfrentamos hoy es, así lo creo,

descubrir cómo creamos las condiciones sociales para que una hora de trabajo cuente realmente lo mismo – comenzando el día después de la revolución.