

Ni transición, ni consciencia, ni organización

Introducción a la historia crítica del comunismo contemporáneo



"Me río de los hombres que se dicen "prácticos" y de toda su sabiduría. Si uno quisiera ser bruto, podría naturalmente darle la espalda a los sufrimientos de la humanidad y ocuparse de su propio pellejo. Pero yo me habría considerado no-práctico si no hubiera acabado completo mi libro, por lo menos en borrador..."

Karl Marx a Sigfried Meyer, 30 de abril de 1867

Edición a cargo de J. Juárez y V. Ortega en el territorio del capitalismo del noreste mexicano / cp.1871@hotmail.com

Diseño y maquetación: Libertad Castillo Colunga / castillolibertad@gmail.com

Imágen en portada: Panocha Chichimeka / instagram.com/vagina_veneno

Ningún derecho reservado; se alienta la difusión y discusión de los materiales presentes

ISBN: ¡bromas aparte! Lenin dixit

Título: Ni transición, ni consciencia, ni organización. Introducción a la historia crítica del comunismo contemporáneo.

Primera edición: Otoño de un 2020 pandémico

Impreso en: La Cooperativa, en Monterrey. N. L.

Textos y traducciones: el compañero Federico Corriente

Índice



recordatorio práctico de los presos anónimos de la breve jornada de lucha proletaria del 05 de enero de 2017 y aquellos que murieron en los centros penitenciarios del capital

- Índice..... 5
- Breve indicación sobre las notas..... 6
- A modo de presentación..... 7
- Sobre nuestro autor/traductor..... 10
- Traigan sus muertos..... 11
- Comunización y teoría de la forma-valor..... 22
- Extractos del Prólogo <<Mai 68, année théorique>> de Histoire critique de l'ultragauche..... 49
- Informe sobre la construcción del situacionismo..... 64
- Jacques Camatte y el eslabón perdido de la crítica social contemporánea..... 74
- España y la teoría de la comunización: pasado y presente..... 89
- La producción histórica de la revolución actual..... 105
- Epílogo..... 115
- Principales personajes, agrupaciones, revistas y corriente mencionadas en la presente edición..... 119
- Imágenes..... 124

A modo de presentación

Breve nota sobre la recepción de la teoría de la comunización en Monterrey

Desde 2003, algunos individuos se dedicaron a la difusión de cierta ideología anarquista en el área metropolitana de Monterrey, principalmente en la Universidad y los espacios sociales de la contracultura punk. En ese medio conocí a personajes como Ricardo Flores Magón y el Partido Liberal Mexicano, Mikhail Bakunin y la fraternidad revolucionaria, Nestor Maknho y los plataformistas, Buenaventura Durruti y la Federación Anarquista Ibérica, George Fontenis, la Federación Anarquista Uruguaya, la Resistencia Libertaria argentina, etc., por mencionar sólo algunos de los personajes, agrupaciones y proyectos más discutidos en aquellos pequeños círculos.

Durante esa década, publicamos el periódico *Solidaridad Proletaria* (2003-2014), con el que buscábamos difundir cierto pensamiento anarquista, como un credo de fe y como un evangelio. Desde las movilizaciones estudiantiles en la Universidad Autónoma de Nuevo León de 2005-2006 hasta la enorme movilización del 26 de noviembre de 2014 contra la “desaparición forzada”, el anarquismo que defendimos *actuó* prácticamente como ala extremista de movilizaciones sociales que protagonizo la clase media regiomontana; más voluntad que otra cosa durante este periodo.

Todo en un contexto en el que el capitalismo mundial operaba una reestructuración en sus relaciones de producción que tiene su episodio mundial más notorio en la crisis financiera de 2008 y que en México tuvo sus repercusiones con la denominada “guerra contra el narco” y toda la violencia social que produjo para ampliar la reproducción del modo de producción.

En 2016, en la IV Feria del Libro Anarquista, realizada en la ciudad de Guadalajara, un proceso de ruptura con el anarquismo asumido hasta el momento dio un salto. No fue un capricho; sino la maduración de una búsqueda más o menos ciegas. Omar Cabrera y su ponencia *Mercancía, valor y crítica* es el indicio teórico de dicha ruptura.

Después de ese año es que comienzan a circular libros y texto de las “corrientes malditas” del comunismo clásico, de la *ultraizquierda* radical europea del “segundo asalto a la sociedad de clases” y crítica social radical contemporánea de las principales ciudades del mundo, así como empieza a vibrar la inquietud de una lectura sistemática de Karl Marx. En definitiva, la célebre dicotomía decimonónica entre anarquismo y marxismo que atormentaba las cabezas de los vivos del siglo XXI perdió su fundamento por la propia dinámica de las contradicciones sociales del capital.

No es casual que esta ruptura confluya en el tiempo y el espacio con el 05 de enero de 2017, día en el que el proletariado de toda la periferia urbana regiomontana salió por unas horas a saquear mercancías para responder al anuncio de aumentos en los precios de combustibles que significaba su pauperización a la par que, por primera vez en el siglo, una minoría de jóvenes proletarios incontrolados atacaban el Palacio de Cantero ante la estupefacción de una clase media *tan pasiva como civilizada*.

Breve indicación sobre las notas

De los siete textos que componen este libro, tres tiene las notas a pie de página y tres al final del texto respectivo. Traigan sus muertos, Comunización y teoría de la forma-valor tiene las notas a pie de página, mientras que Extractos de la Histoire critique tienen 4 al final del texto; el Informe sobre la construcción del situacionismo tiene sus 16 notas a pie de página; Jacques Camatte tiene y España y la teoría de la comunización tienen 21 y 17 notas respectivamente al final de cada texto. La producción histórica de la revolución no tiene notas. El orden de los textos es el de la secuencia arriba mencionada.

Una vez que el proletariado sale a luchar y profundizar las *luchas interclasistas* que dominan el periodo actual (véase *Ménage à trois*, de Bruno Astarian), una teoría que pone en claro las relaciones productivas antagónicas contemporáneas emerge en el campo de batalla como un momento de ese mismo conflicto social.

A lo largo de dicho año y la mitad de 2018, por mi parte, uní esfuerzos con compañeros de Guadalajara y Ciudad de México para editar y difundir textos que, nos parece, respondían a la necesidad de clarificar el presente con el estudio de la última derrota histórica: Jacques Camatte, la Internacional situacionista y las corrientes comunistas radicales italianas, entre otras más, vieron la luz en pequeñísimos tirajes en un proyecto que llamamos *Gemeinwesen Comunidad Ediciones*. Dicho trabajo de asimilación, estudio y difusión de las corrientes de pensamiento mencionadas tiene su continuidad, por su parte, en la presente obra que puede ser considerada como una *introducción a la historia crítica de la teoría de la comunización*, que presentamos ahora en medio de una pandemia que profundiza la crisis/reestructuración mundial del modo de producción capitalista. Para nosotros, la teoría de la comunización es la superación de la problemática de la última derrota que tuvo el proletariado mundial entre 1968/1977. Este libro pretende ponerlo de manifiesto.

De la selección de textos de la presente edición

La selección de textos que presentamos ahora fue, por lo menos, problemática. De los más de veinte textos que contemple en un inicio, finalmente opte por siete que, a mi juicio, contienen una coherencia interna que refleja el objetivo de esta publicación, a saber, una *introducción a la historia crítica de la teoría de la comunización*. Finalmente, tras una exhaustiva revisión de los materiales contemplados opté por dos traducciones de la revista europea *Endnotes*, algunos extractos traducidos del prólogo del libro *Histoire critique de l'ultragauche* de Roland Simon, tres textos de Federico Corriente y una traducción del grupo griego *Blaumachen*.

La razón de dicha decisión descansa en que, en su conjunto, constituyen una suerte de *mapa* de la *producción histórica de la teoría de la comunización* en el mundo occidental que puede funcionar como *punto de partida* para el estudio y asimilación de ésta corriente de pensamiento teórico.

En dicha selección, se traza una introducción histórico-crítica de algunas categorías y nociones que fundamentan la teoría de la comunización tales como *rechazo del trabajo; teoría del valor; ultraizquierda, programatismo, racket, negación del proletariado, reestructuración capitalista, relación de clase, reproducción social, ciclo de luchas, autonomía de clase, autoorganización* o la propia *comunización de las relaciones sociales*, entre tantas otras que constituyen la fundamentación sistemática de la propia teoría. La sentencia contra dicha selección pertenece por completo a los lectores.

El sentido de nuestro esfuerzo

Pues bien, una vez abandonadas las esperanzas redentoras de una militancia voluntarista e ingenua (éste es el sentido más profundo que supone la ruptura con el anarquismo que operaron algunos compañeros de mi generación) basada en las buenas intenciones y en la difusión de la buena nueva, queremos profundizar nuestra comprensión del mundo capitalista, y queremos *hacerlo en común*.

Si en estos tiempos aún existe algún propósito de editar y publicar textos como los de éste libro, no pueden ser otros que los de la *formación teórica colectiva con los materiales más adecuados a la mano*, así como la de facilitar el tortuoso camino que hemos recorrido a aquellas y aquellos que como nosotros no pueden quedarse en calma. No hay porqué comenzar de cero cada vez que emergen generaciones que experimentan inquietud por la crítica social radical.

El capitalismo determina nuestra actividad ya que formamos parte del mismo, nos reproducimos en y por medio de dicho modo de producción. En este sentido, por ahora estamos bien con una comprensión un poco más adecuada de la realidad social que nos forma. Las acciones callejeras y la lucha social directa vendrá por su propia lógica irrefrenable; no hay por qué apresurarse. Detenerse a estudiar junto con otras y otros con quienes se comparte la inquietud, es un momento necesario de la guerra social en curso.

Si éste libro se lee con atención e inquietud, si provoca un círculo de estudios más profundo o desata una polémica sobre las tesis de la teoría de la comunización, entonces habrá cumplido su propósito. Lo decimos sin pretensiones, ¡Eso nos haría sonreír!

Victor Ortega

Monterrey, Nuevo León. México. Verano de 2020

Traigan sus muertos

«La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. [...] La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido¹.»

Si esto ya era cierto en la época en que Marx escribió estas líneas, cuando sólo se podía hablar del comunismo en tiempo futuro, hoy, cuando anarquistas y comunistas pueden hablar de sus propias «historias» y a decir verdad no parecen hablar de otra cosa, es más cierto todavía. En la actualidad el propio marxismo es una tradición de las generaciones muertas, y hasta los situacionistas contemporáneos parecen tener dificultades para «salir del siglo XX²».

No decimos esto porque estemos especialmente encantados con el presente ni debido a ningún deseo resultante de «actualizar» la teoría comunista. El siglo XXI —al igual que el que lo precedió— está constituido por la contradicción entre trabajo y capital, por la separación entre trabajo y «vida», y el sometimiento de todo lo existente a las formas abstractas del valor. Por tanto, merece tanto que se lo abandone como su predecesor. Y no obstante, el «siglo XX» que conocieron los situacionistas, con los contornos de sus relaciones de clase, su temporalidad del progreso y sus horizontes poscapitalistas, evidentemente forma parte ya del pasado. Las teorías de la novedad (el posmodernismo, el posfordismo, y todos los nuevos productos universitarios) han terminado aburriéndonos, no tanto porque sean incapaces de captar una continuidad fundamental como porque la reestructuración capitalista de las décadas de 1970 y 1980 *ya no representa una novedad*.

En este número preliminar de *Endnotes* hemos reunido una serie de textos (fundamentalmente un debate entre dos grupos comunistas franceses) acerca de la historia de las revoluciones del siglo XX. Como los propios textos dejan claro, la historia de esas revoluciones es una historia de fracasos, ya sea porque fueron aplastadas por contrarrevoluciones capitalistas o porque sus «victorias» adoptaron la forma de contrarrevoluciones que establecieron sistemas sociales que dependían del intercambio monetario y del trabajo asalariado que no

¹ Karl Marx, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte, 1852 (MECW 11)*, pp. 103-106. Todas las referencias a las obras de Marx y Engels corresponden a la edición de Lawrence & Wishart de *Marx-Engels Collected Works (MECW)*. [ed. cast: El 18 Brumario de Luis Bonaparte, Fundación Federico Engels, Madrid 2003, pp. 10 y 13]

² «Ahora, la IS» (IS n° 9, 1964). Christopher Gray, *Leaving the Twentieth Century: the Incomplete Works of the Situationist International* (Rebel Press 1998) [versión castellana de este artículo del Archivo Situacionista Hispano: www.sindominio.net/ash].

Sobre nuestro autor/traductor

Los textos escritos y las traducciones publicadas en ésta edición son obra de nuestro compañero Federico Corriente, uno de los más esforzados difusores de la teoría de la comunización en el habla hispana. No obstante, nuestro camarada no sólo ha incursionado en estas arduas labores. Es preciso mencionar algunos de sus otros méritos.

En su haber, Federico Corriente cuenta con traducciones de libros de Inving Welsh para *Anagrama*; de Guy Debord y Michael Seidman para *Pepitas de Calabaza*, además de una obra propia en conjunto con Jorge Montero de crítica social intitulada *Citius, altius, fortius: el libro negro del deporte*, en la misma editorial.

Federico Corriente vive en algún lugar de España y, hasta donde sabemos, goza de buena salud; también pudimos fanfarronear y reescribir lo ya dicho haciéndolo pasar por nuestro ocultando las fuentes, salvo que, la verdad siempre sale a flote y los charlatanes quedan expuestos cuando el modo de producción se moderniza; además, pensamos que es mejor difundir lo que ya se dijo, y que se dijo adecuadamente; nosotros respetamos y queremos en no poca medida al compañero Federico, y, por medio de éste modesto esfuerzo, expresamos un profundo reconocimiento a su trabajo de traducción y un gran cariño a sus escritos y su persona. ¡Enhorabuena, camarada!

lograron trascender el capitalismo. Esto último, sin embargo, no se debió a meras «traiciones», al igual que lo anterior tampoco se debió a «errores estratégicos» o a la ausencia de «condiciones históricas». Al abordar la cuestión de estos fracasos no podemos acudir a hipotéticos «¿qué habría sucedido si?» y achacar la derrota de los movimientos revolucionarios a todo aquello —líderes, formas de organización, ideas equivocadas, condiciones inmaduras— que no sean esos mismos movimientos en su contenido determinado. Lo que está en disputa en el debate siguiente es la naturaleza de ese contenido.

Al publicar tales textos «históricos» no nos mueve el menor deseo de alentar el interés por la historia en sí, ni el de resucitar el interés por la historia de las revoluciones o del movimiento obrero. Reflexionando sobre el contenido de las luchas del siglo pasado esperamos contribuyamos a socavar la ilusión de que de algún modo se trata de «nuestro» pasado, algo a proteger o conservar. El dictamen de Marx nos recuerda la necesidad de desprendernos del peso muerto de la tradición. Nosotros nos atreveríamos a decir incluso que, más allá del reconocimiento de la ruptura histórica que nos separa de ellas, no tenemos nada que aprender de los fracasos de las revoluciones pasadas (no necesitamos repetir las para descubrir sus «errores» o destilar sus «verdades») porque en cualquier caso repetir las sería imposible. Al hacer el balance de esta historia y darla ya por finalizada, trazamos una línea divisoria que pone en primer plano las luchas de nuestra propia época.

Los dos partes del debate que publicamos, *Troploin y Théorie Communiste*, surgieron de una tendencia de comienzos de la década de 1970 que, en función de las nuevas características de la lucha de clases, se apropió críticamente del legado de la ultrazquierda histórica, tanto en su vertiente germano-holandesa (comunista consejista) como italiana (bordiguista), así como de la obra, más reciente, de la Internacional Situacionista y de *Socialisme ou Barbarie*. Antes de que podamos presentar los propios textos, por tanto, hemos de presentar este trasfondo común.

Del rechazo del trabajo a la «comunización»

Cuando en 1954 Guy Debord escribió «no trabajéis jamás» en la pared de un callejón de la margen izquierda del Sena, ese lema, que había tomado de Rimbaud³, todavía tenía una gran deuda con el surrealismo y su progenie vanguardista. En otras palabras, evocaba, al menos en parte, la visión romántica de la bohemia de finales del siglo XIX, un mundo de artistas e intelectuales desclasados atrapados entre las relaciones clientelares tradicionales y el nuevo mercado cultural en el que se veían obligados a vender sus mercancías. La actitud negativa de los bohemios hacia el trabajo representaba al mismo tiempo una revuelta contra esa condición polarizada y una forma de expresarla: atrapados entre un desdén aristocrático hacia el «profesional» y un resentimiento pequeñoburgués contra todas las demás clases sociales, los artistas acabaron considerando todo trabajo, incluido el suyo propio, como infamante. Los surrealistas, que transformaron los gestos nihilistas de Rimbaud, Lautréamont y los dadaístas en un llamamiento revolucionario a la «guerra contra el trabajo», plasmaron esta postura de rechazo en una actitud

³ «¡Jamás trabajaremos, oh oleadas de fuego!», Arthur Rimbaud, *Qu'est-ce pour nous, mon cœur* (1872) en: *Œuvres complètes* (Renéville & Mouquet, 1954), p. 124.

política⁴. Sin embargo, para ellos, al igual que para otros revolucionarios heterodoxos (por ejemplo, Lafargue, ciertos elementos de los IWW, así como para el joven Marx), la abolición del trabajo se remitía a un horizonte utópico situado más allá de una revolución que en lo inmediato estaba definida por el programa socialista de la *emancipación* del trabajo, es decir, la victoria del movimiento obrero y la transformación de la clase obrera en nueva clase dominante. Paradójicamente, pues, el objetivo de abolir el trabajo había de lograrse eliminando primero todas las restricciones que pesaban sobre él (por ejemplo, el capitalista como parásito del mismo y las relaciones de producción como traba para la producción), y en consecuencia extendiendo la condición obrera a todo el mundo («el que no trabaja no come») además de recompensar al trabajo con la parte legítima que le correspondía en el valor que produjera (a través de diversos proyectos de contabilización del tiempo trabajado).

Esta aparente contradicción entre medios y fines, evidenciada en la turbulenta relación de los surrealistas con el Partido Comunista Francés, fue un rasgo característico de las teorías revolucionarias durante todo el período ascendente del movimiento obrero. De los anarcosindicalistas a los estalinistas, el grueso de este movimiento depositó sus esperanzas de superación del capitalismo y de la sociedad de clases en general en el creciente poder de la clase obrera en el seno del capitalismo. Se esperaba que en determinado momento ese poder obrero se adueñara de los medios de producción e inaugurara un «período de transición» que diera paso al comunismo o al anarquismo, período durante el cual la condición obrera, lejos de abolirse, se generalizaría. Así pues, el objetivo final de la supresión de la sociedad de clases coexistía con toda una gama de medios revolucionarios basados en las premisas de su perpetuación.

La Internacional Situacionista (IS) heredó la oposición surrealista entre los medios políticos concretos para emancipar al trabajo y el objetivo utópico de abolirlo. Su principal aportación fue hacerla pasar de una oposición externa mediada por el programa de transición socialista a una oposición interna que animó su concepción de la actividad revolucionaria. Esta última consistió en un replanteamiento radical de la emancipación del trabajo desde un punto de vista que hacía hincapié en el rechazo de la separación entre actividad revolucionaria y transformación total de la vida, idea contenida de forma implícita en el proyecto original de la «creación de situaciones». No hay que subestimar la importancia de esta evolución, pues esta «crítica de la separación» suponía la negación de cualquier lapso temporal entre medios y fines (la negación, por tanto, de cualquier período de transición), así como el rechazo de toda mediación sincrónica, además de poner el acento en la participación universal (democrática directa) en la actividad revolucionaria. No obstante, pese a su capacidad de replantearse el espacio y el tiempo de la

⁴ *La Révolution Surréaliste* n° 4 (1925). En la práctica el rechazo surrealista del trabajo solía limitarse a los artistas; denunciaron los efectos del trabajo asalariado sobre la creatividad y reivindicaron subvenciones públicas para sufragar su subsistencia. Incluso el texto escrito en colaboración por Breton y Trotsky, el manifiesto *Por un arte revolucionario independiente*, parece distinguir entre dos regímenes revolucionarios, uno para los artistas e intelectuales, y otro para los trabajadores: «Si para desarrollar las fuerzas productivas materiales, la revolución tiene que erigir un régimen socialista de plan centralizado, en lo que respecta a la creación intelectual, debe desde el mismo comienzo establecer y garantizar un régimen anarquista de libertad individual.» Así pues, una de las razones por las que los surrealistas descuidaron la contradicción entre la emancipación del trabajo y su abolición, pudo haber sido que consideraban lo primero como cosa de otros.

revolución, en última instancia el modo en que la IS trascendió la oposición entre la emancipación del trabajo y su abolición consistió en reducir ambos polos el uno al otro, constituyendo así una unidad contradictoria inmediata, y transformando la oposición entre medios y fines en una oposición entre *forma* y *contenido*.

Tras su encuentro con el grupo neoconsejista Socialisme ou Barbarie a comienzos de la década de los sesenta, la IS adoptó con entusiasmo el programa revolucionario del comunismo de consejos, y ensalzó el consejo (el aparato a través del cual los trabajadores podrían autogestionar su propia producción y, junto a otros consejos, ejercer la totalidad del poder social) como la «forma al fin hallada» de la revolución proletaria. De entonces en adelante todas las potencialidades y todas las limitaciones de la IS se resumieron en la tensión entre su llamamiento a «abolir el trabajo» y su lema central («todo el poder para los consejos obreros»). De una parte, a fin de superar la separación entre el trabajo y el ocio, el *contenido* de la revolución tenía que consistir en el cuestionamiento radical del propio trabajo (y no sólo de su organización), pero por el otro, la *forma* de esta revolución tenía que consistir en que los trabajadores se adueñaran de sus centros de trabajo y los gestionaran democráticamente⁵.

Lo que impidió a la IS superar esta contradicción fue que la polaridad entre contenido y forma tenía sus raíces en la afirmación del movimiento obrero y la emancipación del trabajo. Pese a que la IS se reapropió de las inquietudes del joven Marx (y de las investigaciones sociológicas de *Socialisme ou Barbarie*) relativas a la alienación del trabajo, aún así consideraba que la crítica de dicha alienación se había vuelto posible gracias a la prosperidad tecnológica del capitalismo moderno (el potencial de la automatización para hacer realidad «la sociedad del ocio») y a los batallones del movimiento obrero, capaces tanto de imponer esos avances técnicos (en su lucha día a día) como de apropiárselos (en sus consejos revolucionarios). Por tanto, consideraban posible abolir el trabajo, tanto desde el punto de vista técnico como organizativo, en función de la existencia de un poder obrero en los centros de producción. Al trasladar las técnicas de los cibernéticos y los gestos de los antiartistas bohemios a las curtidas y fiables manos de la clase obrera organizada, los situacionistas pudieron concebir la abolición del trabajo como consecuencia *directa* de su emancipación, es decir, concebir la superación de la alienación como el resultado de una reestructuración técnico-creativa inmediata de los centros de trabajo por parte de los propios trabajadores.

En este sentido la teoría de la IS fue el último gesto sincero de fe en una concepción revolucionaria de la autogestión consustancial al programa de la emancipación

⁵ Los situacionistas eran concientes de la posibilidad de esta crítica e intentaron conjurarla. En los «Preliminares sobre los consejos y la Organización Consejista» (IS n° 12, 1969 [versión castellana de este artículo del Archivo Situacionista Hispano www.sindominio.net/ash/]) Riesel afirma: «Se sabe que nosotros no tenemos ninguna propensión al obrerismo bajo ninguna forma en que se conciba éste», pero a continuación explica cómo los obreros siguen siendo la «fuerza central» de los consejos y de la revolución. Allí donde más se aproximan a cuestionar la afirmación del proletariado, a saber, en su teoría de la «autogestión generalizada», es cuando más incoherentes resultan; por ejemplo: «Sólo el proletariado precisa, al negarse, el proyecto de autogestión generalizada, porque lo lleva en sí objetiva y subjetivamente.» (Vaneigem, *Aviso a los civilizados sobre la autogestión generalizada*, ibid.). Si el proletariado lleva «en sí» el proyecto de la autogestión generalizada, de eso se desprende que al «al negarse» también debe negar dicho proyecto.

del trabajo. No obstante, su crítica del trabajo fue adoptada y transformada por aquellos que, en la década de 1970, cuando ese programa entró en crisis irreversible, intentaron teorizar las nuevas luchas que se estaban produciendo, y que no consideraron que esa crítica tuviera sus raíces en la afirmación del movimiento obrero, sino en nuevas formas de lucha que coincidían con su descomposición. Ahora bien, en los escritos de *Invariance*, *La Vielle Taupe*, *Mouvement Communiste* y otros, el intento de superar la contradicción central de la IS se expresó en primer lugar en una crítica del «formalismo» que había privilegiado la forma sobre el contenido dentro de la ideología del comunismo de consejos.

La crítica del consejismo

A despecho de las indicaciones de la IS, los trabajadores que participaron en la huelga de masas de mayo del 68 en Francia no se adueñaron de los medios de producción, ni formaron consejos, ni intentaron poner en marcha las fábricas bajo control obrero⁶. En la gran mayoría de los centros de trabajo ocupados, los obreros se conformaron con dejar la organización en manos de los delegados sindicales, y a menudo estos últimos tuvieron problemas para convencer a los primeros de que se presentaran en las asambleas de ocupación para votar por la continuación de la huelga⁷. En las luchas de clase más importantes de los años inmediatamente posteriores, en particular las de Italia, la forma-consejo, que había sido la quintaesencia del radicalismo proletario del ciclo anterior de manera reiterada (Alemania 1919, Italia 1921, España 1936, Hungría 1956), estuvo ausente. No obstante y de forma paradójica, en esos años la ideología consejista se difundió mucho, a medida que las manifestaciones de una clase obrera cada vez más incontrolable y la viabilidad cada vez menor de las viejas organizaciones parecían indicar que lo único ausente era la forma más adecuada a unas luchas espontáneas y antijerárquicas. En este contexto, grupos como Informations Correspondance Ouvrières (ICO) en Francia, Solidarity en Inglaterra, Root and Branch en los Estados Unidos, y hasta cierto punto la corriente operaista italiana, lograron resucitar el interés en la izquierda germano-holandesa culpando a los viejos enemigos del consejismo (todos los partidos de izquierda y sindicatos, los «burócratas» en el idioma de la IS) del fracaso de cada nueva revuelta.

Este punto de vista no tardó mucho en ser puesto en entredicho, y esa impugnación adoptó inicialmente la forma de un renacimiento de *la otra* tradición comunista de izquierda. Bajo el liderazgo intelectual de Amadeo Bordiga, la Izquierda italiana había criticado desde mucho tiempo atrás el comunismo de los consejos (que Lenin, en *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*, había asimilado a barrisco con la Izquierda italiana) por privilegiar la forma sobre el contenido y por su concepción acrítica de la democracia⁸. Esta posición, filtrada a través de la influencia de la revista bordiguista disidente *Invariance*, es la que subyace

⁶ Más tarde la IS revelaría la profundidad de su autoengaño al sostener retrospectivamente que los obreros habían estado «objetivamente en varios momentos a una hora» de instaurar consejos durante los sucesos de mayo. *El comienzo de una época* (IS n° 12, 1969) [www.sindominio.net/ash/].

⁷ Bruno Astarian, *Les grèves en France en mai-juin 1968*, Echanges et Mouvement 2003. [ed. cast.: *Las huelgas en Francia durante mayo y junio de 1968*, trad. Fernán Chalmeta Alonso. Traficantes de Sueños, Madrid 2008]

a la crítica del comunismo de consejos realizada por Gilles Dauvé en *Leninismo y ultraizquierda*, uno de los textos fundadores de la tendencia que describimos⁹. Dauvé acusa al comunismo de consejos de formalismo desde dos puntos de vista: porque su enfoque de la cuestión organizativa considera la forma de organización como el factor decisivo (un «leninismo invertido»), y porque su concepción de la sociedad posrevolucionaria transforma la forma (los consejos) en el contenido del socialismo al abordarlo fundamentalmente como una cuestión de gestión. Para Dauvé, como para Bordiga, se trataba de una cuestión falsa, porque el capitalismo no es un modo de gestión, sino un modo de producción en el que los «gestores» de cualquier tipo (capitalistas, burócratas o incluso trabajadores) no son más que los funcionarios a través de los cuales se articula la ley del valor. Como también sostuvieron más adelante Pierre Nashua (*La Vielle Taupe*) y Carsten Juhl (*Invariance*), semejante preocupación por la forma sobre el contenido sustituye efectivamente el objetivo comunista de destrucción de la economía por la simple oposición a que la gestione la burguesía¹⁰.

El retorno de la crítica del trabajo

En sí misma, esta crítica del comunismo de consejos sólo podía desembocar en la reformulación de las tesis canónicas de la Izquierda italiana, ya fuese a través de la crítica inmanente (al modo de *Invariance*) o elaborando una especie de híbrido italogermano (al estilo de *Mouvement Communiste*). Lo que impulsó una nueva noción de la revolución y del comunismo (como comunización) no fue una simple concepción del contenido del comunismo derivada de una lectura atenta de Marx y Bordiga, sino también la influencia de toda una oleada de luchas de finales de los años sesenta y principios de los setenta que dio un nuevo significado al «rechazo del trabajo» como contenido específico de la revolución.

A principios de la década de 1970, periodistas y sociólogos empezaron a hablar de una «revuelta contra el trabajo» que aquejaba a toda una nueva generación de trabajadores en las industrias tradicionales, que tenían unas tasas de absentismo y sabotaje cada vez más elevadas, y que mostraban una indiferencia generalizada ante la autoridad del sindicato. Cada comentarista atribuyó las culpas, según los casos, al sentimiento de precariedad e inseguridad suscitado por la automatización, a la combatividad cada vez mayor de minorías tradicionalmente oprimidas, a la influencia de una contracultura antiautoritaria, o al poder y la sensación de importancia que había infundido en la clase obrera el prolongado *boom* de la posguerra y el «salario social» concomitante, que tantos sacrificios

⁹ Por ejemplo: « [...] las fórmulas de *control obrero* y *gestión obrera* pierden todo sentido. [...] El contenido del socialismo (si se quiere emplear esta pobre expresión) no será la autonomía, el control y la gestión del proletariado, sino la *desaparición* del proletariado, del asalariado, del intercambio (aun del último, que se efectúa entre moneda y fuerza de trabajo), y, en fin, de la empresa. Allí no habrá nada que controlar y administrar, nadie respecto a quien pedir autonomía.» Amadeo Bordiga, *Los fundamentos del comunismo revolucionario* (1957) (PCI, 1971). [versión castellana en <http://www.sinistra.net/lib/bas/progra/vali/validodis.html>].

⁹ Publicado por primera vez en castellano por Ediciones Zerozox (Madrid 1976) e incluido en Declive y resurgimiento del movimiento comunista (Ediciones Espartaco Internacional 2003).

¹⁰ Pierre Nashua (Pierre Guillaume), *Perspectives sur les conseils, la gestion ouvrière et la gauche allemande* (éd. de l'Oubli, 1977). Carsten Juhl, *La révolution allemande et le spectre du prolétariat* (Invariance, Serie II n° 5, 1974).

había costado obtener. Fuese cual fuese el motivo de esta evolución, lo que parecía caracterizar a las nuevas luchas era la quiebra de las formas tradicionales mediante las cuales los trabajadores habían intentado controlar el proceso de trabajo, que sólo habían dejado tras de sí la expresión del aparente deseo de trabajar menos. Para muchos de los que habían sido influenciados por la IS, este nuevo «asalto» proletario estaba caracterizado por un «rechazo del trabajo» despojado de los elementos tecnoutópicos y bohemio-artísticos de los que la IS nunca había logrado prescindir. Grupos como *Négation* e *Intervention Communiste* argumentaron que estas luchas no sólo estaban socavando el poder del sindicato, sino todo el programa marxista y anarquista de emancipación del trabajo y establecimiento de un «poder obrero». Lejos de liberar su trabajo, de controlarlo y de utilizarlo para adueñarse de la sociedad a través de la autogestión de sus centros de trabajo, durante el mayo francés y el «mayo rampante» italiano posterior, la «crítica del trabajo» adoptó la forma de la desertión de los centros de trabajo por parte de cientos de miles de trabajadores. En lugar de considerarse como un indicio de que las luchas no habían ido lo bastante lejos, durante este período la ausencia de los consejos obreros se interpretó como expresión de una ruptura con lo que acabó conociéndose como «el viejo movimiento obrero».

El concepto de comunización

Al igual que había tenido gran influencia en la difusión de la crítica del consejismo, la revista bordiguista disidente *Invariance* fue una importante precursora de la reflexión crítica sobre la historia y la función del movimiento obrero. Para *Invariance*, el viejo movimiento obrero formaba parte integral del paso del capitalismo desde una fase de dominación meramente «formal» a la de la «dominación real». Los fracasos obreros habían sido inevitables, ya que era el capital el que constituía su principio de organización:

El ejemplo de las revoluciones alemanas, y sobre todo rusas, muestra que el proletariado era plenamente capaz de destruir un orden social que obstaculizaba el desarrollo de las fuerzas productivas, y por tanto el desarrollo del capital, pero que en el momento en que se trató de establecer una comunidad diferente, seguía estando preso en la lógica de la racionalidad del desarrollo de esas fuerzas productivas y se limitó a la cuestión de cómo gestionarlas¹¹.

Así pues, lo que para Bordiga había sido una cuestión de errores teóricos y organizativos, para Camatte había llegado a definir la función histórica del movimiento obrero en el seno del capitalismo. La autoemancipación de la clase obrera significaba sólo el desarrollo de las fuerzas productivas, ya que la propia clase obrera era la principal fuerza productiva. No hacía falta sumarse al abandono de la civilización preconizado por Camatte¹² para estar de acuerdo con este dictamen. Al fin y al cabo, hacia la década de 1970 estaba claro que en el Este el movimiento obrero había formado parte integral, al menos al principio, de un aumento sin precedentes de la capacidad productiva de los países socialistas, mientras que en Occidente las luchas de los trabajadores por obtener condiciones había desempeñado un papel clave en el *boom* de la posguerra y la consiguiente

¹¹ « Prolétariat et révolution » Jacques Camatte, (*Invariance* Serie II n° 6, 1975).

expansión global del modo de producción capitalista. Sin embargo, para mucha gente, la crisis de las instituciones del movimiento obrero durante la década de 1970 demostró que esta función puramente capitalista estaba entrando en crisis a su vez, y que los trabajadores podían desprenderse del peso muerto de esta historia. Para *Mouvement Communiste, Négation, Intervention Communiste* y otros, la quiebra del viejo movimiento obrero era algo a celebrar, no porque la dirección corrupta de las organizaciones obreras ya no iba a ser capaz de restringir la autonomía de las masas, sino porque este cambio suponía la trascendencia de la función histórica del movimiento obrero, una trascendencia que estaría acompañada por el resurgir del *movimiento comunista*, el «movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual¹³». Y en un sentido inmediato así fue, pues esos autores interpretaron los disturbios y las huelgas salvajes de esa década como un rechazo total de todas las mediaciones del movimiento obrero, no en beneficio de alguna forma de mediación más «democrática» (como la de los consejos obreros), sino de un modo que planteaba la producción inmediata de relaciones comunistas como único horizonte revolucionario posible. Así, mientras que hasta entonces el comunismo se había considerado como algo a establecer *después* de la revolución, ahora la revolución se concebía ni más ni menos que como la producción del comunismo (a través de la abolición del trabajo asalariado y del Estado). La noción de un período de transición fue arrojada por la borda¹⁴.

En un texto reciente Dauvé resume este balance del viejo movimiento obrero:

El movimiento obrero que existía en 1900, o aún en 1936, no fue aplastado ni por la represión fascista, ni comprado los por transistores y los frigoríficos: fue destruido como fuerza transformadora porque su objetivo era preservar la condición proletaria, no superarla... El objetivo del viejo movimiento obrero era adueñarse del *mismo* mundo y gestionarlo de una forma nueva: poniendo a trabajar a los ociosos, desarrollando la producción e introduciendo la democracia obrera (en principio, por lo menos). Sólo una pequeña minoría, tanto «anarquista» como «marxista», sostuvo que una sociedad diferente suponía la destrucción del Estado, de la mercancía y del trabajo asalariado, a pesar de que rara vez la definió como proceso, sino más bien como un programa que había que poner en

¹² Camatte, sobre todo a través de su influencia sobre Fredy Perlman, acabó convirtiéndose en una de las principales fuentes de inspiración del pensamiento primitivista (véase *This World We Must Leave: and Other Essays, Autonomedia*, 1995).

¹³ Marx & Engels, *The German Ideology (MECW 5)*, p. 49 [ed. cast.: *La ideología alemana* Grijalbo Barcelona 1974, p. 37]

¹⁴ La idea de un «período de transición», presente sobre todo en los escritos políticos de Marx y Engels, había sido compartida por casi todas las tendencias del movimiento obrero. Se suponía que durante ese período los trabajadores debían apoderarse del aparato político (leninismo) o económico (sindicalismo revolucionario) y administrarlos en función de sus propios intereses. Esto se correspondía con la idea generalmente aceptada de que los obreros podían gestionar los centros de trabajo mejor que los patronos, y que por consiguiente apoderarse de la producción también supondría desarrollarla (solucionando ineficiencias, irracionalidades e injusticias). Al postergar el problema del comunismo (el problema práctico de la abolición del trabajo asalariado, el intercambio y el Estado) hasta después de la transición, el objetivo inmediato, la revolución, se convirtió en una cuestión de superación de ciertos aspectos «negativos» del capitalismo (la desigualdad, la tiranía de una clase parasitaria, la «anarquía» del mercado, la «irrationalidad» de las actividades «improductivas»...) y de mantenimiento al mismo tiempo de otros aspectos de la producción capitalista bajo una forma más «racional» y menos «injusta» (la igualdad de salarios y de la obligación de trabajar para todo el mundo, el derecho a todo el valor de lo producido por uno tras la deducción de los «costes sociales»...).

práctica *después* de la toma del poder¹⁵...

Frente a semejante enfoque programático, grupos como *Mouvement Communiste, Négation* y *La Guerre Sociale* abogaron por una concepción de la revolución como destrucción inmediata de las relaciones capitalistas de producción, o «comunización». Como veremos, la concepción de la comunización difería entre los diferentes grupos, pero en lo fundamental suponía la aplicación de medidas comunistas *dentro* de la revolución, como condición de su supervivencia y principal arma contra el capital. Cualquier «período de transición» se consideraba como intrínsecamente contrarrevolucionario, no sólo en la medida en que suponía una estructura de poder alternativa que se resistiría a «extinguirse» (cfr. las críticas anarquistas de la «dictadura del proletariado»), ni tampoco únicamente porque siempre parecía dejar intactos aspectos fundamentales de las relaciones de producción, sino porque el fundamento mismo del poder obrero sobre el que debía sustentarse esa transición se consideraba ahora como algo esencialmente ajeno a las propias luchas. El poder obrero no era más que la otra cara del poder del capital, el poder de reproducir a los trabajadores en tanto trabajadores; en lo sucesivo la única perspectiva revolucionaria viable sería la de la abolición de esta relación recíproca¹⁶.

Comunización y ciclos de lucha: Troploin y Théorie Communiste

El medio en el que surgió la idea de la comunización nunca estuvo muy unificado, y las divisiones no hicieron más que aumentar con el paso del tiempo. Algunos acabaron abandonando lo que quedaba del rechazo consejista del partido y regresaron a lo que quedaba del legado de la izquierda italiana, congregándose en torno a sectas atávicas como la Corriente Comunista Internacional (CCI). Muchos otros consideraron que el cuestionamiento del viejo movimiento obrero y del ideal de los consejos obreros exigía poner en entredicho el potencial revolucionario de la clase obrera. Bajo su forma más extrema, en la revista *Invariance*, esto desembocó en el abandono de la «teoría del proletariado» y su sustitución por la exigencia puramente normativa de «abandonar este mundo», en el que la dominación real había suplantado la comunidad humana por la comunidad del capital. Sin embargo, incluso entre aquellos que no llegaron tan lejos, existía una honda convicción de que mientras las luchas permanecieran ligadas a los centros de trabajo sólo podrían expresarse como una defensa de la condición obrera. A

¹⁵ Gilles Dauvé, «Out of the Future» en *Eclipse and Re-emergence of the Communist Movement* (1997) pp. 12-13. [se trata de un prefacio escrito por Dauvé para la reedición del libro publicada por Antagonism Press en 1997. No fue incluido en la edición castellana].

¹⁶ Conviene señalar que Alfredo Bonanno y otros «anarquistas insurreccionalistas» propusieron de forma independiente algo semejante a una tesis comunizadora durante la década de 1980. No obstante, tendían a considerarla como una lección que debía aplicarse a cada lucha concreta. Tal como afirma Debord en relación con el anarquismo en general, semejante metodología idealista y normativa «abandona el terreno histórico» al suponer que todas las formas correctas de práctica ya han sido descubiertas (Debord, *Society of the Spectacle*, Rebel Press, 1992), § 93 p. 49 [quizá la mejor versión castellana actualmente disponible de *La sociedad del espectáculo* sea la traducción de Rodrigo Vicuña Navarro, Ediciones Naufragio, Santiago de Chile 1995]). Igual que un reloj roto, semejante anarquismo siempre es capaz dar la hora correcta pero sólo durante un único instante, de manera que cuando finalmente llegue esa hora, poco importará que por fin haya tenido razón.

pesar de las divergencias entre sus enfoques respectivos, *Mouvement Communiste*, *La Guerre Sociale*, *Négation* y sus sucesores acabaron afirmando las revueltas en los centros de trabajo de la década de 1970, así como el aumento de las luchas en torno a la reproducción con las que coincidieron, en la medida en que parecían escapar a las limitaciones de la identidad de clase y liberar a la «clase para sí» de la «clase en sí» y poner de manifiesto su potencialidad para la comunización como realización de la verdadera comunidad humana. Algunas personas relacionadas con esta tendencia (sobre todo Pierre Guillaume y Dominique Blanc) llevaron la crítica del antifascismo (compartida hasta cierto punto por todos aquellos que defendían la tesis comunizadora) a su extremo y acabaron enfangados en el «asunto Faurisson» de finales de la década de 1970¹⁷. Otra tendencia, representada por *Théorie Communiste* (TC en lo sucesivo), trató de historizar la propia tesis comunizadora, entendiéndola desde la perspectiva de los cambios que se habían producido en las relaciones de clase, que estaban socavando las instituciones del movimiento obrero y la identidad obrera en general. TC acabó teorizando este cambio como una reestructuración fundamental en el modo de producción capitalista, en concordancia con el final de un ciclo de luchas y la aparición, a través de una contrarrevolución triunfante, de un nuevo ciclo. Para TC, el rasgo específico de este nuevo ciclo es que es portador potencial de la comunización como límite de una contradicción de clase que se sitúa ahora a nivel de la reproducción (véase el «Epílogo» para una aclaración de la teoría del TC al respecto¹⁸).

Mientras que TC desarrolló su teoría de la reestructuración a finales de la década de 1970, durante las décadas de 1980 y 1990 otros hicieron otro tanto, y recientemente el grupo *Troploin* (formado principalmente por Gilles Dauvé y Karl Nesic) ha intentado hacer algo semejante en “Whither the World” y “In for a Storm”. La diferencia entre estas dos concepciones es marcada, en no poca medida porque esta última parece haber sido desarrollada, al menos en parte, en oposición a la primera. El debate entre *Théorie Communiste* y *Troploin* que publicamos aquí tuvo lugar a lo largo de los diez últimos años, y a la evaluación de la historia revolucionaria del siglo xx que contienen estos textos subyace una concepción diferente de la reestructuración capitalista y una interpretación opuesta del período actual.

El primer texto, *Cuando mueren las insurrecciones*, está basado en una introducción anterior de Gilles Dauvé a una colección de artículos de la revista de la izquierda italiana *Bilan* sobre la guerra civil española. En este texto Dauvé pretende mostrar cómo la ola de revueltas proletarias de la primera mitad del siglo xx fue aplastada por las vicisitudes de la guerra y la ideología. Así, en Rusia la revolución fue sacrificada a la guerra civil y destruida por la consolidación del poder bolchevique, mientras que en Italia y Alemania los trabajadores fueron traicionados por los partidos y sindicatos, así como por la mentira democrática, y en España fue de

¹⁷ Robert Faurisson es un historiador burgués que se hizo célebre a finales de la década de 1970 por negar la existencia de las cámaras de gas en Auschwitz (pero no el asesinato sistemático de civiles en masa por los nazis), motivo por el que fue sometido a juicio. Por razones que sólo él mismo conoce en el fondo, Pierre Guillaume se convirtió en un destacado defensor de Faurisson y logró comprometer en su defensa a varios allegados de *La Vielle Taupe* y de *La Guerre Sociale* (en particular a Dominique Blanc). Esto suscitó una polémica intestina en el seno de la ultrazquierda parisina que se prolongó durante más de una década.

¹⁸ Otros grupos que tienen sus orígenes en esta tendencia (genéricamente definida) son: *La Banquise*, *L'Insecurité Sociale*, *Le Brise Glace*, *Le Voyou*, *Crise Communiste*, *Hic Salta*, *La Matérielle*, *Temps Critiques*.

nuevo la marcha hacia la guerra (al son de la melodía antifascista), la que selló el destino de todo el ciclo, atrapando a la revolución proletaria entre dos frentes burgueses.

Dauvé no aborda las luchas posteriores de las décadas de 1960 y 1970, pero es obvio que los juicios formulados en ese período, por ejemplo, respecto de la naturaleza del movimiento obrero en conjunto, impregnan su evaluación de lo que estuvo «ausente» en la derrota de esa oleada previa de luchas. En su crítica de *Cuando mueren las insurrecciones*, TC ataca lo que considera la perspectiva «normativa» de Dauvé, que contrapone lo que las revoluciones reales *podrían* y *deberían* haber sido a la fórmula nunca del todo explícita de una auténtica revolución comunista. En líneas generales TC está de acuerdo con la concepción de la revolución que tiene Dauvé (es decir, la comunización), pero le critican por imponerla de forma ahistórica a las luchas revolucionarias pasadas como vara de medida de sus éxitos y de sus fracasos (y por consiguiente por no dar cuenta de la aparición histórica de la propia tesis de la comunización). Según TC, de eso se deduce que la única forma en que Dauvé puede dar cuenta del fracaso de las revoluciones del pasado es acudiendo a la explicación, en última instancia tautológica, de que no fueron lo bastante lejos: «las revoluciones proletarias fracasaron porque los proletarios no hicieron la revolución¹⁹». Ellos argumentan, por el contrario, que su propia teoría es capaz de explicar de forma coherente el ciclo completo de revoluciones, contrarrevoluciones y reestructuraciones, así como demostrar que las revoluciones contenían en germen sus propias contrarrevoluciones como límite intrínseco de los ciclos de los que surgieron y que llevaron a su término²⁰.

En los tres textos siguientes del debate (dos de *Troploin* y uno de *TC*) se analizan una serie de controversias, entre ellas el papel del «humanismo» en la concepción de la comunización que tiene *Troploin*, y el papel del «determinismo» en la de *TC*. No obstante, para nosotros el aspecto más interesante de este debate y el motivo por el que lo publicamos aquí, es que constituye el intento más sincero con el que nos hayamos topado de evaluar el legado de los movimientos revolucionarios del siglo XX desde la perspectiva de una concepción del comunismo que no remite a un ideal ni a un programa, sino al movimiento immanente al mundo del capital, que suprime las relaciones sociales capitalistas sobre la base de premisas actualmente existentes. Si tratamos de analizar las condiciones de su aparición en los ciclos de lucha y de revolución anteriores es para interrogar a esas premisas y regresar así a nuestro punto de partida: el presente.

¹⁹ Véase infra p. 207.

²⁰ Para una discusión más detallada sobre las hipótesis divergentes esgrimidas en este intercambio, véase el «Epílogo» al final de este número.

Este texto apareció en la revista Endnotes # 2, abril de 2010: Miseria y forma-valor. La traducción es de 2011

Comunización y teoría de la forma-valor

Introducción²¹

La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico²².

En *Endnotes* # 1, describimos el surgimiento de la teoría de la comunización en Francia en los años que siguieron a Mayo del 68. El texto siguiente y los restantes que contiene este número se sitúan dentro de esa perspectiva comunización, pero también están inspirados en no poca medida en los avances teóricos en el área de la teoría marxiana de la forma-valor, y sobre todo en la tendencia de la «dialéctica sistemática» aparecida en los últimos años²³.

Marx expresó con claridad que lo que distinguía su enfoque y lo convertía en una crítica de la economía política en lugar de en una prolongación de la misma era su análisis de la forma del valor. En su célebre exposición acerca de «El carácter de fetiche de la mercancía y su secreto», escribe:

[...] es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor y descubierto el contenido oculto en esas formas. Solo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué, pues, el trabajo se representa en el valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud del valor alcanzada por el producto del trabajo. A formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía las tiene por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo²⁴.

A despecho de tales afirmaciones por parte de Marx, el vínculo entre forma-valor y fetichismo —la inversión mediante la que los seres humanos se ven dominados por los resultados de su propia actividad— no desempeñó un papel demasiado relevante en la interpretación de *El capital* hasta la década de 1960. Al contrario, las explicaciones de la «economía marxista» hacían hincapié en la argumentación

aparentemente sencilla de las dos primeras secciones del primer capítulo de *El capital*, en las que el trabajo es identificado como aquello que subyace al valor de las mercancías. Las dos últimas secciones del capítulo —sobre la forma-valor y el fetichismo— solían interpretarse como una forma más o menos complicada de describir el mercado, y se pasaba sobre ellas rápidamente. Así pues, no se exploraba la forma metódica en que Marx distinguió su comprensión de la economía política clásica de Ricardo²⁵.

Cuando los marxistas insistían en la «teoría del valor-trabajo», lo hacían en términos de la cuestión cuantitativa de la sustancia y magnitud del valor en lugar de la cuestión cualitativa de la *forma* del valor. Frente a la revolución neoclásica en la economía burguesa, que repudió la teoría del valor-trabajo, los marxistas tendían a reiterar la posición clásica de que el trabajo es la sustancia del valor y de que el valor es el trabajo incorporado en el producto. Al igual que los economistas políticos clásicos, no abordaron la peculiaridad del proceso de reducción social necesario para que tales magnitudes cuantitativas puedan compararse. Es decir, que ellos tampoco formulaban la pregunta de por qué el trabajo aparece bajo la forma-valor de su producto, y qué clase de trabajo es el que puede aparecer de ese modo. Ahora bien, y como indica Marx, sólo mediante la comprensión de la complejidad de la forma-valor se pueden comprender las formas posteriores del dinero y del capital, o cómo la actividad humana adopta la forma de la acumulación de capital.

Para Marx, la forma-valor es la expresión del doble carácter del trabajo en el capitalismo: el trabajo concreto, que aparece en el valor de uso de la mercancía, y el trabajo abstracto, que aparece en la forma-valor. Aunque el trabajo abstracto sea algo históricamente específico del capitalismo, la incapacidad de distinguir adecuadamente entre ambos aspectos significa que la forma-valor se considera como la expresión del simple trabajo humano natural como tal. El trabajo como contenido o sustancia del valor se considera entonces como trabajo fisiológico, como algo independiente de su forma social. Aquí la sustancia se toma por algo que reside de manera natural en el objeto, pero para Marx el trabajo abstracto y el valor son algo más peculiar. El valor es una relación o proceso que se despliega y se mantiene a través de diferentes formas —en un determinado momento como dinero, y al siguiente como las mercancías que componen el proceso de trabajo (incluyendo la mercancía fuerza de trabajo), después como el producto-mercancía, y luego otra vez como dinero— a la vez que en su forma-dinero siempre mantiene una relación con su forma-mercancía y viceversa. Para Marx, por tanto, el valor no es la encarnación del trabajo en el producto ni una sustancia inmóvil. Es más

²¹ Estamos en deuda con compañeros alemanes por sus valiosos comentarios de cara a la redacción de este artículo, en particular con DD y Felix, de Kosmoprolet.

²² Marx, *Capital*, Vol. 1 (MECW 35), pp. 91-92 n. 2 (trad. Fowkes).

²³ Una lista en modo alguno exhaustiva de estos autores tendría que incluir a Chris Arthur, Werner Bonefeld, Hans George Backhaus, Riccardo Bellofiore, Michael Eldred, Michael Heinrich, Hans Jürgen Krahl, Patrick Murray, Moishe Postone, Helmut Reichelt, Geert Reuten, Ali Shamsavari, Felton Shortall, Tony Smith y Michael Williams.

²⁴ Marx, *Capital*, Vol. 1 (MECW 35), pp. 91-92 (traducción corregida).

²⁵ Al mismo tiempo, el propio Marx parecía reconocer que su análisis de la forma-valor era problemática, lo que le condujo a redactar por lo menos cuatro versiones del argumento. Existen diferencias notables entre la exposición del desarrollo del valor en los *Grundrisse*, el *Urtext*, la *Contribución*, la primera edición de *El capital* con su apéndice, y la segunda edición de *El capital*, y de ninguna manera puede darse por sentado que las versiones posteriores supongan en todos los sentidos una mejora en relación con las anteriores. Es más, las presentaciones posteriores, hechas con cierta voluntad de divulgación (y elaboradas por Marx como respuesta a la dificultad que tenían para comprenderle incluso las personas próximas a él) pierden algunas de las sutilezas dialécticas y se prestan más a la lectura ricardiana de izquierda del argumento de Marx que acabó siendo dominante en el movimiento obrero. Véase Hans-Georg Backhaus, “On the Dialectics of the Value-Form” *Thesis Eleven* 1 (1980); Helmut Reichelt, “Why Marx Hid his Dialectical Method” en Werner Bonefeld et al., eds., *Open Marxism* vol. 3 (Pluto Press 1995).

bien una relación o un proceso que domina a sus portadores: una sustancia que es al mismo tiempo sujeto. Ahora bien, en la tradición marxista ortodoxa no se reconocía que el «trabajo abstracto» era un formateo social e históricamente específico de una parte de la actividad humana que suponía transformar a los seres humanos en un recurso para la expansión ilimitada de esa actividad y su resultado como fin en sí mismo. Comprender el valor como una mera forma impuesta (por la propiedad privada de los medios de producción) a un contenido que básicamente no plantea problema alguno, iba de la mano de una visión del socialismo como una versión estatizada de la misma división industrial del trabajo fundamental que organiza el mercado en el capitalismo. Desde esta perspectiva, el trabajo, que se encontraba restringido por las formas de mercado en el capitalismo, se convertiría en el principio organizador consciente de la sociedad bajo el socialismo.

El economista ruso Isaak Rubin fue una excepción importante a la negligencia marxista tradicional de la forma-valor y el fetichismo. En una obra pionera de la década de 1920, reconoció que «la teoría del fetichismo es *per se*, la base de todo el sistema económico de Marx, y en particular de su teoría del valor²⁶», y que el trabajo abstracto como contenido del valor no es «algo a lo cual la forma se adhiere desde afuera. Más bien, a través de su desarrollo, el contenido mismo da origen a la forma que ya estaba latente en el contenido²⁷». Sin embargo, la obra de Rubin, retirada de la circulación en Rusia, continuó siendo más o menos desconocida. Para la ortodoxia («la economía política marxista») el hecho de que los críticos burgueses de Marx le considerasen esencialmente como un seguidor de Ricardo no requería refutación. Al contrario, se le defendía *precisamente sobre esa base*, como quien había pulido y corregido el reconocimiento del trabajo como contenido del valor y del tiempo de trabajo como magnitud del mismo por parte de Ricardo, añadiéndole solo una teoría de la explotación más o menos ricardiana de izquierda. Desde este punto de vista el trabajo es algo que existe de forma cuasi-natural en el producto, y la explotación se considera como un problema de distribución de ese producto, y por tanto el «remedio» al capitalismo se ve en que los trabajadores, a través del Estado o por otros medios, cambien la distribución a su favor. Si la explotación es una cuestión de que una clase dominante parasitaria deduzca en su beneficio una parte del producto social, entonces el socialismo no tiene por qué alterar sustancialmente la forma de la producción mercantil; simplemente puede apoderarse de ella, eliminar a la clase parasitaria y distribuir el producto de modo equitativo.

Un trasfondo común

La ocultación de la forma y el fetichismo en la lectura de *El capital* sólo empezó a ser impugnada seriamente a partir de mediados de la década de 1960 (en parte a través del redescubrimiento de Rubin) mediante una serie de enfoques que en alguna u otra ocasión han sido denominados «teorías de la forma-valor». Los debates sobre las sutilezas de la forma-valor, las cuestiones de método, la naturaleza de la

²⁶ Isaak Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* (Pasado y Presente, Buenos Aires 1974), p. 53.
²⁷ *Ibid.*, p. 117. Riccardo Bellofiore ha señalado que Rosa Luxemburgo fue otra excepción entre los marxistas tradicionales por el hecho de prestar gran atención a la forma-valor. Véase su introducción a *Rosa Luxemburg and the Critique of Political Economy* (Routledge 2009), p. 6.

relación de Marx con Hegel y así sucesivamente, aparecieron en aquel entonces, en el mismo momento que la teoría de la comunización. Tanto la teoría de la forma-valor como la comunización son la expresión de una insatisfacción ante las interpretaciones heredadas de Marx, y por tanto de un rechazo al marxismo «tradicional» u «ortodoxo²⁸». Para nosotros, existe una convergencia implícita entre la teoría de la forma-valor y la teoría de la comunización, de modo que cada una de ellas puede contribuir de manera productiva a configurar a la otra. Aquí vamos a examinar los paralelismos históricos y los puntos de convergencia entre ambas tendencias.

Desde mediados de la década de 1960 hasta finales de los 70, el capitalismo se caracterizó a nivel mundial por luchas de clases intensas y movimientos sociales radicales: de los levantamientos urbanos en los Estados Unidos a las huelgas insurreccionales en Polonia, pasando por los movimientos estudiantiles y la «rebelión de la juventud» a la caída de gobiernos electos y no electos como consecuencia del malestar de los trabajadores. Al igual que la familia, el género y la sexualidad, la salud mental y la relación de los seres humanos con la naturaleza, también se impugnaron las relaciones establecidas en el trabajo a través de una rebelión general que recorrió toda la sociedad. Entrelazado con estas luchas, el boom de posguerra terminó en una crisis de acumulación capitalista caracterizada por altas tasas de inflación y el aumento del desempleo. A mucha gente le pareció que la superación revolucionaria del capitalismo y de su pseudoalternativa en los países del Este estaba a la orden del día.

La aparición tanto del marxismo crítico de la teoría de la forma-valor como de la teoría de la comunización tuvo como premisa dichas luchas y las esperanzas revolucionarias que engendraron. Del mismo modo que estas dos tendencias aparecieron en la misma época, también se desvanecieron al mismo tiempo que la oleada de luchas que las había producido. La crisis de acumulación de la década de 1970, en lugar de conducir a la intensificación de las luchas y a que estas se desarrollaran en dirección revolucionaria, dio lugar a una reestructuración radical del capitalismo en la que los movimientos revolucionarios y las expectativas vinculadas a ellos fueron derrotados de forma exhaustiva. Esa reestructuración condujo al eclipse relativo de estos debates. Así como el debate de la comunización surgió en Francia en los años setenta y desapareció en los años ochenta y comienzos de los noventa antes de reaparecer recientemente, el interés actual por la «dialéctica sistemática» supone en muchos sentidos un retorno a los debates sobre la forma-valor de la década de 1970, tras un período en que el debate se había amortiguado relativamente.

²⁸ La ortodoxia ha llegado a ser sinónimo de marxismo dogmático. Lukács intentó redimir el sentido de la ortodoxia de un modo interesante diciendo que esta se refería exclusivamente al método. Tal vez debido a la ambigüedad de lo que puede significar la palabra «ortodoxia», los términos «marxismo de cosmovisión» y «marxismo tradicional» han sido utilizados por los marxistas críticos para referirse a las interpretaciones heredadas de Marx que aspiran a derrocar. Aquí emplearemos las expresiones «marxismo ortodoxo» y «marxismo tradicional» de forma intercambiable.

Comunización

Lo que exige explicación (o es consecuencia de un proceso histórico) no es la *unidad* de la humanidad viviente y activa con las condiciones naturales e inorgánicas de su intercambio metabólico con la naturaleza, y por tanto su apropiación de la naturaleza, sino más bien la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esa existencia activa, separación que sólo se postula de forma plena en la relación entre trabajo asalariado y capital²⁹.

La teoría de la comunización surgió como una crítica de diversas concepciones de la revolución heredadas del marxismo del movimiento obrero tanto de la IIª como de la IIIª Internacional, así como de sus tendencias disidentes y opositoras. La experiencia del fracaso revolucionario durante la primera mitad del siglo XX parecía haber planteado como cuestión fundamental saber si los trabajadores podían o debían ejercer su poder a través del Partido y del Estado (leninismo, Izquierda Comunista italiana) u organizándose en el lugar de producción (anarcosindicalismo, Izquierda Comunista germano-holandesa). Algunos sostuvieron que fue la ausencia del partido —o del tipo correcto de partido— lo que echó a perder las posibilidades revolucionarias en Alemania, Italia o España, mientras que otros dijeron que fue precisamente el partido, y la concepción «estatista» y «política» de la revolución la que fracasó en Rusia y desempeñó un papel negativo en otras partes.

Quienes desarrollaron la teoría de la comunización rechazaron este planteamiento de la revolución en términos de *formas* de organización, e intentaron, por el contrario, captar la revolución en términos de su *contenido*. La comunización suponía rechazar la concepción de la revolución como un acontecimiento mediante el cual los trabajadores toman el poder y al que después le sigue un período de transición: en su lugar había que considerarla como un movimiento caracterizado por la adopción de medidas comunistas inmediatas (como la distribución gratuita de bienes), no sólo por el propio mérito intrínseco de tales medidas, sino también como forma de destruir las bases materiales de la contrarrevolución. Si después de una revolución se expropia a la burguesía pero los trabajadores siguen siendo trabajadores que producen en empresas separadas y dependen de su relación con su centro de trabajo para subsistir y seguir intercambiando con otras empresas, entonces importa muy poco que ese intercambio sea «autoorganizado» por los trabajadores o sea dirigido de forma centralizada por un «Estado obrero»: el contenido capitalista seguirá ahí, y tarde o temprano el papel concreto o la función de capitalista se reafirmará. Por el contrario, la revolución como movimiento comunizador destruiría (dejando de constituir y de reproducirlas) todas las categorías capitalistas: el intercambio, el dinero, la mercancía, la existencia de empresas separadas, el Estado y —lo más fundamental de todo— el trabajo asalariado y la propia clase obrera.

Así, la teoría de la comunización surgió en parte del reconocimiento de que oponer al modelo leninista del Partido-Estado un conjunto de formas organizativas diferentes —democráticas, antiautoritarias, consejos— no iba a la raíz del problema. En parte, esta nueva forma de concebir la revolución surgió de las características y las formas de la lucha de clases que aquella época puso en primer

²⁹Marx, *Grundrisse*, (MECW 28), p. 413 (trad. Nicolaus).

plano (como el sabotaje, el absentismo y otras formas de rechazo del trabajo) y también de movimientos sociales ajenos a los lugares de trabajo, todos los cuales tenían en común el rechazo de la afirmación del trabajo y de la identidad obrera como fundamento de la revolución. La obra de la Internacional Situacionista (IS), que, gracias a su perspectiva de una revolución total arraigada en la transformación de la vida cotidiana, había captado y teorizado las nuevas necesidades que estaban expresando las luchas, fue un gran estímulo para el desarrollo de la noción de comunización, y más tarde sería reconocida como el grupo que mejor anticipó y expresó el espíritu de los acontecimientos de 1968 en Francia.

Pero aunque en cierto sentido el concepto de comunización fue un producto de las luchas y de los acontecimientos de la época, la capacidad del medio francés para darle expresión fue inseparable de un retorno a Marx, y en particular del descubrimiento y difusión del «Marx desconocido» presente en textos como los *Grundrisse* y los *Resultados inmediatos del proceso de producción* (de aquí en adelante *Resultados*). Antes de que esos textos estuvieran disponibles en los años sesenta, la IS y otros críticos del marxismo ortodoxo tendieron a inspirarse en el joven Marx de los *Manuscritos económicos y filosóficos*. Incluso en el caso de la IS y de la Escuela de Frankfurt, que también hicieron uso de una teoría del fetichismo y de la cosificación extraída de *El capital*, este proceso fue mediado a través de Lukács en lugar de ser el fruto de una apropiación minuciosa de los tres volúmenes de *El capital*. Así pues, en conjunto la crítica madura de la economía política tendió a dejarse en manos del marxismo tradicional. Como ya hemos indicado, en el seno de esta interpretación positivista, la relevancia de la descripción que Marx hizo de su obra como una *crítica* de la economía política, así como la importancia de la forma-valor y del fetichismo, se perdieron de forma abrumadora. Los textos recién descubiertos, como los *Grundrisse*, socavaron las lecturas tradicionales y permitieron reconocer la radicalidad de la crítica madura.

A través de su relación marginal con el marxismo ortodoxo, quienes se identificaban con las críticas de la izquierda comunista al bolchevismo y a lo que había sucedido en Rusia estaban bien situados para leer los textos de Marx recién disponibles. En el contexto francés, Jacques Camatte y la revista *Invariance*, que apareció por primera vez en 1968, desempeñaron un papel muy importante. Además de expresar la apertura del legado de la tradición de la Izquierda «bordiguista» italiana tanto a la experiencia de la izquierda germano-holandesa como a las luchas que se estaban desarrollando en aquella época, *Invariance* fue el epicentro de una nueva lectura de Marx. El ex colaborador de Camatte, Roger Dangeville, tradujo los *Grundrisse* y los *Resultados* al francés, metiendo así un palo en la rueda de la interpretación althusseriana y antihegeliana de Marx predominante entonces en Francia. Camatte publicó un importante comentario sobre estos textos en *Invariance*³⁰.

El texto de Camatte desempeñó un papel similar en los debates franceses posteriores al 68 al que desempeñó en la misma época *Génesis y estructura de El capital de Marx*, de Rosdolsky, en los debates subsiguientes en Alemania³¹. Ambos recurren en gran medida a las citas para presentar y analizar el significado de

*Se trata del célebre «Capítulo VI inédito» de *El capital*. (N. del t.)

³⁰ Jacques Camatte, *Capital et Gemeinwesen* (Spartacus, París 1976). Publicado originalmente en *Invariance* serie n° 2 (1968).

³¹ Roman Rosdolsky, *Génesis y estructura de El capital de Marx* (Siglo XXI 1978). El original alemán se publicó en 1968.

textos de Marx en gran parte desconocidos en aquel entonces. Rosdolsky ofrece un estudio exhaustivo de los *Grundrisse*, mientras que la explicación de Camatte, menos sistemática, se basa en otros borradores de Marx, en particular en los *Resultados*. Si bien Camatte reconoce los méritos del libro de Rosdolsky³², una de las diferencias reside en que mientras Rosdolsky reduce en última instancia los *Grundrisse* a una mera preparación para *El capital*, Camatte está más en sintonía con la forma en que ese texto y los restantes borradores de *El capital* apuntan más allá de la comprensión que los marxistas habían derivado de esta última obra. Camatte reconoció que las diferentes formas en que Marx introdujo y desarrolló la categoría del valor en las diferentes versiones de la crítica de la economía política poseen una relevancia que va más allá de una mejora progresiva de la presentación. Algunos de los tratamientos anteriores sacan a la luz aspectos como la autonomización histórica del valor, la definición del capital como valor en proceso y la importancia de la categoría de subsunción de formas que no resultan tan claras en las versiones publicadas. En la lectura que hace Camatte de los textos recién disponibles encontramos un reconocimiento de que las implicaciones de la crítica de la economía política de Marx eran mucho más radicales de lo que había creído la interpretación marxista positivista de *El capital*³³.

En la obra de Camatte se da una ruptura fascinante con los supuestos del marxismo tradicional, que sale a relucir de forma muy pronunciada en el contraste entre su comentario original de mediados de los años sesenta y las notas que agregó a comienzos de la década de 1970. Así, mientras que el comentario anterior lidia con la teoría marxista clásica de la transición, en las notas posteriores vemos derrocados los supuestos de esta teoría³⁴. Así pues, Camatte concluye sus comentarios de 1972 con un llamamiento a la comunización:

La práctica totalidad de los hombres alzándose contra la totalidad de la sociedad capitalista, la lucha simultánea contra el capital y el trabajo, dos aspectos de una misma realidad: es decir, el proletariado debe luchar contra su propia dominación para ser capaz de destruirse a sí mismo como clase y destruir el capital y las clases. Una vez que la victoria esté asegurada a escala mundial, la clase universal, que en realidad se constituye (formación del partido, según Marx) a largo de un proceso inmenso que precede a la revolución en la lucha contra el capital, que ha sido psicológicamente transformada y que ha transformado la sociedad, desaparecerá, ya que se convierte en la humanidad. No hay grupos fuera de ella. El comunismo se desarrolla entonces libremente. La fase inferior del socialismo ya no existe, y la

³¹ Roman Rosdolsky, Génesis y estructura de El capital de Marx (Siglo XXI 1978). El original alemán se publicó en 1968.

³² Camatte critica sin embargo a Rosdolsky por «no llegar a declarar lo que nosotros consideramos fundamental: el capital es valor en proceso que se antropomorfiza.» Jacques Camatte, *Capital et Gemeinwesen* (Spartacus, París 1976).

³³ Esta forma de leer los *Grundrisse* fue identificada más tarde con Negri. Es más, se ha sostenido que la obra temprana de este último está en deuda con Camatte. Resulta asombroso que, en lo fundamental, y sean cuales sean las ambigüedades de la política autonomista, el capítulo «Comunismo y transición» del *Marx más allá de Marx* de Negri (1978) abogue por la comunización.

³⁴ Comentando su idea anterior de una «dominación formal del comunismo», Camatte escribe: «[...] hoy en día la periodización ha dejado de ser válida; además, la rapidez de la realización del comunismo será mayor de lo que se había pensado con anterioridad. Por último, hemos de especificar que el comunismo no es un modo de producción, ni una sociedad...» *ibid.*, p. 148, n. 19.

fase de la dictadura del proletariado se reduce a la lucha por destruir la sociedad capitalista, el poder del capital³⁵.

Para la mayoría de los teóricos posteriores de la comunización, los escritos de Marx que hasta entonces no habían estado disponibles se convirtieron en textos fundamentales. La traducción de los *Grundrisse* y de su ahora célebre «Fragmento sobre las máquinas» inspiró directamente al argumento prototípico de Gilles Dauvé a favor de la comunización³⁶. En este fragmento, Marx describe cómo el capital, en su impulso por aumentar el tiempo de trabajo excedente, reduce el tiempo de trabajo necesario al mínimo mediante la aplicación masiva de la ciencia y el conocimiento a la producción. Esto crea la posibilidad de apropiación por todos de ese sistema alienado de conocimiento, permitiendo así la reapropiación del tiempo de trabajo excedente como tiempo disponible. El comunismo se entiende, por tanto, no en términos de una nueva distribución de la misma clase de riqueza basada en el tiempo de trabajo, sino como basado en una nueva forma de riqueza medida en tiempo disponible³⁷. El comunismo supone nada menos que una nueva relación con el tiempo, o incluso una forma diferente de tiempo. Para Dauvé, por medio de este énfasis en el tiempo, Marx insinúa una ruptura radical entre capitalismo y comunismo, que «excluye la hipótesis de un avance *gradual* hacia el comunismo que pase por la progresiva destrucción de la ley del valor» y por lo tanto demuestra a su vez la inadecuación de la alternativa consejista y democrática al leninismo³⁸.

Las versiones anteriores también apuntaban hacia un concepto más radical de la revolución en un nivel ontológico más fundamental. Los borradores ponen de manifiesto que para Marx la crítica de la economía política pone en entredicho la división entre subjetividad y objetividad, la noción preexistente de lo que significa ser un individuo, y aquello en lo que consiste o no nuestro mismo ser. Para Marx estas preguntas ontológicas son esencialmente *sociales*. Consideró que los economistas habían tenido más o menos éxito en esclarecer las categorías que captaban las formas sociales de vida bajo el capitalismo. Mientras que la burguesía, sin embargo, tendía a presentarlas como necesidades ahistóricas, Marx las reconoció como formas históricamente específicas de la relación entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza. El hecho de que la actividad humana esté mediada por relaciones sociales entre cosas imprime a la subjetividad humana un carácter atomizado y desobjetivado. La experiencia individual bajo el capitalismo es la de una subjetividad pura, y toda objetividad existe frente a ella en forma de capital:

³⁵ *Ibid.*, p. 165.

³⁶ Gilles Dauvé «Sur l'Ultragauche» (1969), publicado por primera vez en castellano como «Leninismo y ultrazquierda» (Zero-zyx 1976), y después en Jean Barrot (Gilles Dauvé) y François Martin, *Declive y resurgimiento del movimiento comunista* (Ediciones Espartaco Internacional 2003), p. 201.

³⁷ «La verdadera riqueza es la potencia productiva desarrollada de todos los individuos. Ya no es entonces, en modo alguno, el tiempo de trabajo, la medida de la riqueza, sino el tiempo disponible.» Marx, *Grundrisse* (MECW 29), p. 94. Resulta interesante comprobar que Moishe Postone, que ha sido muy explícito acerca de las implicaciones políticas radicales de un enfoque basado en la «forma-valor», haga de estos pasajes el fundamento de su reinterpretación de Marx. Véase *Tiempo, trabajo y dominación social* (Marcial Pons 2006).

³⁸ Gilles Dauvé, *Declive y resurgimiento de la perspectiva comunista* (Ediciones Espartaco Internacional 2003), p. 161.

La separación de la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre capital y trabajo. Trabajo puesto como no-capital en cuanto tal es: (1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente [...], trabajo separado de todos los instrumentos de trabajo y objetos de trabajo, separado de su total objetividad. Es el trabajo vivo que existe como *abstracción* de estos momentos de su existencia real (e igualmente como no-valor); esta completa desnudez, vacía de toda objetividad, pura existencia subjetiva del trabajo. El trabajo como la *pobreza absoluta*. La pobreza no como privación, sino como exclusión total de la riqueza objetiva. [...] (2) *Trabajo no-objetivado, no-valor, concebido positivamente*, o negatividad que se refiere a sí misma; [...]. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como valor en sí mismo, sino como la *fuerza viva* del valor. La riqueza general existe en el capital en forma objetiva, como realidad, y el trabajo se manifiesta frente a él como la riqueza en cuanto posibilidad general, que se acredita como tal en la acción. No es, por lo tanto, contradictorio en modo alguno afirmar que el trabajo es, por una parte, la *pobreza absoluta en cuanto objeto*, y por otra, la *posibilidad general* de la riqueza en cuanto sujeto y en cuanto actividad; más bien, las dos partes de esta frase que se contradicen por todos lados, se condicionan recíprocamente, y proceden de la esencia del trabajo tal como es presupuesto en cuanto antítesis, en cuanto existencia antitética del capital, y a su vez presupone por su parte al capital³⁹.

Este tipo de consideraciones ontológicas desempeña un papel importante en la obra de *Théorie Communiste* (TC), grupo que surgió a mediados de la década de 1970 a partir de los debates del medio comunizador post-68. Para TC la revolución comunista entendida como comunización no establece una «república del trabajo» ni ninguna forma nueva de gestión de los medios de producción. Más bien supone la superación de la relación social de producción alienada que constituye la separación de la subjetividad y la objetividad experimentada bajo el capitalismo. Mediante la superación de la separación de los individuos entre sí y de los medios de producción, la comunización supera la separación de la subjetividad humana del «trabajo objetivado⁴⁰», es decir, la división sujeto/objeto que constituye el fundamento de la realidad social en el capitalismo. TC concibe esto como una superación de cada una de esas dimensiones descritas por Marx en los *Grundrisse*: el trabajo deja de existir como actividad separada, la producción ya no se distingue de la reproducción ni la domina; las necesidades dejan de estar separadas de las capacidades y los individuos ya no afrontan su condición social vía la mediación del intercambio de sus productos o en la forma del Estado, sino que se vuelven *directamente* sociales. La revolución como comunización disuelve tanto la forma social de las cosas, es decir, su existencia como portadoras de «trabajo objetivado», de valor (vuelven a convertirse en cosas), y la forma-sujeto atomizada, vacía y separada, del individuo. Por lo tanto para TC, como para el Marx de los *Grundrisse*⁴¹, el momento anteriormente «objetivo» de la producción ya no domina lo subjetivo, sino que más bien se convierte en «el cuerpo social orgánico dentro del cual los individuos se reproducen como individuos, pero como individuos sociales⁴²».

³⁹ Marx, *Grundrisse* (MECW 28), pp. 221-222.

⁴⁰ Y de la naturaleza, que para el capital es (como los seres humanos) un mero recurso para la expansión de la riqueza abstracta.

⁴¹ Ahora bien, TC no dice que el concepto de la revolución que tenía Marx fuera la comunización. Véase el debate sobre el «programatismo» infra.

⁴² Marx, *Grundrisse* (MECW 29), p. 210.

Los debates alemanes

La nueva apropiación de Marx a partir de la que surgió la perspectiva de la comunización formó parte de un proceso mucho más amplio de reapropiación y desarrollo de lecturas radicales de Marx. Tras la revolución húngara de 1956, el comunismo oficial perdió la hegemonía sobre la disidencia y la interpretación de Marx en los países occidentales. Mientras que Marx había dicho «duda de todo», el marxismo tradicional u ortodoxo tendía a presentarse como una cosmovisión unitaria que tenía respuestas a todas las preguntas. Poseía una filosofía omnimoda («materialismo dialéctico»), una visión mecanicista de la historia («materialismo histórico»), y su propia economía («economía política marxista⁴³»). Estos pilares de la versión oficial del marxismo se vieron impugnados por un retorno al espíritu crítico de Marx que recordaba muy de cerca al modo en que una generación anterior de marxistas críticos había florecido durante el período inmediatamente posterior a la Revolución rusa⁴⁴.

La resurrección de la teoría marxista en este período —como en la década de 1920— entrañó una ruptura con la visión del marxismo como un sistema positivo de conocimiento, y una renovación del reconocimiento de su dimensión crítica, paso en el que la relación de Marx con Hegel volvió a encontrarse de nuevo sobre el tapete. Hacia mediados de la década de 1960, el rechazo a las interpretaciones heredadas de Marx comenzó a extenderse a su obra fundamental, *El capital*. Se hicieron nuevas lecturas inspiradas en borradores anteriores de la crítica de la economía política, y esas lecturas no sólo se interesaron por los resultados a los que había llegado Marx, sino también por el método que empleó para llegar a ellos. En Francia *El capital* se releyó de manera estructuralista, en Italia Tronti y el obrerismo lo hicieron «desde el punto de vista de la clase obrera», y en Alemania surgió una *Neue Marx-Lektüre* («nueva lectura de Marx»).

El idioma alemán dio a la *Neue Marx-Lektüre* una clara ventaja sobre las investigaciones en torno a Marx en otros países. Los nuevos textos del «Marx desconocido» estuvieron generalmente disponibles y fueron conocidos en alemán antes que en cualquier otro idioma, y por supuesto, no había problemas de traducción⁴⁵. Además, el gran recurso cultural al que Marx había recurrido en la crítica de la economía política —el idealismo clásico alemán— no estaba sujeto a los mismos problemas de recepción del pensamiento hegeliano que en otros países. Así, mientras en Italia y Francia las nuevas lecturas de Marx tendían a tener un fuerte sesgo antihegeliano como reacción frente a modas hegelianas anteriores y

⁴³ Para una interpretación del «marxismotradicional» como «marxismo de cosmovisión» véase Michael Heinrich, «Invaders from Marx: On the Uses of Marxian Theory, and the Difficulties of a Contemporary Reading», *Left Curve* 31 (2007) pp. 83-88. Esta forma de caracterizar el «marxismo tradicional» parece haber tenido su origen en el humanista marxista Iring Fetscher, del que fueron alumnos tanto Reichelt como Postone. Véase su *Marx and Marxism* (Herder and Herder 1971).

⁴⁴ Las obras destacadas de este período son *Historia y conciencia de clase*, *Marxismo y filosofía de Korsch*, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* de Rubin y *La teoría general del derecho y el marxismo* de Pashukanis. Una de las características de la nueva etapa fue que se redescubrieron muchos textos de esa época previa y se ahondó en sus problemáticas.

⁴⁵ Un ejemplo significativo de esto es que, como señala Chris Arthur, casi todas las referencias a al trabajo «incorporado» en *El capital* son traducciones del término alemán *Darstellung*, que podría ser traducido más correctamente como «representación». Véase su «Reply to Critics» en *Historical Materialism* 13.2 (2005) p. 217.

contra el «marxismo hegeliano», los debates alemanes lograron esbozar un cuadro más matizado e informado del vínculo Hegel-Marx. Un hecho fundamental fue que vieran que, al describir la estructura lógica de la totalidad real de las relaciones sociales capitalistas en *El capital*, Marx no estaba en deuda tanto con la concepción hegeliana de una dialéctica histórica como con la dialéctica sistemática de la *Lógica*. Por tanto, el nuevo marxismo crítico (a veces despectivamente denominado *Kapitallogik*) tenía menos en común con el marxismo crítico anterior de Lukács y Korsch que con el de Rubin y Pashukanis. La *Neue Marx-Lektüre* era una escuela homogénea, sino un enfoque crítico que supuso discusiones y desacuerdos serios entre interlocutores que sin embargo compartían cierta dirección común.

El contexto político en el que surgieron los debates alemanes fue el auge de un movimiento estudiantil radical. El movimiento tenía dos polos: uno tradicionalista, a veces ligado al Estado germano oriental y con una orientación «marxista ortodoxa» hacia el movimiento obrero, y otro «antiautoritario», más fuerte, influido por la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, en particular por su dimensión psicoanalítica, que ofrecía una explicación de por qué los trabajadores no parecían interesados en la revolución. Debido en gran parte a la influencia de la Escuela de Frankfurt⁴⁶, el movimiento estudiantil alemán estableció rápidamente una reputación de sofisticación teórica por sus debates. Esta perspicacia —pero también la inestabilidad y la ambivalencia del polo «antiautoritario»— quedó de manifiesto en la trayectoria de su líder carismático, Rudi Dutschke. En 1966, muy influenciado por Korsch, historizó la «teoría de las dos etapas» de la revolución comunista de Marx como anacrónica y «harto dudosa para nosotros» dado que «pospone la emancipación real de la clase obrera para el futuro y considera la conquista del Estado burgués por el proletariado de primordial importancia para la revolución social⁴⁷». Ahora bien, también acuñó el eslogan de la «larga marcha a través de las instituciones», que se convirtió en la razón de ser del Partido Verde alemán (al que, como ese otro antiautoritario carismático, Daniel Cohn-Bendit, acabó uniéndose). Hoy quien más se identifica con su legado es la muy estatista y reformista *Die Linke* (el partido izquierdista en Alemania). Hans Jürgen Krahl, que también desempeñó un papel destacado en la SDS —sobre todo después del atentado sufrido por Dutschke— fue una figura más importante desde el punto de vista teórico. Krahl era alumno de Adorno e introdujo en el movimiento muchos de los conceptos clave de la Teoría Crítica, pero también era un activista (en un episodio tristemente célebre, Adorno denunció a la policía a Krahl y a sus compañeros cuando ocuparon uno de los edificios del Instituto) y mantuvo una orientación hacia el proletariado y la lucha de clases⁴⁸. Pese a que la Escuela de Frankfurt, en su giro hacia las cuestiones del psicoanálisis, la cultura y la filosofía, había abandonado en gran medida el estudio de la crítica de la economía política de Marx y la había dejado en manos de los marxistas ortodoxos, fueron Krahl y otros alumnos de Adorno —Hans-George Backhaus, Helmut Reichelt— quienes iniciaron la *Neue Marx-Lektüre*.

⁴⁶ Lo que abarcó el interés por Freud y Reich aunado con los feroces ataques de Adorno al revisionismo del psicoanálisis contemporáneo, así como a *Eros y civilización* y *El hombre unidimensional* de Marcuse, y el análisis de la «personalidad autoritaria» que hizo la Escuela.

⁴⁷ Rudi Dutschke, «Zur Literatur des revolutionären Sozialismus von K. Marx bis in die Gegenwart» *SDS-Korrespondenz* on der nummer 1966.

⁴⁸ Krahl murió en un accidente automovilístico en 1970. La colección póstuma de sus escritos y conferencias —*Konstitution und Klassenkampf*— no ha sido traducida al inglés.

Así pues, mientras que en el caso del medio comunizador fueron sus antecedentes en el comunismo de los consejos y otras críticas de izquierda comunista del bolchevismo las que lo condujeron a mostrarse abierto a la radicalidad de los nuevos textos de Marx, en Alemania (donde esas tendencias habían sido aniquiladas durante el periodo nazi⁴⁹) Adorno y la Escuela de Frankfurt desempeñaron un papel más o menos análogo. Tanto el comunismo de consejos como la Escuela de Frankfurt se habían desarrollado como una reflexión en torno al fracaso de la revolución alemana de 1918-1919. Si bien la relación del comunismo de consejos con la revolución alemana es más directa, Sohn-Rethel, hablando de la Escuela de Frankfurt y de pensadores emparentados con ella, como Lukács y Bloch, capta su relación más complejamente mediada con ese período por medio de una formulación paradójica:

La nueva etapa del pensamiento representada por estas personas se desarrolló en calidad de superestructura teórica e ideológica de una revolución que nunca tuvo lugar⁵⁰.

Pese a estar separada de cualquier entorno de clase trabajadora, la Escuela de Frankfurt había intentado mantener vivo un marxismo crítico y emancipatorio frente a su desarrollo como ideología apologética de la acumulación dirigida por el Estado en Rusia. La afinidad con el comunismo de consejos queda más claramente de manifiesto en textos anteriores, como *Estado autoritario* de Horkheimer, que los estudiantes antiautoritarios publicaron provocando así la desaprobación de un Horkheimer tardío más bien conservador. No obstante, en el corazón de los textos menos evidentemente políticos de Adorno de las décadas de 1950 y 1960 sigue latiendo una crítica radical de la sociedad capitalista, quizá tal vez precisamente por el hecho de que rehuyan la lógica de la eficacia política inmediata. Mientras que la «ultraizquierda» trató de mantener viva la promesa emancipatoria de la teoría marxista frente a la evolución contemporánea del movimiento obrero haciendo hincapié en la autonomía de la clase obrera frente a las instituciones de este y toda forma de representación de la clase obrera, la Escuela de Frankfurt había tratado paradójicamente de cumplir la misma tarea dando la espalda a la lucha de clases inmediata y a las «cuestiones económicas».

Eso supuso que en la Alemania de la década de 1960 la reapropiación radical de Marx adoptara necesariamente la forma tanto de la continuación como de la ruptura con el legado de la Escuela de Frankfurt. La intersección entre una sensibilidad formada por la Escuela de Frankfurt, y el giro hacia el estudio detallado de la crítica de la economía política que esta rehuía queda de manifiesto

⁴⁹ Willy Huhn, que influyó sobre algunos miembros de la SDS de Berlín, fue una notable excepción. Miembro de la «Rote Kämpfer», un reagrupamiento de finales de 1920 de miembros del KAPD, Huhn fue brevemente encarcelado por los nazis en 1933-1934, tras lo cual se volvió hacia una labor teórica que incluyó una importante crítica de la socialdemocracia: *Der Etatismus der Sozialdemokratie: Zur Vorgeschichte des Nazifaschismus*. No obstante, los comunistas consejistas solo fueron redescubiertos y publicados adecuadamente con posterioridad al punto culminante del movimiento.

⁵⁰ Y agrega: «La paradójica condición de este movimiento ideológico tal vez pueda ayudarnos a comprender su preocupación casi exclusiva por cuestiones superestructurales, y su marcada falta de atención a la base material y económica presuntamente subyacente a ellas». Alfred Sohn-Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual* (El viejo topo 1979), p. 8. Cf. la primera línea de la *Dialéctica negativa* de Adorno: «La filosofía, que antaño pareció superada, sigue viva porque se dejó el momento de su realización.» Theodor Adorno, *Dialéctica negativa* (Taurus 1984), p. 11.

en esta anécdota sobre Backhaus. Según Reichelt, los orígenes del programa de la *Neue Marx-Lektüre* remontan al momento de 1963 en que Backhaus, que estaba hospedado en un colegio mayor de Frankfurt, se topó accidentalmente con lo que en aquel entonces era una primera edición muy rara de *El capital*⁵¹. Se fijó en que las diferencias con respecto a la segunda edición saltaban a la vista de la página de inmediato, pero también en que eso sólo había sido posible porque había escuchado las conferencias de Adorno sobre la teoría dialéctica de la sociedad, pues:

De no haber planteado Adorno en repetidas ocasiones la idea de un «conceptual en la realidad misma», de un verdadero universal que se remonta a la abstracción del intercambio, sin sus preguntas sobre la constitución de las categorías y su relación interna en la economía política, y sin su concepción de una estructura objetiva que se ha vuelto autónoma, este texto habría permanecido en silencio, tal como había sucedido a lo largo de los (¡ya entonces!) cien años de debates sobre la teoría del valor de Marx⁵².

Los debates en torno a la nueva lectura de *El capital* empezaron a animarse de verdad a partir de 1968. Entre las cuestiones que pasaron a primer plano, y que generalmente sólo fueron adoptadas más tarde y a menudo con menos profundidad en los debates en otros idiomas, figuraban: el carácter del método de Marx y la validez de la comprensión que Engels tenía del mismo, la relación entre el desarrollo dialéctico de las categorías en *El capital* y la dialéctica hegeliana, la importancia de los aspectos inconclusos de los planes de Marx para su crítica, la importancia del término «crítica» y la diferencia entre la teoría marxista del valor y la de la economía política clásica, y la naturaleza de la abstracción en el concepto de trabajo abstracto de Marx y la crítica de la economía política en general.

Pese a su frecuente carácter filológico y abstracto, los debates en torno a la nueva lectura de *El capital* tuvieron trascendencia política en la tensión creada entre el polo antiautoritario y el tradicionalista del movimiento estudiantil, dado que este último sostenía que el marco del marxismo ortodoxo solo necesitaba ser modernizado y actualizado⁵³. La *Neue Marx-Lektüre* impugnó este proyecto de renovación de la ortodoxia defendiendo nada menos que una reconstrucción fundamental de la crítica de la economía política⁵⁴.

En aquella época el punto de vista dominante acerca del método empleado en *El capital* era alguna variante del punto de vista lógico-histórico propuesto por Engels en textos como su reseña de 1859 de la *Contribución a la crítica de la economía*

política de Marx, y su Prólogo y su Suplemento al volumen III de *El capital*. Desde ese punto de vista, la progresión de las categorías de *El capital* sigue de cerca su desarrollo histórico real, de modo que se considera que los primeros capítulos de *El capital* describen un período precapitalista de «producción mercantil simple» en el que se decía que la «ley del valor» obraba de forma pura. En los debates alemanes y posteriormente a nivel internacional, la autoridad de Engels (así como la del marxismo tradicional, que dependía de ella) fue puesta ampliamente en entredicho⁵⁵. La *Neue Marx-Lektüre* argumentó que ni la interpretación de Engels, ni la de ninguna de las propuestas de modificación de la misma⁵⁶ hacían justicia al movimiento subyacente al orden y el desarrollo de las categorías en *El capital*. En lugar de un avance desde una etapa anterior no capitalista, o un modelo hipotético simplificado de la producción mercantil simple hasta llegar a una etapa posterior, o un modelo más complejo de producción capitalista de mercancías, había que captar el movimiento de *El capital* como una presentación de la totalidad capitalista desde el principio, moviéndose de lo abstracto a lo concreto. En *The Logical Structure of Marx's Concept of Capital*, Helmut Reichelt desarrolló una concepción que, de un modo u otro, ahora es fundamental para los teóricos de la dialéctica sistemática: que la «lógica del concepto de capital» como proceso autodeterminado corresponde al ir más allá de sí del concepto de la *Lógica* de Hegel⁵⁷. De acuerdo con este punto de vista el mundo del capital puede considerarse como objetivamente idealista: por ejemplo, la mercancía como una «cosa suprasensible aunque sensible⁵⁸». La dialéctica de la forma-valor muestra cómo partiendo de la forma mercancía más simple, los aspectos materiales y concretos del proceso de la vida social están dominados por las formas sociales abstractas e ideales del valor. Para Marx, como dice Reichelt:

El capital se concibe, así, como un cambio de formas constante, en el que el valor de uso es a la vez integrado y expulsado constantemente. En este proceso, también el valor de uso asume la forma de un objeto que se desvanece eternamente. Pero esta desaparición constantemente renovada del objeto es la condición para la perpetuación del valor mismo, pues es a través del cambio siempre reproducido de formas como se conserva la unidad inmediata entre valor y el valor de uso. Lo que así se constituye es un mundo invertido en el que la sensualidad en el sentido más amplio —como valor de uso, trabajo, intercambio con la naturaleza— se degrada a un medio para la autoperpetuación de un proceso abstracto que subyace al mundo objetivo general del cambio constante. [...] Todo el universo sensible de seres humanos que se reproducen mediante la satisfacción de las necesidades y el trabajo, es absorbido paso a paso en este proceso, en el que todas las actividades

⁵¹ La primera edición alemana de *El capital* contenía importantes diferencias (sobre todo en la estructura y el desarrollo del primer capítulo sobre la mercancía y el valor) con respecto a la segunda edición, que fue la base de las ediciones y traducciones posteriores (escasamente alteradas) a otros idiomas.

⁵² Helmut Reichelt, *Neue Marx-Lektüre: Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik* (VSA-Verlag, 2008) p.11.

⁵³ Si bien hasta 1968 el polo marxista tradicional de la SDS había sido esencialmente reformista y partidario de una transición legal hacia el socialismo, el polo que figuró en primer plano a partir de 1968 fue el estalinista-maoísta antirrevisionista. Esta fue la época en la que muchos de los «antiautoritarios» anteriores abandonaron su crítica del marxismo de partido y se dedicaron a la formación de «Grupos-K» (Donde «K» significa Kommunist).

⁵⁴ Véase Michael Heinrich, «Reconstruction or Deconstruction? Methodological Controversies about Value and Capital, and New Insights from the Critical Edition», en Riccardo Bellofiore and Roberto Fineschi, eds., *Re-Reading Marx: New Perspectives after the Critical Edition* (Palgrave Macmillan 2009).

⁵⁵ Véase «La contradicción en movimiento» en este mismo número de Endnotes.

⁵⁶ Grossman, por ejemplo, propuso la idea de una aproximación sucesiva, que consideraba que *El capital* presentaba una serie de modelos analíticos que se volvían cada vez más complejos a medida que se iban añadiendo aspectos ulteriores de la realidad.

⁵⁷ Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* (Suhrkamp Verlag 1970). Hasta dónde se puede establecer esa correspondencia es un tema arduamente debatido. Véanse los debates entre Chris Arthur, Tony Smith y Robert Finelli en *Historical Materialism* (números 11.1, 15.2 y 17.1). En Alemania, Michael Heinrich y Dieter Wolff criticarían de formas muy diferentes la idea de una «homología» entre el capital y el espíritu.

⁵⁸ Esta es la traducción de Bonefeld, más precisa, de «sinnlichübersinnlich», expresión mal traducida en las ediciones en lengua inglesa de *El capital*. Véase nota del traductor a Helmut Reichelt, «Social Reality as Appearance: Some Notes on Marx's Conception of Reality», en Werner Bonefeld y Kosmas Psychopedis, eds., *Human Dignity, Social Autonomy And The Critique Of Capitalism* (Hart Publishing 2005), p. 31.

son «invertidas en sí mismas». Todas ellas son, en su apariencia evanescente, inmediatamente su propio opuesto, la persistencia de lo general⁵⁹».

Esta es la inversión ontológica, la posesión de la vida material por el espíritu del capital. Es lo que Camatte captó al reconocer la importancia de comprender el capital como valor en proceso y como subsunción. Si en la sociedad capitalista no existe ningún valor de uso si no es en forma de valor, si el valor y el capital constituyen una forma energética y totalizadora de socialización que conforma todos los aspectos de la vida, superarlos no es una mera cuestión de reemplazar los mecanismos de mercado por la manipulación estatal o la autogestión obrera de esas formas, sino que exige una transformación radical de todas las esferas de la vida. Por el contrario, la concepción marxista tradicional derivada de Engels (según la cual la ley del valor preexistía al capitalismo) separaba las teorías del mercado y del valor de las del plusvalor y de la explotación, y así dio pie a ideas acerca de una ley socialista del valor, una forma de dinero socialista, un «socialismo de mercado» y así sucesivamente.

¿El Marx incompleto?

Parte de la naturaleza dogmática del marxismo ortodoxo consistió en considerar las obras de Marx como un sistema completo al que sólo había que agregar análisis históricos de etapas posteriores del capitalismo, como el imperialismo. El descubrimiento de los borradores y planes para la crítica de la economía política demostró que *El capital* era una obra incompleta, y no sólo en el sentido de que Marx no llegó a terminar los volúmenes II y III ni las *Teorías sobre la plusvalía* y de que estos fueron compilados por Engels y Kautsky respectivamente⁶⁰, sino en el sentido de que estos sólo constituían el primer volumen de un plan que abarcaba seis libros, junto a otros volúmenes sobre la propiedad de la tierra, el trabajo asalariado, el Estado, el comercio exterior, y «El mercado mundial y las crisis⁶¹». El reconocimiento de que lo que queda del proyecto de Marx no es más que un fragmento tuvo una importancia tremenda, pues implicaba considerar la teoría marxista como un proyecto radicalmente abierto y desarrollar ámbitos de investigación que el propio Marx apenas había mencionado de pasada. El llamado debate de derivación del Estado, y el debate sobre el mercado mundial fueron intentos de desarrollar algunas de esas áreas que el propio Marx no había

abordado de forma sistemática en *El capital*⁶².

Basándose en la obra pionera de Pashukanis, los participantes en el debate de derivación del Estado captaron la separación entre «lo económico» y «lo político» como elemento propio de la dominación capitalista. Eso implicaba que, lejos de considerarse como el establecimiento de una economía socialista y de un Estado obrero, como preconizaba el marxismo tradicional, la revolución debía entenderse como destrucción tanto de la «economía» como del «Estado». A pesar del carácter abstracto (y a veces académico) de estos debates, ahora comenzamos a ver cómo en Alemania el retorno crítico a Marx sobre la base de las luchas de finales de los años sesenta tuvo consecuencias concretas (y muy radicales) para la forma en que concebimos la superación del modo de producción capitalista.

Esto es igualmente cierto en lo que se refiere a la categoría marxista central del trabajo abstracto, tal y como queda conceptualizada en los debates alemanes en torno al valor. Mientras que en la ciencia social burguesa y en las formas dominantes del marxismo la abstracción es un acto mental, Marx argumentó que en el capitalismo estaba presente otra clase de abstracción: la «abstracción real» o «abstracción práctica» que las personas llevan a cabo en el intercambio sin saberlo siquiera. Como indica la anécdota de Reichelt sobre Backhaus, fue la idea de Adorno de un carácter objetivamente conceptual de la vida social capitalista la que inspiró el enfoque de la *Neue Marx-Lektüre* acerca de la crítica de la economía política de Marx. Esta idea de Adorno y su noción de «pensamiento identitario» fueron inspirados a su vez por las ideas que Sohn-Rethel le había comunicado en los años treinta. El debate alemán avanzó gracias a la publicación en 1970 de estas ideas en el libro de Sohn-Rethel *Trabajo manual y trabajo intelectual*⁶³. En esta obra Sohn-Rethel identifica la abstracción del uso que se produce en el proceso de intercambio como la raíz no solo de la extraña síntesis social propia de las sociedades productoras de mercancías, sino de la existencia misma del razonamiento abstracto conceptual y la experiencia del intelecto independiente. La tesis de Sohn-Rethel es que el «sujeto trascendental» teorizado explícitamente por Kant no es más que la expresión teórica y a la vez ciega de la unidad u homogeneidad de las cosas constituidas a través del intercambio. Tales ideas, junto con las de Pashukanis sobre cómo el «sujeto de derecho» y la mercancía son coproducidos históricamente, entroncaron con un período de examen crítico en el que todos los aspectos de la vida, incluyendo nuestra propia noción de subjetividad y de conciencia interior, se entendieron como formalmente determinados por el capital y el valor.

Para Marx, el ejemplo más asombroso de «abstracción real» es la forma monetaria del valor, y tal vez la contribución más profunda de los debates alemanes resida en su desarrollo de una «teoría monetaria del valor» siguiendo el rumbo ya trazado por Rubin. En un pasaje importante de la primera edición de *El capital*, Marx describe el dinero como una abstracción que adquiere perversamente una

⁵⁹Ibid., p. 46-47.

⁶⁰Cuando Moscú reeditó las Teorías sobre la plusvalía se pudieron cuestionar las decisiones editoriales de Kautsky, algo que jamás se contempló en lo tocante a los considerables cambios que Engels introdujo en el volumen III. La publicación de los Manuscritos originales (en alemán) puso de manifiesto que el trabajo de Engels supuso una importante labor de reescritura y decisiones editoriales discutibles, pero para el marxismo tradicional un cuestionamiento semejante del corpus central del marxismo era anatema. Véase Michael Heinrich: "Engels' Edition of the Third Volume of Capital and Marx's Original Manuscript", en *Science & Society*, vol. 60, n° 4, 1996, pp. 452-466.

⁶¹Rosdolsky sostiene el polémico punto de vista de que los libros II y III se incorporan a un plan cambiado para *El capital*, pero incluso si uno estuviera de acuerdo con él en lugar de con los argumentos en sentido contrario de Lebowitz y Shortall, los tres libros restantes legando siendo claramente una obra inacabada.

⁶² Acerca del debate sobre la derivación del Estado, véase John Holloway y Sol Picciotto, eds., *State and Capital: A Marxist Debate* (University of Texas Press 1978) y Karl Held y Audrey Hill, *The Democratic State: Critique of Bourgeois Sovereignty* (Gegen stand punkt 1993). Sobre el debate acerca del mercado mundial es muy poco lo que se ha traducido, pero véase Oliver Nachtwey y Tobias ten Brink, "Lost in Transition: the German World-Market Debate in the 1970s", *Historical Materialism* 16.1 (2008), pp. 37-70.

⁶³ Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie gesellschaftlicher Synthesis* (Suhkamp 1970). [ed. cast.: Trabajo manual y trabajo intelectual, El viejo topo, Barcelona 1979].

existencia real independiente de lo particular: «Es como si junto a y fuera de los leones, tigres, conejos, y todos los demás animales reales... existiera también *el animal*, la encarnación independiente de todo el reino animal⁶⁴». Los productos del trabajo privado han de intercambiarse por esta representación concreta del trabajo abstracto para que su validez social sea realizada en la práctica. Así, una abstracción —en lugar de un producto del pensamiento— existe en el mundo como un objeto dotado de objetividad social ante el que todos deben inclinarse.

El marxismo tradicional pasó por alto este debate y por lo general siguió a Ricardo y a la economía burguesa a la hora de considerar el dinero simplemente como una herramienta técnica útil para facilitar el intercambio de los valores preexistentes de las mercancías. Los debates alemanes, por el contrario, percibieron la extraña clase de objetividad que posee el valor —el hecho de que no sea inherente a ninguna mercancía en particular y de que exista únicamente en la relación de equivalencia entre una mercancía y la totalidad de las demás mercancías— y que sólo pueda ser suscitada mediante el dinero. Este papel del dinero en una sociedad mercantil generalizada entronca de nuevo con la experiencia del propio trabajo vivo. En la medida en que el trabajo es simplemente una actividad que se efectúa por dinero, el tipo de trabajo realizado es una cuestión de indiferencia y de azar. El vínculo orgánico que existía en sociedades anteriores entre individuos particulares y formas de trabajo específicas se ha quebrado. Se desarrolla así un sujeto capaz de moverse indistintamente entre distintas formas de trabajo:

Sólo aquí, por lo tanto, la abstracción de la categoría «trabajo», «trabajo en general», «trabajo *sans phrases*», que es el punto de partida de la economía moderna, deviene verdadera en la práctica. Por lo tanto, la abstracción más simple que la economía moderna coloca en la cúspide, y que expresa una relación antiquísima y válida para todas las formas de sociedad, se presenta, sin embargo, en esta abstracción, como verdadera en la práctica sólo en cuanto categoría de la sociedad más moderna⁶⁵.

El trabajo abstracto, pues, como abstracción *práctica*, es una forma de trabajo fundamentalmente capitalista, un producto de la reducción de todas las actividades a actividad abstracta generadora de dinero. En la perspectiva tradicional, la superación del modo de producción capitalista no tiene por qué suponer la abolición del trabajo abstracto: el trabajo abstracto, según esa perspectiva, es una abstracción *genérica*, una verdad general transhistórica que subyace a la aparición de las formas de mercado en el seno del modo capitalista de producción. Bajo el socialismo, una vez eliminado el papel parasitario del capitalista, y la organización anárquica y mercantil del trabajo social fuese reemplazada por la planificación (estatal), esa verdad brillaría en todo su esplendor. Desde una perspectiva crítica, el marxismo tradicional había transformado las formas y leyes del capitalismo en leyes generales de la historia: en áreas relativamente atrasadas, como Rusia, donde el marxismo se convirtió en la ideología del desarrollo industrial dirigido por el Estado, *El capital* se convirtió en un «manual de hágalo usted mismo». Por el contrario, para los teóricos de la forma-valor, en tanto teoría monetaria del valor, la teoría del valor de Marx «no es una teoría sobre la distribución de la riqueza social, sino más bien una teoría de la constitución de la totalidad social bajo las

condiciones de la producción capitalista de mercancías⁶⁶». La cuestión pasó por tanto de girar en torno a la distribución a hacerlo en torno a la superación de la forma del trabajo, de la riqueza y del propio modo de producción.

En los debates de distintos países, a veces al tanto de los debates alemanes, pero también de forma independiente, y estimulados por textos como los *Grundrisse* y los *Ensayos* de Rubin, se plantearon preguntas similares y se dieron respuestas parecidas. Por ejemplo, la importancia de la forma-valor fue captada por el entonces seguidor de Althusser, Jacques Rancière. Althusser había captado correctamente el hecho de que Marx había roto completamente con el campo teórico de Ricardo y de la economía política clásica, pero no fue capaz de captar el análisis de la forma-valor como el aspecto clave de dicha ruptura debido a que lo rechazaba en función de su «hegelianismo». Rancière, sin embargo, señaló que «lo que distingue radicalmente a Marx de la teoría económica clásica es el análisis de la forma-valor de la mercancía (o de la forma mercantil del producto del trabajo⁶⁷)». Esto también lo reconoció otro antihegeliano —Colletti⁶⁸— y lo introdujo en un debate italiano sobre el valor que iniciaron él y Napoleoni⁶⁹ que llegó a conclusiones semejantes a las de los teóricos de la forma-valor. En los debates anglófonos, en los que apenas se tradujo casi nada de los debates alemanes hasta finales de la década de 1970, Rubin adquirió una importancia primordial⁷⁰. En la *Conference of Socialist Economists*, un foro central para estos debates, una de las principales discusiones fue la que se suscitó entre una teoría del valor basada en el trabajo social abstracto (inspirada en Rubin) y una teoría tradicionalista del valor-trabajo encarnado. Quienes se encontraban en el primer bando evolucionaron hacia una teoría monetaria del valor, como había sucedido en los debates alemanes, pero la importancia de la *Lógica* de Hegel para la comprensión de la relación sistemática de las categorías de *El capital*⁷¹ fue mucho menos debatida y apreciada. A falta de una traducción de Reichelt y Backhaus, los pocos anglófonos que siguieron a los alemanes en su deseo de reconstruir *El capital*⁷² —la escuela Konstanz-Sydney, identificada como una «escuela de la forma-valor»— fueron considerados demasiado extremos por la mayoría de los otros participantes. Una de las características de la dialéctica sistemática, tal y como ha aparecido recientemente, es que tales sugerencias acerca de la necesidad de una reconstrucción más radical constituyen ahora el núcleo de la discusión.

⁶⁶ «Invaders from Marx: On the Uses of Marxian Theory, and the Difficulties of a Contemporary Reading», *Left Curve* 31 (2007).

⁶⁷ Jacques Rancière, «Le Concept de Critique et la Critique de l'Économie Politique des Manuscrits de 1844 au Capital», en Althusser et al., *Lire le Capital* (RUF 1996) [ed. cast.: Para leer El capital, Planeta, Barcelona 1985], p. 128. Traducción inglesa: «The concept of 'critique' and the 'critique of political economy'» en *Ideology, Method and Marx*, editado por Ali Rattansi, p. 114.

⁶⁸ Lucio Colletti, *El marxismo y Hegel* (México, Grijalbo 1985), p. 281.

⁶⁹ Véase Riccardo Bellofiore, «The Value of Labour Value: the Italian Debate on Marx, 1968-1976» en la edición especial en inglés de la *Rivista di Politica Economica* IV-4-5V (abril-mayo de 1999).

⁷⁰ Sin embargo y sorprendentemente, en los debates alemanes se subestimó la importancia de Rubin. Los *Ensayos* solo fueron traducidos al alemán (a partir de la versión inglesa) en 1973, y dejando fuera el primer capítulo sobre el fetichismo. Véase DD, «Sachliche Vermittlung und Formsoziale. I. I. Rubins Rekonstruktion marxischer Theorie des Warenfetichismus» en *Kritik der Philosophie politischen Eigentums, Gesellschafts vertrag, Staat II*, de próxima aparición.

⁷¹ Una notable excepción fue el ensayo pionero de Jairo Banaji: «From the Commodity to Capital: Hegel's Dialectic in Marx's Capital», en Diane Elson, ed., *Value: The Representation of Labour in Capitalism* (CSE Books 1979).

⁷² Por ejemplo, Michael Eldred, *Critique of Competitive Freedom and the Bourgeois-Democratic State: Outline of a Form-Analytic Extension of Marx's Uncompleted System* (Kurasje 1984).

⁶⁴ Marx, «The Commodity, Chapter One, Volume one of the first edition of Capital», en *Value: Studies by Karl Marx*, trad. inglesa A. Dragstedt (New Park 1976), p. 27.

⁶⁵ Marx, *Grundrisse* (MECW 28), p. 41 (trad. Nicolaus).

La (anti)política de la teoría del valor

La relevancia crítica de la teoría de la forma-valor reside en que pone en entredicho una concepción política basada en la afirmación del proletariado como productor de valor. Reconoce en la obra de Marx una *crítica* esencialmente negativa de la sociedad capitalista. En la reconstrucción de la dialéctica marxista de la forma-valor, demuestra cómo el proceso de la vida social queda subsumido bajo —o «determinado formalmente»— por la forma-valor. Lo que caracteriza a esa «determinación formal» es la prioridad perversa de la forma sobre el contenido. El trabajo no se limita a preexistir a su objetivación en la mercancía capitalista como un territorio positivo a ser liberado por el socialismo o el comunismo mediante la alteración de su expresión formal. Por el contrario, en un sentido fundamental, el valor —como mediación social fundamental— preexiste y por tanto tiene prioridad sobre el trabajo. Como argumenta Chris Arthur:

Al nivel más profundo, el fracaso de la tradición que utiliza el modelo de la «producción mercantil simple», reside en que se centra en el individuo humano como origen de las relaciones de valor en lugar de considerar las actividades humanas como objetivamente inscritas en el marco de la forma-valor... Lo cierto, sin embargo, es que la ley del valor se impone a la gente a través de la efectividad de un sistema que tiene como núcleo al capital; la finalidad de la valorización es un capital que subordina a la producción de mercancías y que es el sujeto real (identificado como tal por Marx) al que nos enfrentamos⁷³.

Si bien parece cierto y políticamente eficaz⁷⁴ decir que producimos capital mediante nuestro trabajo, en realidad sería más exacto decir (en un mundo que está realmente del revés) que en tanto sujetos de trabajo, somos producidos por el capital. El tiempo de trabajo socialmente necesario es la medida del valor *solo porque la forma-valor postula el trabajo como su contenido*. En una sociedad que ya no estuviera dominada por formas sociales alienadas —que ya no estuviera orientada hacia la auto-expansión de la riqueza abstracta— la compulsión al trabajo que caracteriza al modo de producción capitalista desaparecería⁷⁵. El trabajo abstracto desaparece como categoría al mismo tiempo que el valor. La reproducción de los individuos y sus necesidades se convierte en un fin en sí mismo. Sin las categorías de valor, trabajo abstracto y salario, el «trabajo» dejaría de desempeñar su función sistemática determinada por la mediación social fundamental: el valor.

Por eso la teoría de la forma-valor apunta, en términos de la noción de revolución que se deriva de ella, en la misma dirección que la comunización. La superación de las relaciones sociales capitalistas no puede consistir en una simple «liberación del trabajo»; al contrario, la única «salida» es la supresión del propio valor, de la forma-valor que postula el trabajo abstracto como medida de la riqueza. La comunización

⁷³ Chris Arthur, “Engels, Logic and History” en Riccardo Bellofiori, ed., *Marxian Economics a Reappraisal: Essays on Volume III of Capital*, vol. 1 (Macmillan 1998), p. 14.

⁷⁴ Mike Rooke, por ejemplo, critica a Chris Arthur y al enfoque sistemático de la dialéctica por «cosificar la dialéctica» y perder su significado como una «dialéctica del trabajo». “Marxism, Value and the Dialectic of Labour”, *Critique* Vol. 37, n° 2, mayo 2009, pp. 201-216.

⁷⁵ Fuera de la sociedad de clases del «trabajo», la necesidad humana del intercambio con la naturaleza («el cuerpo inorgánico del hombre... con la que debe mantener un intercambio continuo para no morir» [EPM]) no es una coacción externa, sino una expresión de nuestra propia naturaleza. La autodeterminación en el sentido, por ejemplo, de tener que hacer cosas para comer, no es compulsión.

supone la destrucción de la forma mercancía y la creación simultánea de relaciones sociales inmediatas entre individuos. Del valor, entendido como forma total de la mediación social, no es posible deshacerse a medias.

El hecho de que pocos teóricos de la forma-valor hayan extraído de forma explícita conclusiones políticas tan radicales de sus investigaciones es irrelevante: para nosotros esas conclusiones políticas (o antipolíticas) tan radicales son el corolario lógico de sus análisis.

¿Retorno a Marx?

El reconocimiento por parte de los teóricos de la forma-valor del «núcleo oculto» de la crítica de la economía política podría indicar que ya en 1867 Marx había captado el valor como una forma totalizadora de mediación social que tenía que superarse como un todo. Así pues, el marxismo, con su historia de afirmación del trabajo y de identificación con una «acumulación socialista» dirigida por el Estado, podría considerarse como la historia de las interpretaciones erróneas de Marx. Según este punto de vista, la lectura correcta, la que apunta hacia una negación radical del valor, se había perdido de algún modo. Ahora bien, ¿si la teoría de Marx de la forma-valor implica la comunización en el sentido contemporáneo, entonces esa implicación se le escapó claramente al propio Marx!

En efecto, Marx mantuvo una actitud ambivalente con respecto a la importancia de su teoría del valor. Por un lado, insistió en su importancia «científica», pero como reacción ante las dificultades que tenían sus lectores para captar sus sutilezas, se mostró dispuesto a transigir en aras de la buena acogida del resto de su obra⁷⁶. Además de estar dispuesto a «popularizar» su obra y «ocultar su método», permitió que Engels (que como ya hemos visto fue una de las personas que tuvo problemas con este aspecto de la obra de su amigo) escribiera varias reseñas que restaron importancia al tratamiento del valor y del dinero para que este no fuese «en detrimento del tema principal». Al parecer Marx adoptó la posición según la que:

La teoría del valor es la condición previa lógica de su teoría de la producción capitalista, pero no es indispensable para comprender lo que significa esta última teoría, y, sobre todo, cuál es la crítica de la producción capitalista. El debate marxista en los últimos años ha adoptado esta presunta actitud marxiana (compárese esto también con el consejo dado por Marx a la señora Kugelmann⁷⁷) de todas las formas posibles creando el problema de si la teoría marxista del valor es necesaria para la teoría marxista de la explotación de clase⁷⁸.

Por lo visto, Marx aceptó que una lectura más o menos ricardiana de izquierda de su obra sería suficiente para las necesidades del movimiento obrero. De sus

⁷⁶ Para un debate sobre esta cuestión (inspirado en Backhaus) véase Michael Eldred, Preface to *Critique of Competitive Freedom and the Bourgeois-Democratic State* (Kurasje 1984), xlv-li.

⁷⁷ Marx recomendó que, debido a su dificultad, la esposa de su amigo se saltara la primera parte de *El capital* (sobre valor y dinero). Eldred se refiere aquí al hecho de que muchos lectores de Marx (como aquellos a los que convencen Sraffa y Althusser) piensan que esa es la forma correcta de abordar a Marx.

⁷⁸ Michael Eldred, *ibid.* pp. XLIX-l.

escritos políticos se desprende que una clase trabajadora poderosa, unida en torno a una identidad obrera cada vez más homogénea, se limitaría a ampliar sus luchas cotidianas a través de sus sindicatos y sus partidos hasta desembocar en el derrocamiento revolucionario de la sociedad capitalista. Es cierto que Marx escribió la mordaz *Crítica del programa de Gotha* contra el marxismo socialdemócrata lasalleano de su época, en la que atacó duramente su afirmación del trabajo y sus incoherentes supuestos político-económicos. Ahora bien, no consideró necesario publicarla. Por otra parte, las ideas que presentó incluso en la *Crítica* (publicada posteriormente por Engels) no están en absoluto desprovistas de problemas. Entre ellas se encuentra una teoría de la transición en la que seguiría prevaleciendo el derecho burgués en materia de distribución mediante el uso de bonos de trabajo, y cuya descripción de la «primera etapa del socialismo» se parece mucho más al capitalismo que a la segunda etapa, más atractiva, sin que ofrezca ningún mecanismo determinado para explicar cómo la una dará paso a la otra⁷⁹.

Sería erróneo insinuar que el debate alemán hizo caso omiso de la disyuntiva entre la postura radical que muchos de ellos estaban derivando o desarrollando a partir de la crítica de Marx y las propias posturas políticas de este. A finales de la década de 1970 una forma importante en la que comenzó a entenderse este problema fue en términos de la distinción entre un «Marx esotérico» que había desarrollado una crítica radical del valor como forma de mediación social totalizadora, y un «Marx exotérico» que estaba en sintonía con los objetivos del movimiento obrero de su tiempo y los apoyó⁸⁰. Se consideró que el Marx exotérico se había basado en una interpretación errónea del potencial radical del proletariado decimonónico. En el contexto alemán se desarrolló una marcada tendencia a echar por la borda al «Marx exotérico» en beneficio del «Marx esotérico». Se consideró que la noción de Marx del capital como sujeto automático inconsciente había desplazado la noción, que también parece haber albergado Marx, del proletariado como sujeto de la historia. Este punto de vista no niega la lucha de clases, sino que la considera «inmanente al sistema» (como algo que se mueve en el interior de sus categorías) y busca la abolición de esas categorías en otra parte. Desde esa perspectiva, Marx simplemente se equivocó al identificarse con el movimiento obrero, que retrospectivamente hemos podido constatar que era un movimiento a favor de la emancipación en el seno de la sociedad capitalista, y no un movimiento orientado hacia su abolición. Esta tendencia la ejemplifican los grupos de la «crítica del valor», como Krisis y Exit. Pese a que no emplea la distinción esotérico/exotérico, Moishe Postone, que desarrolló sus ideas en Frankfurt a comienzos de la década de 1970, defiende fundamentalmente el mismo tipo de postura. En *Tiempo, trabajo y dominación social* considera que Marx ofrece una «crítica del trabajo en el capitalismo» (el Marx esotérico) en lugar de —como era el caso del marxismo tradicional— una «crítica desde el punto de vista del trabajo» (el Marx exotérico). Resulta curioso que, aparte de este alejamiento de las cuestiones de clase, Postone sea más explícito que la mayoría de los marxistas académicos de la forma-valor cuando se trata de extraer de su teoría conclusiones que en términos políticos lo

⁷⁹ Véase R. N. Berki, *Insight and Vision: The Problem of Communism in Marx's Thought* (JM Dent 1984) cap. 5.

⁸⁰ A pesar de que muy bien podría derivar de Backhaus, según van der Linden, esa distinción fue acuñada por Stefan Breuer en «Krise der Revolutions theorie» (1977). Marcel van der Linden, «The Historical Limit of Workers' Protest: Moishe Postone, Krisis and the 'Commodity Logic'», *Review of Social History*, vol. 42 n° 3 (diciembre de 1997), pp. 447-458.

sitúan en la «ultraizquierda» o incluso sintonizan con las tesis comunizadoras⁸¹.

No se puede sostener en modo alguno que todas las personas influidas por la «nueva lectura de Marx» —ni mucho menos todas las que se sitúan en el ámbito más general de un marxismo crítico orientado hacia la forma-valor— adopten esta perspectiva de distanciamiento ante la lucha de clases. Por lo general, en los debates anglófonos la adopción de una teoría «monetaria» del valor o basada en el «trabajo social abstracto» no ha desembocado en el rechazo del análisis de clase, si bien hemos de tener en cuenta que estos debates tampoco han profundizado tanto en la crítica de los supuestos izquierdistas tradicionales como en Alemania. La perspectiva de Werner Bonefeld, por ejemplo, que ha hecho más que la mayoría de esas personas por introducir concepciones críticas derivadas de los debates alemanes en el marxismo de habla inglesa, es resueltamente pro lucha de clases⁸². No obstante, la mayoría de las versiones de la *Neue Marx-Lektüre* entiende que una de sus principales características es el rechazo a la misión histórica atribuida por Marx al proletariado, y en la izquierda alemana una sensibilidad escéptica ante la lucha de clases ha sido frecuente. Ahora bien, si desde esta perspectiva se rechaza al proletariado como agente revolucionario, la pregunta pasa a ser, claro está: ¿de dónde vendrá la abolición de la sociedad de clases? La respuesta un tanto insatisfactoria que prevalece de diversas formas en los debates alemanes parece ser que es cuestión de estar en posesión de la crítica correcta, es decir, de considerar la revolución como una cuestión de adquisición de la conciencia correcta. En este énfasis sobre la conciencia y la crítica correctas, se diría que, irónicamente y por mucho que se cuestione el marxismo tradicional, se mantiene una cierta problemática leninista de separación entre educador y educando.

Hemos hecho hincapié en la forma en que la *Neue Marx-Lektüre* supuso una evolución y una mejora en relación con la Escuela de Frankfurt. La teoría dialéctica de la sociedad de Adorno (en términos de su auto-reproducción sistémica a espaldas de los individuos, de la inversión sujeto-objeto, y de la existencia de la abstracción real) fue derivada de la crítica de la economía política de Marx. Sin embargo, el propio Adorno no realizó un estudio detallado de *El capital* y de sus borradores, y se basó en gran medida en las investigaciones realizadas por otros⁸³. La *Neue Marx-Lektüre* demostró la exactitud de la comprensión adorniana de la sociedad capitalista, no en el ámbito general de la filosofía y de la teoría social, sino en el terreno predilecto del marxismo tradicional: la interpretación de *El capital*. Sin embargo, por lo visto Adorno y Horkheimer fueron incapaces de seguir la evolución teórica de sus alumnos⁸⁴. Tras la muerte de ambos el legado de la Escuela

⁸¹ Al igual que Dauvé, Postone considera que el «Fragmento sobre las máquinas» socava las concepciones marxistas tradicionales del socialismo; el considera el marxismo tradicional como el marxismo ricardiano que buscaba la autorrealización del proletariado en lugar de —como en Marx— su autoabolición, entiende que la URSS fue capitalista, y al igual que TC subraya la constitución histórica tanto de la objetividad como de la subjetividad. Ahora bien, cuando se trata de tomar postura práctica en la actualidad se orienta hacia las reformas, y señala de forma significativa que su análisis «no quiere decir que sea un ultra». Moishe Postone y Timothy Brennan, «Labor and the Logic of Abstraction: an interview». *South Atlantic Quarterly* 108:2 (2009) p. 319.

⁸² Véase, por ejemplo, Werner Bonefeld, «On Postone's Courageous but Unsuccessful Attempt to Banish the Class Antagonism», *Historical Materialism* 12.3 (2004).

⁸³ Además de con la obra de Lukács y de Sohn Rethel, Adorno estaba en deuda con Alfred Schmidt por todas las citas de los Grundrisse que utiliza en *Dialéctica negativa*. Véase Michael Eldred y Mike Roth, «Translator's Introduction to 'Dialectics of the Value-Form'» en *Thesis Eleven* n° 1 (1980) p. 96.

de Frankfurt sufrió una completa involución degenerativa hacia la teoría burguesa bajo Habermas, mientras que la *Neue Marx-Lektüre* alimentó un florecimiento de la teoría crítica marxista.

Existe sin embargo un aspecto en el que cabe decir que los logros de la *Neue Marx-Lektüre* quedan por debajo de Adorno. En los escritos de Backhaus y Reichelt la categoría de clase tiene poca importancia y estos abordan la cuestión de la revolución como algo situado al margen de su especialidad académica; de ahí que irónicamente sea Adorno, a pesar de su idea de la integración del proletariado, quien más tiene que decir acerca de estos temas. El antagonismo como concepto figura de manera destacada en sus escritos y se entiende en un sentido muy ortodoxo como antagonismo de clase. En ensayos como «Sociedad» (1965), «Anotaciones sobre el conflicto social hoy» (1968) y «¿Capitalismo tardío o sociedad industrial?» (1968) Adorno pone de manifiesto una inquietud «ortodoxa» (en el buen sentido) por la realidad del antagonismo de clases y de la explotación. En «Anotaciones», escrito en conjunción con Ursula Jaerisch, ataca la noción de conflicto social como una reducción «positivista» del concepto de lucha de clases de Marx, pese a tratarse de una reducción que el desarrollo de la sociedad de clases (la integración) hizo objetivamente posible. Aunque no se diriman de forma consciente, según Adorno, los antagonismos de clase siguen encontrándose en el corazón mismo de la sociedad contemporánea. Esto queda de manifiesto en las notas de una de sus conferencias, que según reconoce Backhaus, inspiró la *Neue Marx-Lektüre*. Adorno insiste repetidamente en esas notas en que la «relación de intercambio es preformada (*präformiert*) por la relación de clase»; la única razón por la que el trabajador acepta las relaciones establecidas es porque no posee «nada más que su fuerza de trabajo» para vender. A diferencia de los escritos de Backhaus, Adorno hace gran hincapié en el hecho de que, si bien el intercambio no es en modo alguno una mera ilusión, «es en el concepto de plusvalor donde ha de hallarse la apariencia (*Schein*) del proceso de cambio⁸⁴». Por tanto, si bien Backhaus y Reichelt profundizaron mucho más en los escritos de Marx, en cierto sentido Adorno fue menos «académico» y más «político», y estuvo más cercano a la preocupación de Marx por la explotación y los antagonismos de clase.

Krahl también se distinguió completamente en este aspecto de sus herederos. Como indica el título completo de sus escritos póstumamente publicados⁸⁵, no solo tuvo el mérito de interesarse por la mediación de las categorías del valor y de la lucha de clases, sino también el de adoptar una perspectiva eminentemente histórica, algo que se echa en buena medida en falta en las obras esencialmente filológicas de Reichelt y Backhaus. A partir de Krahl, en la *Neue Marx-Lektüre* cualquier interés por la historia quedó desplazado por la inquietud por la reconstrucción sistémica. Lo que hicieron Backhaus, Reichelt y la siguiente generación de teóricos del valor, como Heinrich, fue expulsar de la obra de Marx todo aquello que oliere a una filosofía de la historia o una teoría de la revolución «científicas». No se trata

⁸⁴ Véase Helmut Reichelt, "From the Frankfurt School to Value-Form Analysis", Thesis Eleven n° 4 (1982) p. 166.

⁸⁵ Todos ellos recogidos en Escritos sociológicos I, Akal, Madrid 2004. (N. del t.)

⁸⁶ Notas de Backhaus de una conferencia de Adorno de 1962 incluidas como apéndice de *Dialektik der Wertform* (Ça Ira 1997).

⁸⁷ Constitution and Class Struggle: On the historical dialectic of bourgeois revolution and proletarian emancipation (Verlag Neue Kritik 2008).

de buscar alguna especie de aplicación mecánica de la teoría, sino de reconocer que los problemas a los que Adorno y Krahl dieron respuestas diferentes no han desaparecido. El sistema debe ser captado de manera histórica y la historia de manera sistemática.

Frente a cualquier vuelta simplista a la postura de Adorno (o, para el caso, a las de los escritos no traducidos de Krahl), de lo que se trata es de entender la actitud pesimista de Adorno ante las posibilidades de la lucha de clases en su época como el intento de un individuo sincero de hacer frente a las contradicciones e impasses de su tiempo, en lugar como un mero defecto personal. De manera semejante, el repliegue ante las preguntas de Krahl, el escepticismo de los debates alemanes en torno al «marxismo de la lucha de clases», y el intento de fundamentar una teoría revolucionaria de algún otro modo no son meras aberraciones ideológicas. Si bien no parece que hayan llegado a encontrar una alternativa convincente, por lo menos han indicado un problema real. De los antecedentes históricos no se desprende como una obviedad, sino más bien todo lo contrario, que el movimiento obrero apunte hacia el comunismo entendido como fin del valor, de las clases, del Estado, etc. El argumento de que la lucha de clases es inmanente al sistema capta el carácter «atrapado» de las luchas en el seno del capital. Por herética que pueda parecer, la noción del Marx esotérico y exotérico (el deseo de desvincular la crítica marxiana de la lucha de clases) parece ofrecer una solución plausible al problema de explicar el incumplimiento por parte de la clase obrera de su «misión histórica» a través de la idea de que el movimiento obrero *nunca* fue realmente revolucionario, y que la perspectiva verdaderamente revolucionaria radicaba exclusivamente en la visión «esotérica» de Marx. Sin embargo, por supuesto, semejante desacoplamiento nos privaría de todo escenario plausible para la realización de esa visión.

En última instancia, está claro que no se pueden separar la teoría del valor y el análisis de clase. Las categorías de valor y clase se presuponen mutuamente. Cuando se entiende que el capital está sujeto a una «dialéctica sistemática⁸⁷» se puede comprender que la relación de ambas categorías es interna, y que tanto «El intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado, es decir, el poner el trabajo social bajo la forma de la antítesis entre el capital y el trabajo, es el último desarrollo de la relación de valor y de la producción fundada en el valor⁸⁸» como el hecho de que las relaciones de valor son la consecuencia de la separación del trabajo vivo del trabajo objetivado, es decir de la relación de clase. No obstante, y aunque en última instancia debe de ser inútil buscar la abolición del valor en otro lugar que en la clase que se ve obligada a producirlo y que se vuelve cada vez más superflua como consecuencia de esa producción, hay que afrontar las dudas acerca del potencial revolucionario de la clase obrera albergadas por muchos críticos del valor. A nosotros nos parece que *Théorie Communiste* lo logra.

El núcleo de la teoría de TC es el reconocimiento de la relación recíproca o implicación mutua entre el proletariado y el capital. La pregunta fundamental que eso suscita es la de cómo la lucha de una clase que es una clase de la sociedad capitalista puede abolir esa sociedad. Parte de la importancia que tiene la contribución de TC es haber resistido la tentación de responder a esta pregunta atribuyéndole al proletariado una esencia humana revolucionaria que subyacería

⁸⁷ Véase «La contradicción en movimiento» en este mismo número de *Endnotes*.

⁸⁸ Marx, *Grundrisse*, (MECW 29), p.90 (traducción Nicolaus).

a su carácter meramente capitalista y de clase, sin perder por ello de vista la centralidad de la contradicción de clase. Su respuesta consiste más bien en captar el desarrollo histórico de la relación de clase a través de ciclos de lucha que siempre presuponen una relación mutua sistemática. Es importante destacar que para TC la «comunización» no es lo que el comunismo y la revolución «siempre fueron o deberían haber sido en realidad»⁸⁹. Al contrario, el concepto de comunización surgió históricamente al final de un ciclo de lucha en el que el comunismo y la revolución se habían presentado como otra cosa.

Para TC, el movimiento obrero clásico, desde Marx pasando por la IIª y la IIIª Internacionales, formó parte de un ciclo de luchas que ellos denominan programatismo⁹⁰. En este período las luchas obreras y la visión de la superación del capitalismo que surgió de ellas se basaban en la autonomía y la positividad que los trabajadores eran capaces de mantener en el seno de la relación capital-trabajo. La revolución de ese período podría describirse como el intento imposible de abolir una relación mediante la afirmación de uno de sus polos. Las tragedias de la socialdemocracia y el estalinismo, así como la experiencia del anarquismo en España, fueron fruto del carácter contradictorio del objetivo y de los métodos adoptados por el movimiento en su época álgida, que a su vez fueron fruto de la configuración de la relación de clase en ese momento, es decir, de la forma en la que el capital y la clase se enfrentaban entre sí. François Danel resume así la situación en el pasaje siguiente:

Dado que el desarrollo de la relación capitalista —es decir, de la lucha de clases— no acarrió inmediatamente la abolición, sino la generalización del trabajo asalariado, el proletariado abstraigo el objetivo final del movimiento y subordinó la revolución —la toma del poder— a la maduración de condiciones tanto objetivas (el desarrollo de las fuerzas productivas) como subjetivas (su voluntad y su conciencia de clase). Por tanto, planteó el comunismo como programa y su realización plena como el punto de llegada final de una *transición* imposible: la reapropiación y el dominio del proletariado sobre el movimiento del valor, después de lo cual el trabajo asalariado supuestamente se «extinguiría» a partir del momento en que se sustituye el dinero por los bonos de trabajo. [...] Lo que el movimiento obrero puso en tela de juicio, por tanto, no fue el capital como modo de producción, sino únicamente la gestión de la producción por la burguesía. Era cuestión o de los que trabajadores arrebataran el aparato productivo de manos de esa clase parasitaria y destruyeran su Estado para reconstruir otro dirigido por el partido en tanto portador de la conciencia, o de que minaran el poder del Estado burgués organizando la producción de abajo arriba ellos mismos a través del órgano de los sindicatos o los consejos. Pero nunca se suscitó la cuestión de abolir la ley del valor ni intento alguno en ese sentido, a saber, de poner fin a la compulsión a acumular y por tanto a reproducir la explotación materializada a la vez en la maquinaria, en el capital fijo como capital en sí mismo, y en la necesaria existencia, frente a la clase obrera, de una clase explotadora, burguesa o burocrática, como agente colectivo de esa reproducción⁹¹.

⁸⁹ Théorie Communiste, “Mucho Ado about Nothing”, Endnotes nº 1 (2008), p. 192. [Existe trad. Castellana: «Mucho ruido y pocas nueces», <https://endnotes.org.uk/issues/1/es/theorie-communiste-mucho-ruido-y-pocas-nueces>]

⁹⁰ Este es el concepto principal en juego en el debate entre Dauvé y TC reproducido en Endnotes nº 1.

Tras la Segunda Guerra Mundial, el fracaso determinado de esta revolución programática engendró un capitalismo en el que el movimiento obrero tenía un cierto poder dentro de la sociedad capitalista, pero sin ser ya portador de su aspecto anterior de afirmación revolucionaria autónoma. Fue a esta situación a la que tuvo que enfrentarse el desarrollo de una teoría revolucionaria. Las luchas que originaron a continuación la nueva producción teórica de los años 60 y 70 no fueron (al margen de las esperanzas de grupos como la IS) más allá del programatismo. Al contrario, adquirieron un carácter contradictorio: el utopismo contracultural y el «rechazo al trabajo», los temas de la vida cotidiana, que coincidieron con (y en muchos aspectos dependían de) la fortaleza de un movimiento más programático. Fue en el seno de esta contradicción y de estas luchas donde surgieron la teoría de la comunización y el nuevo marxismo crítico. La resolución de estas luchas a favor del capital puso fin a ese ciclo mediante una reestructuración que suprimió la posibilidad de la autonomía positiva y la afirmación de la clase en el seno del capitalismo. Para TC es precisamente esa derrota la que crea una nueva configuración de la relación de clase en la que la existencia de la clase ya no se experimenta como una positividad a afirmar, sino como una restricción externa bajo la forma de capital. Y es esta configuración la que requiere tanto una nueva comprensión del comunismo como una nueva lectura de Marx.

Es posible interpretar este «retorno a Marx» en términos de un flujo y reflujo de la teoría comunista paralelo a los de las oleadas revolucionarias de 1917, 1968, etc. No obstante, así como la perspectiva comunista no surgió siquiera entre las tendencias heréticas marginales del período revolucionario anterior, tampoco los marxismos críticos anteriores llegaron tan lejos como los que surgieron en la década de 1960. Lukács, Rubin y Pashukanis desarrollaron sus concepciones en relación con un movimiento obrero en ascenso que expresaba una cierta configuración de la relación capital-trabajo. La obra de los marxistas críticos anteriores, así como la de Marx —el primer teórico de la forma-valor— contenía contradicciones y limitaciones que la generación posterior, que escribió cuando el programatismo estaba llegando a su fin, pudo superar⁹². En el período anterior, si bien el proyecto de afirmación proletaria del programatismo estaba necesariamente condenado al fracaso, no solo desde nuestra perspectiva comunista, sino también —y esto es importante— en términos de las metas que se fijó, de todos modos, ofreció a la contradicción entre capital y trabajo «espacio para moverse». Al final de la década de 1960 ese espacio se estaba agotando. Para los teóricos de la «segunda oleada revolucionaria» del siglo XX, una de las cuestiones que estaba claramente en juego era el rechazo a la idea y a la práctica del socialismo concebido como una economía planificada en la que los trabajadores recibirían el verdadero valor de su trabajo.

⁹¹ François Danel, « Introduction » a Rupture dans la théorie de la révolution: Textes 1965-1975 (Senonevero 2003).

⁹² Por ejemplo, a pesar de la forma en que Rubin se anticipó a o inspiró directamente gran parte de la teoría posterior de la forma-valor, algunas de sus categorías, como la categoría transhistórica de «trabajo fisiológicamente igual» y la de «trabajo socialmente equiparado» como fundamento del socialismo, pueden considerarse como una expresión de la forma en que la revolución se planteaba en aquella época, así como de la posición de planificador estatal en la que se encontraba. Si bien la mayoría de los teóricos contemporáneos de la forma-valor no repudian expresamente una concepción programática de la revolución, el distanciamiento ante la afirmación del trabajo es mucho mayor que en el marxismo crítico anterior. Las implicaciones «revolucionarias» de la teoría de la forma-valor sólo se extraen cuando el desarrollo de la lucha de clases —es decir, del capitalismo— lo permite.

La lectura crítica de Marx capta la radicalidad de lo que significa la negación revolucionaria del valor: estamos hablando tanto de superarnos a nosotros mismos como de superar algo que está «ahí fuera». La contribución de TC consiste en comprender cómo y por qué la configuración de la contradicción entre capital y trabajo en una época anterior no planteó tal superación. En tiempos de Marx, y durante la época del movimiento obrero histórico, la relación entre capital y proletariado planteó la revolución más en términos de afirmación que de negación del trabajo, del valor y de las clases. La obra de TC indica que en lugar de ser el fruto de una conciencia ahistórica correcta, de una perspectiva crítica o de un punto de vista científico suspendido libremente en el aire, la «vía de salida» radical a la que apunta la teoría de la forma-valor quizá venga determinada por la evolución histórica de la propia relación capital-trabajo. La perspectiva histórica acerca de la relación de clase complementa la teoría de la forma-valor. Y el análisis sofisticado de las relaciones sociales capitalistas por parte de la dialéctica sistemática y la teoría de la forma-valor pueden precisar la perspectiva de la comunización ofreciendo una explicación detallada de lo que *es* exactamente esta relación de clase y de cómo las relaciones sociales concretas de la sociedad capitalista están determinadas formalmente como tales. La dialéctica sistemática y la teoría de la forma-valor nos pueden ayudar a comprender el carácter de la relación de clase capitalista, es decir, qué es exactamente eso que puede tener una historia en la que la revolución se presentó hasta ahora bajo la forma del programatismo y cuyo horizonte de superación adecuado es ahora la comunización. El comunismo exige la abolición de una relación multifacética que ha evolucionado a lo largo del tiempo, pero abolirla significa que simplemente dejemos de constituir el valor y que este deje de constituirnos a nosotros. La radicalidad de nuestra época consiste en que ahora esa es la única forma en la que somos capaces concebir esa abolición.

Los siguientes extractos pertenecen al prólogo del libro Histoire critique de l'ultragauche; publicado por Éditions SENONEVERO, en abril de 2015. La traducción es de 2019

Extractos del Prólogo «Mai 68, année théorique, etc.» de Histoire critique de l'ultragauche

El programatismo y su caducidad

Bajo el impulso de la huelga de masas de mayo-junio de 1968, después de que el otoño caliente italiano de 1969 y el levantamiento polaco de diciembre de 1970 sucedieran a la primavera francesa, que conflictos a menudo violentos y sin reivindicaciones se multiplicasen en los Estados Unidos y que todas las instancias de la reproducción de la fuerza de trabajo y de la necesidad de renovar su relación con el capital se ponían en tela de juicio, cabía pensar que al reformismo obrero, al control de los partidos comunistas y de los sindicatos sobre la clase y al bombo izquierdista les quedaba ya poca cuerda, y que todas esas luchas, aun siendo limitadas, anunciaban un nuevo «asalto proletario» que iba a desembocar a corto plazo en la lucha final. Sin embargo, los límites de las luchas de la época fueron apareciendo a medida que éstas se desarrollaban, y hubo que formular preguntas decisivas tanto sobre los resultados de las revoluciones pasadas como sobre el análisis de las luchas en curso, las perspectivas de desarrollo del modo de producción capitalista y la concepción general del comunismo.

Desde nuestro punto de vista actual, debido a que toda afirmación del proletariado desapareció tras la reestructuración que siguió a este asalto, en la actualidad cabe entender toda la acción histórica del «viejo movimiento obrero» y del «período 68» mediante el concepto de *programatismo*.

De forma general, puede decirse que el programatismo se basa en una práctica y una comprensión de la lucha de clases en la que una de esas clases, el proletariado, encuentra los fundamentos de la organización social futura en la emancipación de su condición, que se convierte *en un programa a realizar*. En la lucha de clases entre proletariado y capital, el proletariado es el elemento positivo que hace estallar la contradicción; la revolución es, pues, afirmación del proletariado: dictadura del proletariado, consejos obreros, emancipación del trabajo, período de transición, extinción del Estado, autogestión generalizada o «sociedad de productores asociados». Uno de los términos de la contradicción se presenta como resolución de la contradicción. El proletariado es investido de una naturaleza revolucionaria que lo torna contradictorio al capital y que se modula de acuerdo con unas condiciones históricas más o menos «maduras». El programatismo no es una simple teoría, es, por encima de todo, la práctica del proletariado, en la que el ascenso de la clase dentro del modo de producción capitalista (de la socialdemocracia a los consejos obreros) se concibe positivamente como un trampolín hacia la revolución y el comunismo. Es la práctica del proletariado desde comienzos del siglo XIX hasta finales de la década de 1960. Ahora bien, al

estar esencialmente vinculado al período de subsunción formal del trabajo bajo el capital, durante la primera fase de subsunción real, a partir de la década de 1920, el programatismo «se descompone» bajo la forma específica de la identidad obrera.

En el proceso de producción, la extracción de plusvalor en su modalidad absoluta implica que producir más plusvalor supone necesariamente producir más valor (lo que ya no es el caso con la extracción de plusvalor en su modalidad relativa). Además, bajo la subsunción formal del trabajo al capital, el proceso de trabajo no es un proceso adecuado al capital, es decir, la absorción del trabajo vivo por el trabajo muerto no es una consecuencia del propio proceso de trabajo (desarrollo de la maquinaria) y las fuerzas sociales del trabajo (cooperación, división del trabajo, ciencia) no están objetivadas en el capital fijo; tampoco la reproducción de la clase está integrada en la reproducción específica del capital (consumo, estilos de vida, reproducción social de la fuerza de trabajo). El capital no ha hecho suya, integrándola en su propio ciclo, la reproducción colectiva y social de los trabajadores.

En su relación con el trabajo, el capital se presenta como una potencia exterior. Para el proletariado, la revolución es su propia emancipación, su afirmación. La lucha de clases tiene por contenido la afirmación del proletariado, su erección en clase dominante, la producción de un período de transición y la formación de una comunidad obrera basada en el trabajo productivo. En la contradicción que lo opone al capital, el proletariado es, ya, el elemento positivo a liberar; es capaz de oponer efectivamente al capital lo que es en el seno de éste, es decir, liberar de la dominación capitalista su condición de clase obrera y hacer del trabajo la relación social entre todos los individuos, su comunidad, liberar el trabajo productivo y apoderarse de los medios de producción, eliminar la anarquía del mercado capitalista y de la propiedad privada. Eso equivale a querer convertir al valor, la sustancia del trabajo abstracto, en un modo de producción. Es todo este contenido, teórico y práctico, de la lucha de clase del proletariado, lo que llamamos programatismo.

Los fracasos revolucionarios como legado

[...] La revolución y el comunismo no son cosas conocidas desde los orígenes del modo de producción capitalista y aún menos una tensión humana hacia la comunidad, sino una producción histórica de cada ciclo de luchas que ha marcado la historia de este modo de producción y lucha de clases. El comunismo no es una norma que permita juzgar cada fase revolucionaria según el grado en que se haya aproximado a dicha norma ni explicar su fracaso por el hecho de que no lo haya logrado. La producción del comunismo como superación del capital es una producción histórica real de la única historia que existe, la del modo de producción capitalista, que no es otra cosa que la contradicción entre el proletariado y el capital. [...]

El proceso revolucionario de afirmación programática de la clase es doble. Es, por un lado, el ascenso de la clase en el seno del modo de producción capitalista y, por otro, su afirmación como clase particular y, por tanto, la conservación de su autonomía. La revolución como afirmación autónoma de la clase (existencia particular para sí misma frente al capital) se pierde a sí misma, no como revolución

en general, sino como afirmación de la clase, en la necesidad de sus propias mediaciones (partidos, sindicatos, cooperativas, mutualidades, parlamento...). Su ascenso se fusiona con el desarrollo del capital y entra en contradicción con lo que, sin embargo, pretende ser su conclusión: su afirmación *autónoma*.

[...] En los años posteriores a 1917 la revolución es siempre afirmación de la clase. El proletariado busca liberar su poder social —en el cual basa su organización y su práctica revolucionaria— existente en el seno del capital contra éste. Aquello que le confiere la capacidad de suscitar esta amplia afirmación de sí y que define el «impulso revolucionario» de este período de posguerra se convierte en su límite. La especificidad de este período en relación con el programatismo clásico, representado por todas las tendencias de la socialdemocracia anteriores a 1914 (pero también por el anarquismo y el sindicalismo revolucionario) radica en el hecho de que la afirmación autónoma de la clase frente al capital entra en contradicción con su ascenso dentro de éste capital, ya que dicho ascenso está totalmente integrado en la reproducción del capital.

[...] Que el proletariado no pueda y no quiera seguir siendo lo que es no es una contradicción interna de su naturaleza, una determinación de su ser, sino la consecuencia de su relación contradictoria con el capital en el seno de un modo de producción que es siempre históricamente específico. Es la relación con el capital de esa mercancía particular que es la fuerza de trabajo —en tanto relación de explotación— lo que constituye la relación revolucionaria.

El final de un ciclo de luchas

Lo que podemos decir ahora acerca de esos movimientos lo decimos *ahora*, y si decimos por qué fueron derrotados, se lo debemos a las luchas tal como fueron libradas y a la contrarrevolución que los aplastó (las contrarrevoluciones son también y ante todo nuestra relación con las revoluciones pasadas). *Nuestro análisis es un resultado; el resultado no preexistía en la cosa*. Para nosotros, ahora, toda la importancia de esas revoluciones reside en lo que se nos aparecen como sus contradicciones internas, en su imposibilidad tal como fue producida en los mismos términos en los que esas luchas existieron y fueron vividas. Nos relacionamos con la historia de las luchas pasadas y la continuidad de la producción teórica a través de todo lo que constituye ahora para nosotros, práctica y teóricamente, la imposibilidad de la revolución programática. Por eso privilegamos lo que a menudo fueron corrientes marginales u opiniones «heréticas», porque eran portadoras de la crítica, *incluida en ella y sobre sus propias bases*, de la revolución como afirmación del proletariado y emancipación del trabajo existente, y no la existencia potencial o embrionaria de la revolución tal como se presenta en la actualidad. Esto es lo que nos vincula a estos movimientos y lo que los convierte en nuestro legado vivo. No buscamos ni lecciones ni antepasados. [...]

El ascenso, y sobre todo el cambio en el contenido de la lucha de clases a finales de la década de 1960, cerró el ciclo abierto en 1918-19 por la victoria de la contrarrevolución en Rusia y Alemania. Este nuevo curso de las luchas puso a la vez en crisis la teoría-programa del proletariado y toda su problemática. Ya no se trataba de saber si la revolución era cuestión de los Consejos o del Partido. Con la proliferación de los disturbios en los guetos y las huelgas salvajes, con la

revuelta contra el trabajo y la mercancía, el regreso del proletariado al primer plano de la escena histórica marcó, paradójicamente, el fin de su afirmación. En el Oeste, ya no tenía un aire tan definitivamente integrado como habían sostenido los intelectuales modernistas. En el Este, volvía a luchar vigorosamente contra la explotación burocrática. Pero los proletarios no tendieron ni en el Oeste ni en el Este a construir el poder de los Consejos, que cincuenta años antes había sido la forma más radical y de base de dicha afirmación. En Francia la huelga general salvaje de mayo de 1968 no engendró órganos específicos de gestión obrera. Durante el largo «mayo rampante» italiano, los consejos de fábrica y de zona, si bien pusieron de manifiesto la autoorganización de la clase de cara a sus propios objetivos —como la disminución de las cadencias, la reducción de las diferencias salariales, o la escala móvil— no tendieron en absoluto a apoderarse del aparato productivo, del que los jóvenes proletarios inmigrantes del Sur no pensaban más que en huir. Ni siquiera la huelga insurreccional polaca de diciembre de 1970, a diferencia de lo que había sucedido en 1956 en Hungría o incluso en la misma Polonia, mostró una clara tendencia comunista.

Los proletarios multiplicaban las huelgas, los sabotajes y los saqueos, e incluso abandonaban de las ciudades y el trabajo asalariado en favor de la «vida auténtica» de las comunidades. Aquello no tenía nada de revolucionario y sí mucho de alternativo, pero en todo caso excluía cualquier *afirmación* dictatorial de la clase y cualquier transición al comunismo, ya fuese en forma consejista o leninista.

En resumidas cuentas, ya no se podía pensar la superación del capital en términos de una extinción cualquiera del valor, las clases y el Estado. Grandes masas de gente entendieron intuitivamente que el comunismo no era una nueva organización social ni un nuevo modo de producción, sino la producción de la inmediatez de las relaciones entre individuos singulares, la abolición sin transiciones del capital y de todas las clases, proletariado incluido. Ahora bien, antes de que se produjera una ruptura real en la teoría, la nueva práctica del proletariado tuvo que consumir el bloqueo del sistema de cuestiones del programatismo. La superación del programa, por tanto, pasaba ante todo una por una reafirmación de su versión radical original contra los límites de las revoluciones proletarias vencidas, fijados por la contrarrevolución victoriosa en la forma del bolchevismo y del reformismo socialdemócrata. *La ultraizquierda vivió una segunda juventud.*

La ultraizquierda y su contradicción

[...] Podemos calificar de ultraizquierda a toda práctica, organización o teoría que defina la revolución como afirmación del proletariado y que al mismo tiempo critique y rechace todas las mediaciones que comporta el ascenso de la clase en el seno del modo de producción capitalista (organizaciones políticas, sindicalismo, parlamentarismo...) y sin las cuales esta afirmación no podría existir. En ese sentido, *la ultraizquierda es una contradicción en proceso*. Esta contradicción constituye toda la riqueza y todo el interés de la ultraizquierda. Al perseguir un objetivo y suprimir todos los medios racionales y prácticos de realización del mismo, la ultraizquierda representa constantemente un problema para sí misma. El límite con el que tropiezan constantemente sus teóricos es el de preservar un

ser revolucionario del proletariado, un ser verdadero que debe manifestarse, separándolo de la clase tal cual existe bajo el modo de producción capitalista. De ahí la mística de la autonomía/autoorganización, que ha de desvelar este ser verdadero y *siempre presente* de la clase, que permitirá que estalle y se supere la forma en que existe como clase de este modo de producción. [1]

[...] La ultraizquierda desarrolla un programatismo depurado de todo lo que tenga que ver con el ascenso de la clase. Se remite a una clase tal como existiría en ruptura con su existencia dentro de la reproducción del capital, y presupone siempre que es esta clase la que existe bajo todas las «misticaciones» (democracia, partidos, sindicatos y todas las formas de «sustitucionismo»); tiene necesidad de una *naturaleza revolucionaria* de la clase.

La autonegación del proletariado: una salida ilusoria de la contradicción

[...] Sin embargo, al hacer la crítica de los medios del ascenso de la clase en el seno del modo de producción capitalista, la ultraizquierda suprime toda posibilidad de efectuar esta afirmación, de no ser mediante la mística de una autonomía finalmente pura, que se ve constantemente contradicha por la realidad histórica y la evolución misma de la autoorganización y de los consejos. [...] Sin salir de su problemática y de sus impasses, la ultraizquierda encontró en la autonegación del proletariado, como veremos, su forma teórica definitiva. Esta teoría de la autonegación se generalizó en los medios de ultraizquierda de principios de la década de 1970, antes de revelarse a posteriori como la última etapa previa a una superación general de la problemática. Fue durante este breve espacio de tiempo cuando la Internacional situacionista (I.S.) apareció como el *nec plus ultra* de la producción teórica.

Redefinir este ser revolucionario del proletariado fue el objeto mismo del trabajo teórico de la I.S. Para la I.S. se trató siempre de producir la abolición del capital como movimiento y afirmación de un ser revolucionario del proletariado, pero de un ser que ahora iba a tener por contenido *su propia negación*. En la dialéctica del capital, es decir, el movimiento en el que éste se reproduce a través de su contradicción con el proletariado, éste último es para la I.S. «el trabajo de lo negativo», la negatividad en acción. Fue así como la I.S. puso en tela de juicio todas las categorías del programatismo sin salir de su problemática. [...]

La persistencia del programatismo y su crítica en actos

Este movimiento fue doblegado; hubo una derrota obrera. «Mayo 68» fue vencido, el «otoño caliente italiano» (que duró tres años) también, lo mismo que las olas de huelgas salvajes estadounidenses y británicas, al igual que el movimiento asambleísta español, etc., sin olvidar toda la insubordinación social que se había extendido a todas las esferas de la sociedad. La derrota no tuvo la magnitud de la de 1917-1936, pero tampoco la reestructuración en juego tuvo la misma amplitud; seguimos en el mismo modo de subsunción. Cosa que no obsta para que hubiese una derrota y una reestructuración/contrarrevolución.

En el «post-68» inmediato, todos los impasses de la producción teórica reposaban sobre el hecho de no concebir el desarrollo del capital como una sucesión de ciclos de lucha que planteaban diferentes etapas de la contradicción entre proletariado y capital, sino únicamente como una acumulación de condiciones en relación a una *naturaleza revolucionaria del proletariado* que había que liberar. De hecho, todo estaba determinado por la falta de teorización de la reestructuración de la relación entre el proletariado y el capital. En consecuencia, no se pudo considerar lo que estaba sucediendo como el final de un ciclo de luchas, sino como un proceso que había que radicalizar, que no había agotado todas sus posibilidades, que por una razón u otra (pero siempre exterior a la fase de la contradicción) no había sido puro y duro. [...]

Durante la crisis de finales de los años sesenta, mientras los logros teóricos de la ultraizquierda parecen basarse cada vez más en una contradicción en los términos (afirmación del proletariado y crítica de todas las mediaciones), comienza a formalizarse como tal la noción de autonegación del proletariado como salida teórica de la «crítica del trabajo», que parecía ser la última palabra en materia de crítica del programatismo.

El mayo francés: de la revuelta obrera a la comunidad humana pasando por la alienación

[...] La revuelta obrera contra la condición obrera, revuelta contra todos los aspectos de la vida, estaba presa de un desgarramiento. No podía expresarse y hacerse efectiva más que volviéndose contra su fundamento real, la condición obrera, pero no para suprimirla, *ya que no hallaba en sí misma la relación con el capital que habría podido constituir esa supresión*, sino para *separarse* de ella. Por un lado, un movimiento obrero fuerte, con raíces todavía sólidas, la confirmación dentro del capital de una identidad obrera, un poder reconocido de la clase y a la vez una imposibilidad radical de transformar ese poder en fuerza autónoma y afirmación revolucionaria de la clase del trabajo; por otro, esa imposibilidad era *positivamente* la extensión de la revuelta a toda la reproducción social, revuelta a través de la cual el proletariado se negaba.

[...] Si esta revuelta contra la «totalidad de la vida» fue entendida como «revuelta humana», fue porque no se consideraba que a partir de su situación de clase el proletariado pudiera llegar a otra cosa que a afirmarse y, en el mejor de los casos, a la imposibilidad de hacerlo.

[...] Separadas del resto del movimiento, las prácticas que ponían en entredicho la afirmación de la clase y la emancipación del trabajo se convirtieron en elementos precursores de una perspectiva *aclasista* de la revolución. En revancha, la identificación de cualquier lucha obrera con el programatismo quedaba justificada. La crítica al programatismo se confundió, pues, con el abandono de la revolución como acción del proletariado, es decir, de una clase. [...]

La obsolescencia de la ultraizquierda y el curso caótico de las rupturas teóricas

[...] Como hemos visto, la huelga general de mayo no creó órganos específicos que se asemejaron ni de lejos a esa mítica «forma finalmente hallada de la emancipación del proletariado»: no creó órganos comunales ni órganos de empresa de su dictadura. Además, las huelgas salvajes —a veces sin reivindicaciones— que se multiplicaban en Estados Unidos y Europa occidental no mostraron una tendencia clara de los trabajadores a hacerse cargo de la producción. Bajo la subsunción real del capital desaparece toda perspectiva autogestionaria. La conciencia del obrero o del productor de valores de uso desaparece bajo la conciencia del proletario o del productor de plusvalor. [...]

Comunismo por imposibilidad y humanismo (clase obrera y proletariado)

Durante la descomposición de todo este ciclo histórico para el que la revolución había sido el ascenso de la clase trabajadora y su afirmación como clase dominante, se impuso como una evidencia que la revolución tenía que ser la abolición de todas las clases, es decir, fundamentalmente, la negación del proletariado por sí mismo. Pero la imposibilidad del programatismo fue identificada de entrada, de manera inmediata y espontánea, con la abolición del capital y de todas las clases. Las manifestaciones de la imposibilidad de la afirmación se convirtieron *ipso facto* en la revolución como superación de todas las clases. El comunismo no era más que una «solución» por imposibilidad: la imposibilidad de la afirmación del proletariado identificada inmediatamente con la negación del proletariado por sí mismo

[...] En este dispositivo teórico, cuando se trataba de la clase obrera, no podía tratarse de la revolución, y cuando se trataba de la revolución, no podía tratarse de la clase obrera; de ahí el «hallazgo teórico» de la clase obrera y el proletariado, que consiste en oponer a la clase obrera (capital variable) al proletariado (irreproductibilidad revolucionaria). Una vez distinguido e incluso opuesto aquello que convierte al proletariado en una clase de este modo de producción de aquello que lo convierte en una clase revolucionaria, la teoría de la revolución sólo podía quedar reducida a fraseología. En esta construcción conceptual, como el proletariado resulta ser un *concepto vacío* (una simple forma necesaria para el razonamiento), el humanismo viene a llenarlo para que el sistema que hasta entonces funcionaba de manera imposible recobre una positividad.

[...] En último término, la revolución seguía siendo la afirmación subjetiva de la esencia revolucionaria de la clase o el *salto del proletariado más allá de su existencia dentro del capital*. La revolución como comunización no estaba anclada en los límites y las contradicciones internas de la lucha de clases porque no era el simple producto del desarrollo de esa contradicción que es la explotación.

[...] En su nuevo «asalto», el proletariado no tenía a gestionar la sociedad capitalista, pero tampoco a «tomar medidas comunistas irreversibles». Dado que la situación era paradójica *en la práctica*, engendró una *teoría* paradójica:

un *neoprogramatismo imposible* en el que se suponía que la revolución se llevaría a cabo en dos etapas. En primer lugar, el *proletariado* —encarnación negativa de la humanidad comunista futura— se separa de la clase obrera, que no es más que la fracción variable del capital e incluso, en última instancia, una clase contrarrevolucionaria. En tanto negación de la humanidad, el proletariado sólo puede empezar a atacar las relaciones sociales capitalistas; no puede fundar la comunidad humana. Por tanto, es necesario que, en una segunda etapa, en el transcurso de la crisis, a partir de esta clase aún limitada y particular, se forme una «clase universal» idéntica a la *humanidad* y, por tanto, positivamente comunista por fin. El problema de esta «solución» es que el añadido de un paso suplementario entre la crisis revolucionaria y su desenlace no nos saca del impasse del programa. Nos encierra en él por el rodeo de una sobrepuja especulativa que llega a su apogeo y su bloqueo en la inversión de la autonegación por medio del humanismo.

Autonegación y humanismo

[...] Esta problemática llegó a su paroxismo cuando, como los situacionistas en 1968-1969, se quiso conciliar el consejismo, la autogestión generalizada y la autonegación del proletariado.

[...] Esa fue la belleza fugaz de este período: el «poder obrero» y el «rechazo del trabajo».

[...] Ante esta situación, en la que la defensa de la condición obrera ya no era, dentro del proceso de un ciclo de luchas, la antesala de la revolución, resultaba cómodo oponer la situación de clase que define al proletariado en el modo de producción capitalista a su verdadera naturaleza revolucionaria, que sólo existiría y aparecería en ruptura con su existencia y su acción como clase específica del modo de producción, verdadera naturaleza ésta que su reproducción como clase enmascaraba.

[...] Naturalmente, el «rechazo del trabajo», los disturbios, los saqueos, las huelgas sin reivindicaciones, se convirtieron en la actividad por excelencia en la que podía fundamentarse esa autonegación.

[...] No se entiende que el proletariado es una clase revolucionaria debido a aquello que lo convierte en una clase de sociedad capitalista: la explotación; no se identifica el desarrollo del capital con el curso de la contradicción. Siempre se vuelve a oponer una naturaleza revolucionaria del proletariado a un desarrollo del capital que no tendría otro significado histórico que el de ser una acumulación de condiciones. La autonegación funciona transformando la dinámica de la relación contradictoria entre clases en una *contradicción interna* a uno de sus polos, el proletariado. Esta contradicción interna es, la mayoría de las veces, la *dimensión humana* del proletariado que, opuesta a su situación de clase reducida a la condición de «capital variable», se convierte en la determinación a la que se refiere el «rechazo del trabajo».

Al invertir al proletariado de una dimensión humana, se postula que la abolición de las clases existe en estado latente en el seno de éste. Si el proletariado puede abolir las clases durante la revolución es porque ya es en sí la abolición de las

clases, esa famosa «clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa» [2]... Aquí se ve perfectamente la diferencia entre el programa clásico y la autonegación como concepto final del viejo ciclo, como su conclusión teórica: para el primero, la dimensión humana del proletariado es inseparable de su pertenencia de clase, es la humanidad del trabajo productivo; para la segunda, está radicalmente separada de ella, y esta separación llega hasta la contradicción y la superación de la una por la otra. El proletariado negaría su situación de clase, se revelaría como humano y entonces sería revolucionario. De hecho, la clase ya no es más que el depositario *por fin adecuado* de una dinámica presente desde la noche de los tiempos en el desenvolvimiento de la historia como «tensión hacia la comunidad».

De la crítica del programatismo a la evaporación de la explotación: «crítica del valor» y «dialéctica sistemática»

Una explotación bien abstracta

Frente al mismo colapso práctico del programatismo apareció otro tipo de solución, teorizada en Alemania por la escuela conocida como la «crítica del valor», pero también por Postone en los Estados Unidos (*Tiempo, trabajo y dominación social*), por Chris Arthur en Gran Bretaña (*The new dialectic and Marx's Capital*, no traducido al francés) y, más recientemente, por la revista angloamericana *Endnotes*. Se supera el colapso suprimiendo la lucha de clases, y el «Hombre» nunca anda muy lejos.

Desde comienzos de la década de 1970, la crítica del programatismo buscó su fundamento teórico abstracto en una reanudación de la crítica del valor. Al refundar la teoría de la revolución sobre el análisis del valor, se afirmó que el trabajo no es una actividad exterior al capital y, por tanto, no era algo a liberar. El trabajo fue erigido precisamente en fundamento y determinación interna del valor. De la existencia misma del valor se desprendía que no era posible emancipación alguna del trabajo. Sin embargo, de quedarse en eso, el capital no era sino la forma desarrollada del valor, y era la explotación como contradicción entre proletariado y capital lo que desaparecía, reducida a no ser más que la *sombra proyectada* de las contradicciones de valor. O bien la lucha de clases había desaparecido, o bien no era más que un avatar aleatorio de las aventuras solipsistas del valor.

El problema general de esta manera de enfocar la crítica de la emancipación del trabajo es que hace que el concepto de modo de producción desaparezca bajo el del valor, que reduce el modo de producción capitalista a una *extensión lógica* del valor. Además de las objeciones metodológicas que cabe hacerle a este procedimiento (sistematismo hegeliano, retroactividad, teleología, metafísica del paso de la necesidad lógica a la existencia necesaria...) de forma más directa, en lo que respecta a la concepción de la lucha de clases, es que al eliminar el concepto de modo de producción bajo el del valor, el modo de producción ya no es más que un *encuentro de cambistas*. El «intercambio» de la fuerza de trabajo se reduce a un intercambio, sin duda muy particular, pero intercambio al fin y al cabo.

Hasta el punto de que el conjunto de la contradicción entre clases que constituye la explotación puede ser subsumida como una contradicción bajo las categorías que, mediante el valor, convierten el intercambio de la fuerza de trabajo en una alienación mercantil. La alienación mercantil resumiría lo que es la explotación como contradicción, un simple proceso de abstracción del trabajo en el que la especificidad de la extracción de *plusvalor* desaparece.

No se pasa, por simple vía dialéctica, del intercambio generalizado de mercancías a la *relación de clase* que constituye el intercambio de la fuerza de trabajo. Existe heteronomía entre los elementos en juego. El proceso dialéctico de las formas del valor termina con el dinero y la «contradicción del atesoramiento». Del dinero no se pasa, por el mismo juego de incompletitudes hegelianas, al capital. Este juego termina con el «encuentro» del «hombre que tiene los escudos» y el «trabajador libre». Este juego no puede producir este «encuentro» (de lo contrario «la antigua Roma, Bizancio, etc., hubieran concluido su historia con el trabajo libre y el capital»), salvo que se piense que el valor se apodera del trabajo por una necesidad formal y teleológica de su concepto.

La explotación no es más que un momento de la dialéctica inmanente de la forma-valor. Esta explotación debe advenir necesariamente a través de esta forma. Por tanto, el modo de producción capitalista no es más que el valor bajo otro nombre, el valor plenamente desarrollado. En cierto sentido, esto es exacto, pero no se debe a una dialéctica inmanente del valor, sino a que se trata del modo de producción basado en la compra-venta de la fuerza de trabajo. Es así cómo se convierte en la forma desarrollada («total» si se quiere) del valor, y no a la inversa. Cuando el valor se convierte en capital y existe, por tanto, «realmente» como valor (valor realizado), existe en función de *las categorías específicas del capital*. No sólo hay que considerar al capital como el valor plenamente desarrollado (por tanto, existente), sino también y, en consecuencia, que *las categorías propias y las contradicciones del capital* son las del valor convertido en capital: el trabajo productivo, las determinaciones del intercambio, la explotación del trabajo, la caída de la tasa de ganancia, la división de la jornada laboral en trabajo necesario y plus-trabajo, etc.

Por el contrario, este enfoque, que pretende deshacerse radicalmente de la afirmación del trabajo, busca realizar lo imposible: *deducir* la explotación de la forma-valor. Pero en tal caso la explotación ya no sería más que el proceso de abstracción del trabajo que constituye la forma-valor. La sórdida trivialidad de la división de la jornada laboral entre trabajo necesario y plus-trabajo, precisamente porque es demasiado trivial e inherente a la inmediatez de las luchas obreras, desaparece en beneficio de una inmensa alienación en la que todos los individuos son grises. Es inherente a la naturaleza de la relación de explotación, en el sentido más estricto de la división de la jornada laboral, borrar la distinción entre trabajo necesario y plus-trabajo, hacer que toda la producción se contraponga en tanto valor al trabajo, *pero la contradicción no reside ahí*. [3]

A menos, claro está, que consideremos el salario en tanto precio del trabajo como la relación real y no como forma necesaria de manifestación del salario como relación de producción (valor de la fuerza de trabajo).

La «explotación» ya no se trata sino bajo el registro del «desarrollo del valor», como una forma general, desarrollada, de la alienación mercantil. Con el valor no se puede ir más allá de la crítica de una forma «pervertida» de las «relaciones

sociales humanas». La ironía involuntaria de este enfoque es que hace resurgir bajo una forma más o menos humanista aquello de lo que pretendía desembarazarse: de algo a emancipar. Así pues, el proletario no es más que un cambista particularmente estafado. ¿Qué ha sido de las clases? La lucha de clases se ve privada de su fuerza primordial, a saber, su trivialidad, su materialidad sórdida.

Mientras la forma-capital sea producida en continuidad dialéctica con las formas del valor, como un movimiento inherente a estas formas, la absorción del trabajo, la existencia del obrero, ocuparán su lugar en el seno de una problemática que sigue siendo la del valor: la problemática de la alienación como *abstracción general del trabajo*. La explotación en toda su trivialidad, la división de la jornada laboral, la extorsión de plus-trabajo, ya no representan lo esencial de la contradicción en el interior del modo de producción capitalista, sino una determinación abarcada por la *abstracción del trabajo*, que se ha convertido en la verdadera «contradicción». Todo queda tan bien encerrado por la sistematicidad del valor que, cuando es necesario plantearse la superación de esta situación, reaparece perversamente aquello que se había pretendido reprimir. La respuesta es una vaga teoría humano-proletaria apoyada en un vago concepto de trabajo vivo que siempre excede, dado que es actividad humana, su apropiación por el capital (Chris Arthur); una vaga perspectiva revolucionaria vagamente izquierdista, un poco autogestionada y muy democrática (Postone); un movimiento que mina sus propias bases y se desmorona por sí sólo a condición de que los proletarios no se inmiscuyan (la «crítica del valor»), o una contradicción lógica interna al valor, fuente de las «adversidades actuales» y de las «disgregaciones sociales», encarnadas en diversos agentes y antagonismos (*Endnotes*). Siempre es sorprendente ver cómo coexisten un derroche de sutilezas teóricas sin envites explícitos con consideraciones de una banalidad total cuando los envites están ahí y, guinda del pastel, ver cómo reaparece implícitamente una actividad, una humanidad, unas relaciones sociales a «emancipar», que son lo único capaz de desestabilizar una «contradicción» tan bien cerrada.

En el período actual de la lucha de clases, la persistencia del humanismo siempre resulta de una comprensión que hace que siempre se considere la lucha de clases del proletariado, en su manifestación inmediata como clase del modo de producción capitalista, como incapaz de abandonar su implicación recíproca con el capital. De manera más o menos explícita, siempre hace falta alguna cosilla más. Nos encontramos aquí ante una crítica del programatismo desquiciada en el sentido de que esta crítica acepta todos los términos de la problemática que critica y se contenta con decir: «No, eso no puede ser».

El problema que corroe todas estas concepciones que se han desembarazado de la afirmación del trabajo al precio del abandono de la explotación como contradicción entre proletariado y capital es el de la relación entre las contradicciones del valor y la lucha de clases. No son más que teorías de la *imposibilidad del programatismo*. No se trata sino de eso, pero no lo saben.

¿Más allá del programatismo o más allá de la lucha de clases?

Estos tipos de teorización son momentos (no forzosamente necesarios, pero sí ligados a ella) de la teoría de la comunización. Se trata de una superación

del programatismo desquiciada, es decir, que funciona para sí misma, pues ha olvidado su objeto o no lo ha definido, y se ha vuelto autónoma en sus objetivos. Las herramientas teóricas desarrolladas para superar el programatismo se han convertido en su propia razón de ser: valor, implicación recíproca, crítica del desbordamiento de las luchas reivindicativas, autoorganización y autonomía, etc. Estas herramientas de crítica del programatismo se convierten en su propio objeto, se desarrollan en sí mismas y no como herramientas-críticas del paso de una relación de clase a otra. De ahí un derroche de teoría que acompaña a una ausencia de envites (cuando no se trata de algo interno a la auto-reproducción del pensamiento académico).

Si bien la explotación no puede existir salvo mediante la transformación (transposición) del trabajo vivo en valor, dicho proceso no da cuenta de forma exhaustiva de sí mismo. Topamos de nuevo con el problema fundamental de esta «superación del programatismo»: decir que el valor no *existe* sino en tanto capital no significa otra cosa que el capital es el valor; *en tanto capital*, no aporta nada. Remitir la totalidad de las relaciones sociales capitalistas al valor es subsumir la contradicción entre clases (la explotación) bajo las contradicciones de la mercancía; es convertir el intercambio y sus abstracciones, incluso «lógicamente desarrolladas» como «explotación», en el contenido de la contradicción entre proletariado y capital; es hacer desaparecer esta contradicción en el magma del proceso de abstracción de toda actividad, es decir, de la «actividad humana».

El sistema está tan bien cerrado para deshacerse de la afirmación del trabajo que la lucha de clases ya no es más que una autodeterminación de la totalidad de la capital reducida a una deducción lógica de la forma-valor. La lucha de clases ya no es más que la instancia en la que, entre otras cosas, se manifiesta(n) la (o las) contradicción(es) lógica(s) del valor. La lucha de clases ya no es una contradicción en sus propios términos, sino la *representación* de contradicciones expresadas en los términos del valor. El problema es que esta contradicción interna de la totalidad (el valor) se halla, *en tanto tal*, cerrada sobre sí misma. No puede ser una contradicción para sí misma, es decir, un movimiento que incluya su propio cuestionamiento. Le hace falta, para empezar, un elemento que lo exceda (el trabajo como actividad humana o unas relaciones sociales que el valor absorba y pervierta) y, en segundo lugar, precisa encarnarse en otros elementos (las clases y todo tipo de términos «antagónicos») que no sean los suyos propios (el valor de uso y el valor de cambio) para que esta contradicción de la totalidad emerja de la lógica y se convierta en cuestionamiento de sí misma.

Para desembarazarse de la afirmación del trabajo, nos hemos desembarazado de la contradicción entre proletariado y capital, de la lucha de clases. No se ha superado el programatismo, solamente se lo ha declarado imposible.

No se ha superado porque éste no ha sido comprendido como una forma histórica de la relación de explotación en la que el objetivo revolucionario del proletariado era imposible *en sus propios términos programáticos*, sino como una *incongruencia lógica*. Toda esta teoría, que se denomina a sí misma «teoría de la forma-valor», para la que la explotación es el devenir abstracto del trabajo, es decir, la alienación, es un alegato *pro domo sua* de las infelices clases medias intelectuales de este mundo. Puede existir producción de valor sin que exista producción de plusvalía; es el caso de cientos de millones de campesinos y artesanos del planeta, pero no es de ellos de quien habla la «teoría de la forma-valor», sino de las clases medias para

las que el valor es vivir (mal e infelizmente) en el marco del intercambio y de la mercancía. La «teoría de la forma-valor» es el universo del trabajo improductivo, es decir, *improductivo de plusvalor*, extendido al conjunto de las relaciones sociales. Constituye para esta cosa profana su halo, su pondonor espiritual, su complemento solemne. Es la conclusión «radical» y *aliviada* del fin de la identidad obrera. En este discurso, las apariciones furtivas del término clase están llamadas a desdibujarse, a corto plazo, en el lejano horizonte del <<marxismo tradicional>>. [4]

Superar el programatismo supone volver sobre la explotación, la relación *capitalista* fundamental.

Volver sobre la explotación

A través de la caída de la tasa de ganancia, la explotación es *un proceso que se halla constantemente en contradicción con su propia reproducción*: el movimiento que es la explotación es una contradicción para las relaciones sociales de producción cuyo contenido y movimiento constituye. La valorización, el modo mismo en el que el trabajo existe socialmente, constituye la contradicción entre proletariado y capital. Definido por la explotación, el proletariado está en contradicción con la necesaria existencia social de su trabajo como capital, es decir, como valor autonomizado, y sólo sigue siéndolo valorizándose: *la caída de la tasa de ganancia es una contradicción entre las clases*.

La explotación es una contradicción que cuestiona aquello que constituye su dinámica, es decir, es una contradicción para las relaciones sociales de producción cuyo movimiento es. La explotación es ese jueguito en el que siempre gana el mismo (porque es subsunción), y al mismo tiempo y por la misma razón, es *un juego que está en contradicción con su regla y que tiende a la abolición de ésta*. Esto significa que el modo de producción capitalista, el objeto como totalidad, está en contradicción consigo mismo *a través de la contradicción de sus elementos*, porque esta contradicción con el otro es, para cada elemento, una contradicción consigo mismo, en la medida en que el otro es *su* otro. Esto es precisamente lo que desaparece mediante la reducción del modo de producción capitalista al valor. En el seno de la contradicción que es la explotación, el proletariado está constantemente en contradicción con su propia definición como clase, porque la necesidad de su reproducción es algo que encuentra frente a sí, representado por el capital, es decir, que nunca se encuentra confirmado en la reproducción de la relación social de la que constituye, sin embargo, un polo necesario (subsunción). La dinámica de superación de esta contradicción que es la explotación, reside, por tanto, en su aspecto no simétrico (la explotación es subsunción del trabajo bajo el capital). Cuando se define la explotación como una contradicción para sí misma (tendencia al descenso de la tasa de ganancia: el proletario siempre es necesario y siempre está de más), se definen la situación y la actividad revolucionarias del proletariado. *La contradicción es contradictoria para sí misma en la situación y en la actividad de uno de sus polos*.

La pregunta decisiva surgió y tomó forma a través de todos los *impasses* teóricos

engendrados por las construcciones especulativas vinculadas a la autonegación del proletariado, al humanismo teórico, a la disolución de la contradicción entre proletariado y capital en el arco histórico de alienación, etc.: ¿cuál puede y debe ser después de 1968 el contenido de la revolución? Y también su respuesta: la revolución no puede ser más que la comunización *inmediata* de la sociedad, cualquier «transición socialista al comunismo» no puede ser más que una nueva contrarrevolución capitalista.

La reestructuración: una actividad de la clase capitalista

A partir de 1974-1975, la relación de fuerzas se invierte. Por un lado, la contrarrevolución no se diluye ni se retrasa en absoluto: en todas las zonas centrales, comienzan las grandes oleadas de despidos, la deslocalización de gran parte de la producción industrial hacia los países emergentes, la precarización generalizada del trabajo asalariado, las restricciones legales a la inmigración y los planes de austeridad. Todo ello sistematizado por el predominio del capital financiero, que ordena todas las políticas de salida de la crisis. Por otro lado, la revuelta proletaria no es en modo alguno desviada de su objetivo, sino vencida por sus límites, tanto en las empresas, donde la reorganización del trabajo liquida las «fortalezas obreras», como fuera de ellas, con el ataque a las condiciones de la reproducción. [...]

Dicho de manera un poco abrupta y exagerada: el capital «recupera el poder» en las fábricas y en toda la reproducción social.

[...] Esta recuperación, por supuesto, no fue un retorno a la situación anterior. La clase capitalista acaba con todo lo que reafirmaba esa *identidad obrera* y legitimaba al proletariado como rival del capital; es *la definición misma de la reestructuración* (como hemos vistos al comienzo de este texto). La desaparición de la identidad obrera no es el simple efecto de una contrarrevolución tras la cual las cosas reaparecen, aunque sea bajo una *forma* diferente; la contrarrevolución se define como una transformación estructural de la relación de explotación.

Reestructuración: modificación estructural de la contradicción entre clases y su dinámica

[...] La clase capitalista superó los límites del viejo ciclo de luchas. Restableció una tasa de beneficio promedio adecuada a la acumulación de un capital a la vez ampliado y concentrado y, por tanto, reestructuró la contradicción que lo oponía al proletariado.

[...] La reestructuración es una *reestructuración de la contradicción entre las clases*: la estructura, el contenido de la lucha de clases, la producción de su superación, resultan, pues, modificados. Existe una manera de enmascarar esto que consiste en multiplicar las «reestructuraciones» para perpetuar las viejas concepciones. Se reconocen todo tipo de reestructuraciones para mejor negar *la reestructuración*, en singular, como nueva configuración de la contradicción *entre las clases*.

[...] Tiene lugar, desde luego, una *transformación* de la perspectiva programática —

un reconocimiento ambiguo de la reestructuración capitalista y de la desaparición de toda afirmación del proletariado— pero *no una ruptura*, en el sentido de que no se produce ninguna otra concepción coherente del proceso revolucionario. Todo se reestructura: las empresas, los procesos de trabajo en la producción y el transporte, la circulación del capital, los sistemas sociales, los Estados, las clases, el ciclo mundial, etc. A falta de síntesis, multiplicar *las* reestructuraciones logra ocultar *la* reestructuración de la valorización del capital, es decir, de la explotación, o lo que es lo mismo, de la contradicción entre el proletariado y el capital.

[...] Fue durante esta crisis, a través de un recorrido teórico caótico, cuando se acuñó el concepto de comunización

Notas

[1] Con el Partido como invariante de la clase que ésta se verá obligada a reconocer algún día como suyo, la Izquierda italiana da otra respuesta a la misma pregunta.

[2] La tesis según la cual el proletariado es «una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa» (Marx, «Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*», 1843) es completamente tributaria de una problemática que convierte al proletariado en la humanidad verdadera, potencial o virtual. El proletario de la «Introducción» de 1843 nos remite al humanismo de Feuerbach. Siempre hay que prestar atención a las fórmulas un poco excesivamente rimbombantes.

[3] Siempre y cuando la contradicción entre proletariado y capital no haya sido enviada al museo de antigüedades del «marxismo tradicional», como hace *Endnotes* en su editorial del n° 3. Hay una especie de locura teórica en situar la relación entre proletariado y capital, que es la vida misma del modo de producción capitalista como acumulación, al mismo nivel que los antagonismos culturales o los distintos tipos de sexualidad. Todo lo cual no serían sino «formas de realización» de la contradicción tan chic y pura entre valor del uso y el valor del cambio.

[4] Puede encontrarse una crítica de la teoría de la forma-valor semejante a la que estamos haciendo aquí en el texto de Gilles Dauvé *La boulangère et le théoricien*, en el sitio web de «Troploin».

El siguiente artículo fue redactado por Federico Corriente para la revista mexicana Calibán, en el verano de 2020

Informe sobre la construcción del situacionismo

«Un partido se muestra como el partido victorioso al escindir a su vez en dos partidos. En efecto, muestra así que contiene en sí mismo el principio que combatía y que ha superado la unilateralidad con la que en un primero momento se presentó. El interés que se dividía ante todo entre él y el otro cae ahora por entero sobre sí mismo, y olvida al otro partido, puesto que ese interés halla en sí mismo la oposición que lo absorbía. Sin embargo, al mismo tiempo la oposición ha sido elevada en el elemento superior victorioso, en el que se presenta bajo una forma depurada. De esta forma, el cisma que nace en un partido, que parece un infortunio, manifiesta más bien su fortuna.»

G.W.F. Hegel, *La fenomenología del Espíritu*

Podemos afirmar sin gran temor a equivocarnos que, tras la FAI y los Panteras Negras, la Internacional situacionista (1957-1972) es la organización revolucionaria más universalmente admirada de nuestro tiempo. Si la mayoría de las razones por las que se la admira son razones despreciables sin otra ambición que rejuvenecer la acartonada imagen de ideologías decrepitas y llenar los bolsillos de los traficantes de ideas muertas, aquellas por las que es efectivamente admirable y admirada desde el punto de vista de la crítica revolucionaria permanecen reprimidas e inconfesadas. Los contra maestres de la flotilla tardosituacionista contemporánea, atentos a no naufragar contra sus escollos, pusieron rumbo a aguas más seguras hace tiempo. Mostraremos algunas de las discretas omisiones y de los contrasentidos soterrados que sustentan esta glorificación acrítica de la IS, y utilizaremos esta exposición para mostrar cómo participan positivamente de la inercia dominante.

Por lo demás, esta boga de la teoría situacionista reducida a ideología *prêt-à-porter* —que no data precisamente de ayer— no hace sino poner de manifiesto hasta qué punto el medio que la produce y consume aspira, no a acceder a través de la IS a una actividad crítico-práctica ligada a las luchas sociales de una época pasada, sino a sacralizar vulgarmente su rutina cotidiana proclamando que ellos también «lo quieren todo» mientras rinden culto a la prestigiosa imagen de unos héroes radicales reunidos en una comunidad triunfante. Pudiendo edificarse un imperio independiente en las nubes de una radicalidad espectacular, ¿para qué burlarse cruel y concienzudamente de las indecisiones, los lados flojos y las mezquindades de su propia actividad?

Bienvenidos al Museo de Prehistoria Contemporánea

«Treinta y cinco años después de la autodisolución de la IS, podemos hablar de “situacionismo”.»

Roland Simon, *Histoire critique de l'ultragauche*

Así las cosas, estudiar a la Internacional situacionista a estas alturas del siglo XXI sería una empresa perfectamente ridícula y condenada además a perder de vista desde un principio su propio objeto... salvo que se proponga explícitamente estudiar a la IS para examinar, más allá de las razones de su éxito como «teoría de la revuelta sesentayochista», ante todo las de su fracaso, tanto en su época propiamente dicha como bajo la forma de su «amarga victoria» contemporánea.

Desde este punto de vista, la inmensa mayoría de los estudios emprendidos sobre la IS desde hace casi medio siglo se han limitado a aportar su peculiar granito de arena a la difusión de la exaltación acrítica antes señalada, pues son prácticamente inexistentes los que han arrojado verdadera luz sobre las razones de fondo — históricas y no meramente circunstanciales— que dieron al traste con la IS. En este sentido, y aun cuando su intención inicial haya podido ser otra, dichos estudios no han hecho más que consolidar el proceso de fijación ideológica iniciado durante la primera mitad de los años setenta, cuando, tomando con mejor o peor fortuna a la IS como modelo, una multitud de grupos autónomos de inspiración situacionista se dio por tarea «aplicar» su teoría —incluso, en ocasiones, a la propia actividad situacionista pasada y presente— sin lograr salir de sus *impasses*. Fracasaron en todas partes, no sin obtener a veces resultados apreciables, pero que no eran ni de lejos los que se pretendían.

A estas primeras reverberaciones de la explosión sesentayochista le sucedió una larga fase de letargo e inactividad casi absoluta, bruscamente interrumpida —tras el suicidio de Guy Debord en 1994— por una súbita proliferación de ensayos más o menos académicos, así como por monografías y antologías de textos «clásicos» y «perdidos» pertenecientes al período 1968-1977⁹³. Pese a su origen «autónomo-radical», este segundo grupo de textos compartía con el primero el mismo denominador común, a saber, una marcada reticencia a poner sobre el tapete una sola vía muerta relacionada con la actividad crítico-práctica de la IS o sus afines. Unos y otros parecían empeñados en transmitir un mensaje muy escueto: he aquí la teoría revolucionaria de nuestro tiempo, vigente en su práctica totalidad —o casi—, y estos son sus artífices, vencidos por causas fundamentalmente ajenas a la perspicacia y precisión de sus análisis, es decir, por hábiles e inesperadas maniobras del enemigo y la reiterada incapacidad de sus propias fuerzas para superar sus consabidas carencias en materia de «conciencia» y «organización».

Por lo que a esta última cuestión se refiere, véase lo que Eduardo Subirats —no sería difícil multiplicar los ejemplos— apuntaba ya en 1973:

Mencionar aquí la teoría de la organización de Lukács no deja de mostrar un aspecto paradójico de la teoría situacionista, pues con él no sólo se adoptaba a uno de los exponentes más brillantes del marxismo centroeuropeo [...] sino también la expresión de hecho más consecuente del leninismo. En otras palabras, los críticos más radicales del partido que «decapitó al proletariado para ponerse a su cabeza»

⁹³ Este intervalo, que supuestamente corresponde al «segundo asalto proletario contra la sociedad de clases», debería ser objeto alguna vez de una cronología pormenorizada y matizada. Lo cierto es que, en su forma inicial, hacia 1972-1973 —no es casualidad que la IS y otros grupos desaparecieran en torno a esas fechas— ese asalto ya se había agotado. Si bien es indudable que hubo luchas de enorme trascendencia en los años inmediatamente posteriores, éstas se produjeron en un contexto de crisis económica y de contraofensiva capitalista internacional que contaba ya con utilizarlas —con la notable excepción geopolítica de América Latina— para impulsar «indoloras» reestructuraciones industriales y políticas.

[...] asumían el principio que se encuentra en su base: la representación teórica del proletariado, la organización de su conciencia histórica⁹⁴.

Sirva esta cita como simple botón de muestra de que plantearse una crítica de la Internacional situacionista como tarea pendiente de nuestro tiempo equivaldría *ipso facto* a participar en una empresa de falsificación más insidiosa aún: la que pretende desconocer que esa crítica *ya fue realizada en su tiempo*, en pleno fragor del «segundo asalto proletario contra la sociedad de clases», no sólo por otros revolucionarios⁹⁵; sino también y sobre todo, por sus adversarios. Toda teoría radical derrotada o que «triumfa» sólo a medias queda inmediatamente a disposición de sus enemigos, que a partir de ese momento serán quienes pongan de relieve sus insuficiencias mediante el uso más o menos impune que hagan de ella⁹⁶. Que lo que en su día fue una teoría revolucionaria pueda conservar una amplia base científica mucho más allá de su transformación en ideología, es una cosa; pretender, en cambio, que siga estando vigente décadas después de su derrota, es otra muy distinta, pues la verdad de una teoría semejante es una cuestión práctica, terrenal: la del aniquilamiento de sus enemigos.

Es al enemigo declarado a quien corresponde el honor de la crítica fundamental de la IS [...] Se trata a la vez del mayor homenaje rendido a la IS y de la mayor y más útil de las críticas. [...] La recuperación es necesaria. El progreso la implica⁹⁷.

A todo esto no hay que buscarle una explicación moral sino histórica: tanto la escasa difusión de las críticas de la IS realizadas por otros revolucionarios como la progresiva constitución y difusión del «situacionismo real» —la famosa «recuperación», no por más denostada mejor comprendida— se debieron a las vicisitudes y el desenlace contrarrevolucionario de las luchas de la época, cuyo corolario inevitable fue un proceso simultáneo de represión de la producción teórica y de «desublimación represiva» al que —como ya había sucedido en el período 1917-1923— no pocas «minorías revolucionarias» hicieron notables contribuciones.

⁹⁴ «Nota a la edición española», Textos situacionistas: Crítica de la vida cotidiana, Anagrama, Barcelona 1973.

⁹⁵ Entre las numerosas aportaciones de la primera serie (1968-1971) de la revista *Invariance* (<http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/>) cabe destacar sus demoleadoras y minuciosas críticas del grupo *Socialisme ou Barbarie* (con el que los situacionistas tenían una deuda considerable), además de alguna que otra observación sobre la propia IS. Su crítica implícita de la IS, sin embargo, es más relevante aún.

⁹⁶ «Es notorio que la intelectualidad moderna ha utilizado a menudo elementos de la teoría situacionista, antes sin reconocerlo, y recientemente [...] casi siempre reconociéndolo. Pero son aún más significativas las numerosas manifestaciones teóricas e ideológicas que, a pesar de no tener ninguna influencia directa de los situacionistas, e incluso sin conocer su existencia, son ineluctablemente atraídas hacia los mismos temas y las mismas formulaciones, porque éstas no son otra cosa que los aspectos fundamentales intrínsecos de la sociedad moderna y de sus contradicciones.» (Daniel Denevert, *Théorie de la misère, misère de la théorie. Rapport sur les nouvelles conditions de la théorie révolutionnaire*, CRQS, París 1973, <http://www.bopsecrets.org/French/misery.htm>)

⁹⁷ Une enquête sur la nature et les causes de la misère des gens, Jean-Pierre Voyer, Champ Libre, París 1976 (pp. 19-20).

El punto de explosión del programatismo en la Internacional situacionista

«El defecto fundamental de toda la crítica del programatismo anterior —incluida la de la IS— es que sólo concibe la implicación recíproca entre proletariado y capital como una relación entre cosas, en lugar de como prácticas, como actividades. De ahí que el proletariado como clase revolucionaria fuera desarrollado bajo la forma de la conciencia, en oposición a su inserción en el modo de producción capitalista, pero sólo de manera abstracta, y entendiendo esta abstracción como una espera hasta que se dieran las condiciones prácticas que le faltaban para ser verdadera.»

Roland Simon, *Fondements critiques d'une théorie de la révolution. Au-delà de l'affirmation du prolétariat*

La clave para comprender tanto el auge de la IS a raíz de mayo del '68 como su vertiginosa y veloz caída posterior reside en el concepto de *programatismo*. Roland Simon resume así la cuestión en su conjunto: «La IS puso en tela de juicio todas las categorías del programatismo sin salir de su problemática⁹⁸».

De manera general, el programatismo puede definirse como una concepción de la lucha de clases que atribuye a una de ellas, el proletariado, una *naturaleza revolucionaria* que no sólo lo hace intrínsecamente contradictorio al capital, sino también portador de una organización social futura, en forma de un *programa a realizar* mediante la «dictadura del proletariado», el poder de los consejos obreros o la «autogestión generalizada». La revolución, pues, es la *afirmación* del proletariado, que se presenta como el elemento positivo de la contradicción proletariado/capital y a la vez como su solución.

El programatismo, lejos de ser una simple teoría, fue la práctica del proletariado desde principios del siglo XIX hasta finales de la década de 1960. Su fundamento no era otro que la fuerza cada vez mayor de éste en el seno del capital, concebida positivamente como un trampolín que conducía a la revolución y al comunismo. No obstante, la «descomposición» del programatismo comenzó ya en la década de 1920, con los inicios de la subsunción real del trabajo por el capital.

Las luchas de finales de los años sesenta pusieron en crisis la teoría-programa del proletariado y toda su problemática. El retorno del proletariado al escenario histórico, plasmado a través de los disturbios en los guetos, las huelgas salvajes y la revuelta generalizada contra el trabajo y la mercancía, estuvo acompañado, paradójicamente, por el final de su afirmación. Mayo del '68 fue la primera gran crítica en actos de la revolución como empoderamiento y afirmación de la clase obrera. A la vez que se multiplicaban las huelgas, los sabotajes y los saqueos, los proletarios abandonaban las ciudades y el trabajo asalariado en pos de la «vida auténtica» en las comunas, fenómeno que no tenía nada de revolucionario y sí mucho de alternativo, pero que excluía en cualquier caso toda afirmación de un «poder obrero» y todo «período de transición». Millares de personas comprendieron intuitivamente que el comunismo no podía ser la «dictadura del

⁹⁸ Roland Simon, *Histoire critique de l'ultragauche*, Éditions Senonevero, París 2015, p. 21. De aquí en adelante me referiré continuamente a esta obra, así como a otra del mismo autor —*Fondements critiques d'une théorie de la révolution* (Éditions Senonevero, París 2001)—, cuya lectura no podría recomendar más encarecidamente.

proletariado», sino la producción simultánea de la inmediatez de las relaciones entre individuos singulares mediante la abolición del capital y de todas las clases, proletariado incluido.

La revuelta obrera contra la condición obrera, revuelta contra todos los aspectos de la vida, estaba presa en un desgarramiento. No podía expresarse y hacerse efectiva más que volviéndose contra su fundamento real, la condición obrera, pero no para suprimirla, *ya que no hallaba en sí misma la relación con el capital que habría podido constituir esa supresión*, sino para *separarse* de ella. Por un lado, existía un movimiento obrero fuerte, con raíces todavía sólidas, la confirmación dentro del capital de una identidad obrera, un poder reconocido de la clase, y a la vez, una imposibilidad radical de transformar ese poder en fuerza autónoma y afirmación revolucionaria de la clase trabajadora; por otro, esa imposibilidad era *positivamente* la extensión de la revuelta a toda la reproducción social, revuelta a través de la cual el proletariado se negaba⁹⁹.

La IS fue el puente teórico entre la larga agonía del programatismo y la era del programatismo imposible. De ahí que, en la nueva época inaugurada por mayo del '68, el secreto de su fulgurante «éxito» —haber teorizado la abolición del capital como movimiento y afirmación de un ser revolucionario del proletariado que ahora iba a tener por contenido *su propia negación*— se convirtiese, paradójicamente y casi de la noche a la mañana, en la fuente de su crisis y su disolución.

Redefinir este ser revolucionario del proletariado fue el objeto mismo del trabajo teórico de la IS. Los situacionistas se habían propuesto descubrir las nuevas coordenadas de la revolución bajo el capitalismo «moderno», que había subordinado el conjunto de la vida social al metabolismo de su propia reproducción. De ahí que insistieran tanto sobre la vida cotidiana, vista siempre desde la perspectiva de la contradicción proletariado/capital. Según la IS, la «colonización de la vida cotidiana» por la mercancía había ampliado hasta tal extremo esta contradicción que ésta ya no podía ser resuelta mediante la afirmación de la clase obrera: ahora era preciso que la revuelta contra las condiciones existentes se extendiera a la abolición del trabajo y del proletariado.

[...] todo el interés de la IS reside en haberse ceñido [...] a una teoría del proletariado y a una teoría de la revolución como actividad de una clase. La IS quiso tener cogidos los dos extremos de una revolución [...] cuyo sujeto había de ser una clase particular de esta sociedad [...]. Es por este enfoque, y a pesar de que no pudiera sostener de manera absolutamente coherente ambos aspectos (en aquel entonces no podía hacerlo), por lo que la IS resulta apasionante¹⁰⁰.

La teorización de la revolución como autonegación del proletariado fue el *punto de partida* de la comprensión de la revolución bajo la subsunción real del trabajo por el capital y de toda crítica del programatismo.

Ahora bien, en la teoría de la IS, la crítica de la vida cotidiana va a constituir el telón de fondo de una «superación» del programatismo que le impedirá romper con éste y que someterá su definición del proletariado a una sucesión de dualidades. Por un lado, los situacionistas se mantienen fieles a la definición clásica, circunscrita al

marco de una relación de explotación con el capital; por otro, sin embargo, definen como proletario a todo aquel que no tiene ningún control sobre el empleo de su espacio-tiempo, lo que remite a una alienación universal, humana e individual.

Este desdoblamiento de la definición del proletariado va a permitir que el ser revolucionario negado en un principio reaparezca bajo la forma de un humanismo teórico: bajo el proletario, el verdadero sujeto de la revolución es el Hombre, con sus necesidades, sus deseos y su sociabilidad como ser genérico. La mistificación representada por la «sociedad del espectáculo» se enfrenta a la rebelión de una naturaleza humana aplastada y reprimida por ella. Lo que define a la clase llamada a derrocar el espectáculo es la contradicción entre lo vivido y la representación; no se parte de su condición de fuerza de trabajo para construir su oposición al capital, sino que se parte de la contradicción que define al espectáculo para buscar al mejor portador de la misma.

Si bien cabe sostener que la teoría del espectáculo conceptualiza la implicación recíproca entre proletariado y capital, el problema consiste en que la conceptualiza *como espectáculo*. En tanto espectáculo, esta implicación es «exterior» a la relación entre las clases y a la contradicción que las opone; existe sólo como mistificación que oculta la naturaleza revolucionaria del proletariado (identificada con lo vivido). La IS es incapaz de concebir la unidad del modo de producción capitalista como sociedad de clases sin su máscara, lo que le permite criticar las formas de *representación* de esta unidad y conservar al mismo tiempo una realidad esencial e irreductiblemente revolucionaria del proletariado bajo esa unidad. Y esa es precisamente la «misión histórica» del concepto de espectáculo.

En el capítulo más importante y más extenso de *La sociedad del espectáculo*, Debord intenta solucionar este problema distinguiendo entre el proletariado «como sujeto» y «como representación». El proletariado «como representación» es el proletariado tal cual existe en su implicación recíproca con el capital; sin embargo, cuando se manifiesta «como sujeto» —es decir, como clase de la conciencia—, el proletariado rompe con su situación anterior. Aquí se aprecia con toda claridad el aspecto central del bloqueo teórico de la IS: bajo la forma de la necesidad revolucionaria de un devenir de la conciencia, la teoría del espectáculo reproduce la separación entre el proletariado como clase del modo de producción capitalista (como representación) y como clase revolucionaria (clase de la conciencia). Y esa separación conduce a su vez a una nueva modalidad de afirmación de un ser revolucionario de la clase:

El problema de la conciencia no desaparece como tal más que a partir del momento en que, *concebido como polo de la contradicción del modo de producción capitalista*, el proletariado no puede sino coincidir en su existencia y en su práctica con el curso histórico de su contradicción con el capital¹⁰¹.

De ahí que la concepción situacionista de la teoría —fiel en esto a la tradición programática, que siempre separa de un modo u otro el curso objetivo del desarrollo capitalista de la intervención proletaria en él— exija imperiosamente que se establezca un «vínculo consciente» entre ambos, lo que desembocará en una síntesis consumada de leninismo y espontaneísmo. Del leninismo, la IS adoptará la noción de la teoría como conjunto de verdades constituido, no necesariamente al

⁹⁹ Op. cit., p. 31.

¹⁰⁰ Op. cit., p. 368.

¹⁰¹ Op. cit., p. 422.

margen de la lucha de clases, pero sí distinto de ella. Del espontaneísmo, tomará la idea de que las luchas se dirigen por sí solas hacia su teoría, es decir, hacia la teoría ya constituida que «buscan». Olvidaba así que «la conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real»¹⁰²; si la teoría es un producto de los conflictos de este mundo —de individuos que en el transcurso de tales conflictos hablan, piensan y son conscientes de lo que hacen—, éstos no tienen necesidad de «buscar» lo que ellos mismos generan.

Para la IS, sin embargo, no basta con que las luchas busquen su teoría y su conciencia: éstas tienen, además, que estar «organizadas», lo que nos sitúa ante el no va más de la afirmación del ser revolucionario del proletariado: la conjunción histórica entre los consejos obreros y una «organización revolucionaria» enigmáticamente definida por Debord como «una separación radical respecto al mundo de la separación»¹⁰³.

Concebir la producción teórica como organización es concebir en este mundo una base positiva para su superación. A partir del momento en que se ha concebido el comunismo, más allá del programatismo, como negación de todas las clases dentro de la revolución misma [...], ya no se puede reconocer fundamento ni base social a ninguna organización revolucionaria: el partido de la humanidad no existe¹⁰⁴.

Algo muy semejante cabe decir de la crítica situacionista de la militancia como «estadio supremo de la alienación» y separación masoquista de lo personal y lo político. Al dejar intacto el fundamento real de la actividad militante —a saber, la oposición entre un «sujeto» que interviene y el «objeto» de su intervención—, esa crítica estaba llamada a desembocar a corto plazo en un proceso de *refundación* de la militancia, centrada ahora en torno a las «necesidades» y los «deseos» individuales.

De ese proceso surgieron dos modalidades fundamentales: una en la que, sometiéndose a los requisitos de una *ideología épico-elitista de la autonomía*¹⁰⁵, el individuo se convertía en portador y depositario de las exigencias y tareas originales de la «organización revolucionaria» («coherencia», «ruptura con el modo de vida dominante»), y otra, eco masificado de la «crítica de la vida cotidiana», bien representada por el *activismo estético-festivo* del ala «creativa» del movimiento «autónomo» italiano de 1977, a la que podría considerarse como precursora directa de la tendencia activista contemporánea que simultanea la organización de acciones «lúdicas» de protesta y reivindicación con la de todo tipo de actividades festivas y de ocio «solidarias».

En cualquier caso, ya sea «sacrificial» o pretendidamente «hedonista», la actividad militante es una de las muchas manifestaciones de la oposición abstracta entre «idealismo acrítico» y «materialismo contemplativo» criticada por Marx, pues al escindir la realidad en voluntad consciente y curso objetivo del mundo, «no

comprende la importancia de la actividad “revolucionaria”, crítico-práctica», y «conduce a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la otra»¹⁰⁶.

En resumidas cuentas: a la vez que introducía en el programa clásico un contenido anti-programático —la abolición sin transiciones del salariado y, por tanto, de las clases y del Estado—, la IS conservaba sus formas. Eso sí, si produjo una *teoría* paradójica fue porque la situación era paradójica en la *práctica*. Más allá de todas las explicaciones circunstanciales con las que se pretende dar cuenta del fracaso y disolución de la IS, la razón fundamental fue su condición de *teoría programática del fin del programatismo*. Y precisamente su mayor éxito y título de gloria fue haber producido una teoría semejante.

Ahora bien, y como no podía ser de otra manera, todas estas antinomias llegaron a su paroxismo cuando, «como los situacionistas en 1968-1969, se quiso conciliar el consejismo, la autogestión generalizada y la autonegación del proletariado. [...] Esa fue la belleza fugaz de este período: el “poder obrero” y el “rechazo del trabajo”»¹⁰⁷.

¿Hay vida después de la muerte?

«La próxima revolución tendrá que abatir el consejismo del democratismo radical y de los sindicatos, no porque vaya a ser un falso consejismo, sino porque será el verdadero y único consejismo de esta época. Esa revolución no tendrá que llevar a término todo lo iniciado por las revoluciones anteriores, sino que se encontrará precisamente frente a aquello que los partidos y los sindicatos del movimiento obrero combatieron en su día y de lo que en ese momento se harán cargo. No tendrá frente a ella a formas políticas de la contrarrevolución sino a formas sociales. Los consejos obreros, allí donde el desarrollo actual del capital haya dejado posibilidades de formarlos, serán la justificación de la contrarrevolución.»

Roland Simon, *Fondements critiques d'une théorie de la révolution. Au-delà de l'affirmation du prolétariat*

En los años inmediatamente posteriores a la disolución de la IS, los elementos constitutivos de su síntesis teórica se fueron disgregando bajo la forma del «vaneigemismo» (hedonismo individualista, rechazo inmediatista del trabajo, «revolución de la vida cotidiana» y «autogestión generalizada») por un lado y de la «ortodoxia situacionista» (pendiente principalmente de una reanudación revolucionaria ligada a la actividad obrera «autónoma») por otro. Pretender separar un presunto lado «bueno» de otro «malo» y anatemizar este último —como se hizo hasta la saciedad durante años— es precisamente la mejor forma de escamotear la gestación paulatina de un «situacionismo real» cuyas distintas vertientes no hacían sino expresar, cada una a su manera y en tanto problemática ideológica de la época, la verdadera cuestión de fondo: la descomposición del

¹⁰² La ideología alemana, K. Marx y F. Engels, Ed. Grijalbo, Barcelona 1970, p. 26.

¹⁰³ La sociedad del espectáculo, tesis 119.

¹⁰⁴ *Fondements critiques d'une théorie de la révolution. Au-delà de l'affirmation du prolétariat*. R. Simon, p. 562.

¹⁰⁵ «Como teoría de la autonomía individual, la teoría de los situacionistas, una vez despojada de su espíritu negativo, coincide pura y simplemente con la visión ética burguesa de una libertad individual desencarnada.» (Daniel Denevert, *Théorie de la misère, misère de la théorie. Rapport sur les nouvelles conditions de la théorie révolutionnaire*, CRQS, París 1973)

¹⁰⁶ Marx, Tesis sobre Feuerbach, (tesis I y III). El solo hecho de plantear la realidad de su objeto de intervención como tal, lleva a la actividad militante a «reelaborar» la realidad de la que forma parte y transformarla en el espacio de la supresión constante de una carencia —conciencia, organización, ilusiones a disolver, acciones a promover— pues actúa como si, a falta de su intervención, las categorías y oposiciones de la sociedad existente no pudieran elevarse por sí solas a la condición de realidades contradictorias.

programatismo y la inminencia de una profundización ulterior de la subsunción real.

En efecto, a partir de 1974-1975, la relación de fuerzas se invierte: comienzan las grandes oleadas de despidos en Europa y Estados Unidos, la deslocalización de una parte de la producción industrial hacia los países emergentes y la precarización generalizada del trabajo asalariado y los planes de austeridad, lo que acarrió el repliegue de las luchas obreras del terreno del «rechazo del trabajo» al de la seguridad en el empleo y el mantenimiento de los niveles salariales existentes. Sin embargo, no fueron el aumento del paro ni la austeridad como tales los que acabaron con el viejo ciclo programático y la identidad obrera confirmada en el seno del capital, sino la reestructuración de la contradicción de clase, es decir, una transformación estructural y cualitativa de la relación de explotación.

Al mismo tiempo que el «rechazo del trabajo» se batía en retirada en las fábricas, sin embargo, una oleada de revueltas «contra la alienación» se propagó por todas las instituciones que participaban en la reproducción de esa relación, de la escuela a la cárcel pasando por el hospital psiquiátrico. Una de las consecuencias de estos movimientos —expresión de la mezcla de euforia y desencanto, de liberación y de resentimiento que acompañó al balance final del '68— fue un deslizamiento de la noción de revolución a la de «subversión», y la aparición de nuevas teorías que criticaban al capital menos como explotación que como conjunto heterogéneo de formas de opresión, desconectándolo así de la contradicción que lo constituye.

En cualquier caso, ni la clase obrera logró emerger de la dialéctica de su implicación recíproca con el capital, ni la vertiente «alternativa» y «cotidianista» de la revuelta se mostró capaz de ir más allá de un reformismo radical de la vida cotidiana; la limitación de conjunto de todos estos movimientos determinó, pues, su veloz inversión contrarrevolucionaria¹⁰⁸: el feminismo, la liberación homosexual, la ecología o el movimiento antinuclear, cuya existencia y actividades habían puesto críticamente en evidencia el carácter programático de las luchas obreras, fueron rápidamente institucionalizados.

Separadas del resto del movimiento, las prácticas que ponían en entredicho la afirmación de la clase obrera y la emancipación del trabajo se convirtieron en elementos precursores de una perspectiva *aclasi*ta de la revolución. En revancha, la identificación de cualquier lucha obrera con el programatismo quedaba justificada¹⁰⁹.

En Bolonia, y en otras partes de Italia en 1977, la fábrica había dejado de ser el centro de la lucha, situada ahora al nivel de la reproducción conjunta de la relación social capitalista. Pese a que el discurso general seguía siendo el de una afirmación obrera portadora de su propia puesta en entredicho, el enfrentamiento con el Estado se desarrollaba ya más allá de una problemática de toma del poder. No obstante, el movimiento, incapaz de superar la fractura entre sectores «privilegiados» y

precarios, se volvió entonces contra sí mismo, perdiéndose en las ideologías de la marginalidad, del individualismo hedonista y del abandono del proletariado.

Sólo muchos años más tarde, en el nuevo contexto creado por la derrota final del viejo ciclo y la reestructuración —y tras las oportunas «depuraciones» teóricas— volvería a cobrar vida la «superación» situacionista del programatismo, ahora en calidad de «crítica radical» adaptada al universo alternativo del individuo aislado:

El persistente encanto de la IS consiste en haber proporcionado, mediante su crítica de la revolución como afirmación del proletariado, la ideología de una contradicción de la sociedad capitalista que no sería una contradicción entre clases. [...] Con el hundimiento de toda esa época de la revolución, esa ideología *parecía* haberse «liberado» de su ganga. Utilizada como suma de elementos dispares o de estratagemas, se presentaba como una alternativa a lo que acababa de desaparecer y como adecuada a la nueva situación en lo que ésta podía tener de más inmediato: fin de la afirmación del trabajo, fin del movimiento obrero y fin de la identidad obrera. Todo ello, bien entendido, como fin de las clases, pero abriendo camino también a la búsqueda de una práctica rupturista que remitía al individuo¹¹⁰.

Aquí es donde la piedra angular de la teoría situacionista —la crítica del fetichismo de la mercancía— se da la mano con la «crítica del trabajo» concebida como pérdida de control del individuo sobre su actividad, ya que ni la una ni la otra pueden ir más allá del rechazo genérico de la «alienación» entendida como el conjunto de miserias que la sociedad, en tanto comunidad ajena a los individuos, impone a éstos. Desde la perspectiva «alternativa» —pues por más que se invoque la radicalidad de ilustres antepasados, de eso se trata— la explotación sólo puede ser considerada como un aspecto accesorio de la alienación o la dominación, ya que de lo contrario peligrarían la exterioridad y la integridad del «sujeto revolucionario» de turno, que por definición ha de estar siempre «frente a» y no puede estar «subsumido» jamás. Todo se reduce a un esquema sencillo: «nosotros» por un lado, la sociedad por el otro, y la dominación entre los dos. Ahora bien, sólo se puede franquear el paso que separa una forma de intercambio general, atomizada e individual y acceder a lo que constituye un modo de producción —es decir, una relación social entre clases, su implicación recíproca y la lucha entre ellas— yendo más allá de la crítica del fetichismo de la mercancía.

En lugar de levantar acta de la desaparición del proletariado como clase revolucionaria, como hizo en su día *Socialisme ou Barbarie* o, de manera mucho más contradictoria e implícita, la propia IS —debido a la incapacidad de concebir una clase revolucionaria salvo de manera programática—, antes de abandonar al proletariado a su vez, la «crítica del trabajo» tuvo que abrirse paso a través de un momento de la actividad histórica de éste como clase. De ahí que su abandono carezca de la «frescura» y la «inocencia» del de sus predecesores: diez, veinte o treinta años más tarde, no anunciaba una nueva época de la lucha de clases, sino que expresaba su incapacidad de comprenderla.

Así las cosas, no es de extrañar que en tanto expresión ideológica del ciclo actual, la «crítica del trabajo» tienda a presentarse cada vez menos como la solución al fin hallada para acabar con la explotación y la sociedad de clases que como expresión de una oposición genérica entre la subjetividad individual y una «objetividad social» adversa, por un lado, y como exasperación ideológica de toda la problemática ligada al paro y la precariedad por otro.

¹⁰⁷ Histoire critique de l'ultragauche, p. 51.

¹⁰⁸ Quienes son incapaces de concebirla contrarrevoluciónsin como la irrupción de fuerzas reaccionarias empeñadas en «volver al pasado» —en vez de como el movimiento real que paraliza y fija los límites de un proceso revolucionario— harían bien en meditar sobre este viejo chiste de Quino:

Anciano indignado al cruzarse en la calle con un hippie: «¡Esto es el acabóse!»

Mafalda: «No exagere, sólo es el continuóse del empezóse de ustedes.»

¹⁰⁹ Histoire critique de l'ultragauche, p. 32.

En efecto, la configuración actual de la relación de explotación supone que una fracción creciente del proletariado no tenga otra relación con el capital que la de la «exclusión» y la opresión. La importancia de esta fracción —cuya existencia es el producto directo de la evolución de la relación social capitalista en su conjunto— se debe a que es portadora de la tendencia general de la época: la caducidad del salariado, que es tanto como decir la caducidad del propio capital.

Ahora bien, lo que surge de forma directa y necesaria de esta caducidad no es la revolución, sino la organización de dicha caducidad, es decir, la contrarrevolución articulada en torno a ella y a los límites de las luchas actuales: la revolución no puede ser sino conquista de sus propias condiciones en el seno de ese proceso y contra él, no partiendo de sí misma —lo que no tendría ningún sentido—, de bases positivas ya existentes en la sociedad capitalista o de una «esencia de la humanidad», sino combatiendo la tendencia «automática» de la desvalorización.

La revolución contemporánea —la de la época en que la contradicción entre las clases se sitúa al nivel de su implicación recíproca y de su reproducción— no se originará nunca más en las fábricas y menos aún se quedará en ellas. El «eslabón más débil» de esa contradicción se sitúa ahora en los momentos de la reproducción social de la fuerza de trabajo, donde la definición del proletariado como clase del trabajo productivo, lejos de afirmarse, se presenta como cada vez más contingente y aleatoria. Y sólo será posible adueñarse de la producción para suprimirla como momento particular de las relaciones entre individuos y abolir el trabajo asalariado a partir de esos momentos.

En el ciclo actual, toda voluntad de formalización organizativa de la lucha de clases, de capitalización de elementos dinámicos abstrayéndolos de las luchas con la esperanza de que se desarrollen por sí mismos, está condenada de antemano al fracaso. La razón, muy sencilla, es que la dinámica que subyace a las luchas actuales no puede conducir a «victoria proletaria» alguna, sino sólo a que el proletariado afronte su condición de clase del capital para proceder a exteriorizarla y abolirla mediante la producción de un sujeto cualitativa y radicalmente nuevo: el individuo inmediatamente social.

Este texto fue escrito a en mayo de 2014

Jacques Camatte y el eslabón perdido de la crítica social contemporánea

La obra de Jacques Camatte, que desde 1968 viene publicándose en las sucesivas series de la revista *Invariance*[1], asombra tanto por la extensión, la riqueza y la variedad de su temática como por la escasa difusión de la que a primera vista ha gozado. Por sí sola, la serie I de la revista, consagrada en gran parte a una colosal tarea de divulgación y análisis de escritos inéditos o inasequibles del joven Marx y de las izquierdas comunistas que rompieron con la IIIª Internacional (el KAPD alemán, Gorter, Pannekoek, Bordiga), bastaría para otorgar a *Invariance* y a su principal animador un lugar muy destacado en el panorama de la crítica social contemporánea. Si a esto le añadimos el extenso e innovador estudio sobre el

célebre *Capítulo VI inédito del Libro I de El Capital* publicado por aquellos años en las páginas de *Invariance* bajo el título *Capital et Gemeinwesen*, además de pormenorizados y exhaustivos análisis sobre la historia del movimiento comunista, la evolución del capitalismo contemporáneo y los movimientos de revuelta social más importantes de la época, la perplejidad y el asombro ante el desconocimiento que rodea a Camatte no pueden sino aumentar.

Dejando a un lado el papel que pueda haber desempeñado la incompreensión pura y simple de sus escritos, todo apunta a que el origen de este clamoroso silencio radica en su implacable análisis de la lógica que domina los «*rackets*»[2] militantes y su crítica no menos terminante de la política, contenidos en textos tan esclarecedores como «*Mai-Juin 1968 : théorie et action* (1968) », «*Perspectives* » (1969), «*De l'organisation* » (1969) o «*Transition*» (1970).

Por si fuera poco y como motivo añadido de censura, estos escritos, ya de por sí muy polémicos, fueron los primeros pasos de un recorrido que, lejos de conducir a Camatte a una «reafirmación del programa proletario», le llevaron a proclamar su caducidad y a explorar no sólo las «vías muertas» olvidadas de los procesos revolucionarios del siglo xx, sino también la dimensión comunitaria de todo el pasado de la especie humana.

Con todo, y a pesar del rechazo que han suscitado algunas de sus conclusiones más heterodoxas, lo cierto es que la influencia de Camatte ha sido amplia y muy variada. Toda la «ultraizquierda» francesa formada a partir de mayo del 68 la acusa en mayor o menor medida, y lo mismo cabe decir de las corrientes verdes y primitivistas del anarquismo surgidas algunos años después, ya en un contexto de claro reflujo revolucionario (Fredy Perlman, por ejemplo, tradujo y publicó en 1975, bajo el título *The Wandering of Humanity*, dos ensayos de Camatte en los que éste se adentra en la cuestión de las «presuposiciones del capital», es decir, del milenario legado precapitalista de domesticación de la naturaleza y del ser humano que allanó el camino al despotismo del capital.)

En época más reciente, algunos integrantes de la llamada «corriente comunizadora» (y muy en especial grupos como *Théorie communiste y Endnotes*), aunque nieguen de raíz toda posibilidad de hacer «secesión» de la relación social capitalista y por tanto rechacen la exhortación camattiana a «dejar este mundo», han reconocido abiertamente su deuda con él.

A partir de su segunda serie, el rumbo emprendido por *Invariance* —después de teorizar la superación de la ley del valor y el consiguiente «abandono de la teoría del proletariado»—, materializado en textos como «*Communauté et communisme en Russie* [3]» (1972), «*De la révolution* » (1972) «*Errance de l'humanité – conscience répressive – Communisme* » (1973) o «*La révolution russe et la théorie du proletariat*» (1974), se aleja aún más de toda tentativa de resurrección del «programa proletario». Según Camatte, las formas «autonomizadas» del capital (como el capital ficticio) han desembocado en la formación de una «comunidad material» basada en la concurrencia de *gangs* rivales que ha reabsorbido la oposición burguesía/proletariado. De ahí que, en lo sucesivo, no exista otra oposición posible al capital que «a título humano» (tesis que, hasta cierto punto, coincide con los análisis de Moishe Postone y del grupo *Krisis*[4]).

El final de una época

Mayo del 68 puso fin al ciclo histórico que comenzó en los años veinte con el triunfo de la contrarrevolución en Rusia y Alemania, e inauguró el «segundo asalto proletario contra la sociedad de clases» (denominación que de entrada presenta el inconveniente de reducir el nuevo ciclo a una reedición «corregida y aumentada» del anterior). Ahora bien, este retorno del proletariado al escenario de la historia, plasmado en las sublevaciones de los guetos estadounidenses, la proliferación de las huelgas salvajes en Europa y la revuelta generalizada contra el trabajo y la colonización de la vida cotidiana por la mercancía, coincidió paradójicamente con el comienzo del fin de la afirmación autónoma de éste como clase. Al abarcar la totalidad de la vida cotidiana, el nuevo movimiento revolucionario suponía antes que nada un gigantesco rechazo de la condición proletaria.

En « Vers la communauté humaine » (1976), Camatte resume así la discontinuidad entre las dos épocas:

“[...] Lo más importante inmediatamente era que teníamos que vérnoslas con un movimiento revolucionario que no planteaba una dimensión clasista, que expresaba muy claramente, pues, la exigencia indicada en *Origine et fonction de la forme parti*: una revolución a título humano.

“[...] Podía considerarse, además, que la no afirmación de un punto de partida clasista se desarrollaba dentro de la dinámica de la revolución, ya que K. Marx había insistido a menudo en que el objetivo de ésta era la supresión del proletariado, por lo que la madurez del movimiento que nació en mayo del 68 debía afirmarse en la medida en que la negación del proletariado se iría imponiendo cada vez más. Así, lo que yo consideré que debía de poner en primer plano no era la autonomía del proletariado, de la que tanto hablaba Potere Operaio, por ejemplo, sino su negación.”

El punto de partida del nuevo ciclo representaba al mismo tiempo, por tanto, la crisis de las premisas teóricas del ciclo anterior y de toda su problemática, empezando por la concepción clásica que preconizaba diversas modalidades de conquista del poder, (ya fuese política o social) por parte del proletariado[5]. Al mismo tiempo, sin embargo, el 68 suscitó un vigoroso *retorno de lo reprimido* en forma de resurrección de los «mejores momentos» (los más reprimidos) del ciclo anterior: el movimiento de los consejos, el KAPD, los textos del joven Lukács y de Karl Korsch, o el interés por la obra de Hegel y de Wilhelm Reich. Según Camatte, aunque por un lado se tratase de un fenómeno inevitable y saludable, por otro era «indicio al mismo tiempo de la imposibilidad de aprehender directamente la realidad y de la incapacidad de ésta de engendrar otras formas de lucha y otros enfoques teóricos». (« Contre la domestication », 1973). En cualquier caso, para que la crítica pudiese llegar hasta el fin y rechazarse en bloque las insuficiencias del pasado, era preciso que la parte «invicta» del proyecto revolucionario vencido regresara al presente como a su propia casa.

Lo que la nueva época había puesto sobre el tapete no sólo era la crítica en actos de la concepción jacobina o «politicista» de la revolución, sino también de toda noción de revolución arraigada en una problemática de gestión, organización o emancipación del trabajo:

La huelga general salvaje de mayo del 68 no produjo ningún órgano específico de gestión obrera. Durante el largo «mayo rampante» italiano, los consejos de fábrica y de zona, si bien pusieron de manifiesto la capacidad de autoorganización de la clase de cara a sus objetivos [...], no tendieron en absoluto a apoderarse del aparato productivo. Y ni siquiera la huelga insurreccional polaca de diciembre de 1970 manifestó una tendencia autogestionaria clara, a diferencia de lo sucedido en 1956 en Hungría[6].

La consecuencia inmediata fue la impugnación paulatina del bagaje teórico de una generación que, por reacción contra el estalinismo, había hecho de la lucha contra la burocracia —fuese de Estado, de partido o sindical— su prioridad fundamental. Este fue el caso de la desaparecida revista *Socialisme ou Barbarie* (1949-1965) que desde sus orígenes había puesto en primer plano el antagonismo entre proletariado y burocracia, y que había considerado que la formación de consejos en Berlín Este (1953), la insurrección húngara de 1956 y las huelgas antisindicales a ambos lados del Atlántico confirmaban sus tesis.

A diferencia de lo que a primera vista podría parecer, el punto de vista de S. ou B. seguía ligado a la problemática trotskista, que situaba en Rusia (y en la burocracia «obrero» en general) el centro neurálgico de la contrarrevolución. Basta con contrastar, por ejemplo, los análisis realizados ya en 1947 por la tendencia Johnson-Forest —grupo estadounidense que, al igual que S. ou B., procedía de una escisión del trotskismo— con el diagnóstico de Chalieu-Castoriadis para darse cuenta de hasta qué punto este último se había quedado en la superficie del fenómeno «burocrático»[7]:

“[...] en la actualidad el proletariado, llegado a una fase superior, ha sacado la conclusión definitiva. Su revuelta ya no se dirige contra la política y el modo de distribución de la plusvalía, sino *contra la misma producción de valor*. Ha hecho su propia lectura acerca del pivote sobre el que gira la comprensión de la economía política”. (*The Invading Socialist Society*, p. 13)

Si en su momento la demostración del carácter capitalista de la sociedad rusa, realizada por S. ou B. en el texto *Las relaciones de producción en Rusia* (mayo-junio de 1949), había sido un instrumento de clarificación teórica muy valioso, en la nueva etapa abierta por mayo del 68 ya no bastaba con saber que la URSS era capitalista: ahora, además, había que poder explicar por qué lo era sin convertir las consecuencias —la «burocracia» o «la ideología bolchevique»— en causas. El eje de la problemática se había desplazado: ya no era tanto la naturaleza de Rusia lo que importaba como la del propio *capital* (y, en consecuencia, la del proletariado).

En 1972, en el posfacio a la reedición por La Vielle Taupe de *Las relaciones de producción en Rusia*, Pierre Guillame, antiguo miembro de *Socialisme ou Barbarie*, enumeró las consecuencias de analizar el régimen soviético como un «capitalismo burocrático»:

“[...] el programa anticapitalista fue reemplazado por un programa antiburocrático en el que la autogestión, la autonomía y la democracia desempeñaban un papel determinante. Toda la concepción comunista quedaba desbaratada. [...] La burocracia es una amenaza, una tendencia humana permanente a la que se opone otra tendencia humana, la autonomía”. [8]

A diferencia de S. ou B., grupo que por lo demás ejerció una gran influencia sobre ella, la Internacional situacionista fue ampliamente reconocida por la revuelta de mayo y podía presumir de que las consignas de ésta le habían dado la razón. Ahora bien, lo que la I. S. no logró entender jamás fue que este «triunfo» se había debido por igual a sus virtudes que a sus limitaciones (las suyas propias y las de mayo del 68). Pese a haber introducido en las formas clásicas del «programa proletario» contenidos que rompían con él —la abolición sin transición del trabajo salariado y del intercambio mercantil, de las clases y del Estado— y a haber levantado acta de las novedades más relevantes de la época[9], los situacionistas fueron incapaces de desprenderse de dos concepciones del ciclo anterior reducidas ya poco menos que a conjuros: la reivindicación del poder absoluto de los consejos obreros, y el correspondiente acceso del proletariado (redefinido como clase casi universal de todos los desposeídos del empleo de su vida) a una teoría y a una conciencia supuestamente suyas pero de las que se encontraba paradójicamente «separado». De ahí que la I. S., so pena de repetirse indefinidamente e incapaz de concretar más su análisis, estuviera abocada a corto plazo a la crisis y a la disolución.

En efecto, la desventurada «cuestión del sujeto» se estaba convirtiendo, a marchas forzadas y no por azar, en el talón de Aquiles más visible con el que iba a tropezar sin remisión el «nuevo movimiento» surgido del 68. Así lo señalaría algunos años más tarde Eduardo Subirats en «Una aproximación crítica a “Historia y conciencia de clase”»[10]:

“[...] cuando en un contexto social determinado, en el que no existe portador empírico de la resistencia contra la reificación [...] se invoca programáticamente la categoría de proletariado, ésta se convierte en un abstracto *deus ex machina*. Tal fue el caso del uso del concepto proletariado por los situacionistas” [11]

Así pues, tanto para el Lukács de *Historia y conciencia de clase* como para los situacionistas —que también habían convertido a su modo al proletariado en un sujeto universal abstracto— lo que definía a éste no era su condición de «capital variable» en el marco de las relaciones de producción capitalistas, sino la oposición a la reificación. En cualquier caso, conviene señalar que cuando —casi tres décadas más tarde— Moishe Postone describió al sujeto histórico de Lukács como una versión colectiva del sujeto burgués que se constituye a sí mismo y al mundo a través del trabajo, no estaba haciendo sino completar el retrato, ya muy avanzado, trazado por Subirats: «Lukács no sabe otorgar otros atributos empíricos a su representación del proletariado que los del sujeto clásico-moderno de la dominación.» (*Contra la razón destructiva*, p. 137).

Así las cosas, si bien cabe sostener que la indeterminación del uso del concepto «proletariado» por parte de la I. S. prefiguró la «revuelta de las minorías» y la difusión de los conflictos sociales en el ámbito de la reproducción, muy pronto se mostraría completamente incapaz de dar cuenta de ninguna manera de la ausencia de «constitución de un sujeto social entero que albergue la potencia crítica contra la totalidad reificada del sistema capitalista.» (*Contra la razón destructiva*, p. 127)

Eso no significa, claro está, que en aquellos mismos años no se estuvieran realizando ya importantes esfuerzos teóricos (y no sólo por parte de Camatte, que había realizado ya no pocas aportaciones a la cuestión del proletariado «como sujeto y como representación») por llegar al fondo de esa «ausencia»:

“El proletariado no puede ser una clase, porque la clase sigue siendo un modo de existencia social [...] La conciencia de clase es la conciencia de gentes que compiten entre sí, que se combaten, pero que cierran filas frente al exterior, frente a lo que no es su clase. [...] La clase es la unión de los concurrentes cuyo interés general es idéntico y cuyos intereses particulares se oponen entre sí. Es la guerra de todos los burgueses contra todos los demás. Lo que la clase tiene de particular en relación con cualquier otra existencia social es que está constituida contra una exterioridad por gentes exteriores a su vez las unas a las otras.

“[...]Lo que el proletariado moderno tiene de particular es que no constituye una clase y no puede constituirla. Los proletarios no pueden combatirse entre sí ni pueden combatir una exterioridad. Están absolutamente separados y esa separación no deja nada al margen de sí [...] Cuando los proletarios combaten, no combaten algo exterior, a otra clase; combaten esa separación, combaten al proletariado”. [12]

Ya en 1948, C. L. R. James, en su artículo “*The Revolutionary Answer to the Negro Problem in the United States*”, se había inspirado en la postura de Lenin sobre el derecho de autodeterminación de las naciones para poner de manifiesto (en el contexto estadounidense y en defensa del carácter independiente y autónomo del movimiento por los derechos civiles) la importancia de las divisiones internas en el seno de la clase trabajadora (en este caso étnicas, a lo que hubo que añadir a partir de la década de 1970 las sexuales y generacionales):

“Lo que dice Lenin es que, aunque la fuerza fundamental sea el proletariado, aunque estos grupos sean impotentes, aunque el proletariado tenga que dirigirlos, de eso no se deduce de ninguna manera que no puedan hacer nada hasta que el proletariado los encabece en la práctica. *Dice precisamente todo lo contrario.*”

“Mediante su agitación, su resistencia y las iniciativas políticas que puedan emprender, estos grupos pueden ser el medio a través del cual aparezca en escena el proletariado.

“No siempre ni en todas las ocasiones, y tampoco el medio exclusivo, sino uno de ellos.”

Por tanto, la «unidad» del proletariado no constituía de ningún modo el requisito previo de una actividad revolucionaria; todo lo contrario, dicha unidad, como dirá Camatte en «*Le KAPD et le mouvement prolétarien*» (1971):

“[...] no puede concretarse sino como resultado de una lucha tenaz y decidida, sin compromisos, contra el capital y en cierta medida en el seno de la propia clase universal.”

De ahí a admitir implícitamente la relevancia potencial de movimientos y luchas que no cuestionen explícitamente el sistema capitalista (como podría ser el caso, por ejemplo, de la «primavera árabe» y de otros movimientos contemporáneos) no hay más que un paso, lo que supone un destronamiento ulterior del «proletariado como representación», si bien en un sentido diametralmente opuesto al que postulan Postone y la «crítica del valor», para los que tales movimientos no constituyen, en el mejor de los casos, más que «tentativas de modernización tardía». Para Camatte, por el contrario:

Afirmar que todo movimiento social revolucionario no puede hacer sino alimentar la contrarrevolución a partir del momento en que en Occidente el proletariado no hace nada, equivale a querer hacer que todo gire en torno a Occidente, es eurocentrismo o justificación del colonialismo, etc.... y sobre todo es hacer poco caso del trágico impasse en el que se encontrarán y se encuentran multitud de hombres y de mujeres en las diversas zonas llamadas atrasadas. Por último, expresa de la forma más aguda la inversión de la proposición «el proletariado no tiene que esperar a ningún mesías» a «el proletariado es el nuevo mesías al que hay que esperar». (« Vers la communauté humaine », 1976)

Pero volvamos a mediados de la década de 1970. Al constatar que el nuevo «asalto proletario» entraba en punto muerto, pero que al mismo tiempo la insubordinación se extendía a todas las instituciones de la reproducción social (escuela, familia, cárcel, psiquiátricos) la mayoría de las corrientes radicales de la época centraron su atención en estas nuevas formas de lucha, lo que desembocó en la búsqueda continua de «nuevos sujetos» situados de algún modo «fuera» del sistema capitalista (no es casualidad que en esta época se produjera el gran rescate y revalorización de los movimientos de revuelta preindustriales), y a oponer al proletariado —encarnación de la humanidad comunista futura— a la clase obrera, mera fracción variable del capital. En ambos casos, según Camatte, el resultado era el mismo:

“Para permanecer fiel a un concepto de proletariado que incluya la negatividad, hay que buscar en la sociedad qué elementos se sublevar realmente contra el orden establecido o que, por su modo de vida, representan la disolución de la sociedad existente. De ahí la teoría de Marcuse acerca de los estudiantes y de minorías como los negros en Estados Unidos, pero también la teoría de distintos revolucionarios acerca de los marginados y los excluidos del sistema, lo que equivale de todos modos al abandono de la teoría del proletariado bajo su forma clásica.” [13]

Así pues, en lugar de levantar acta de los límites efectivos con los que había topado el movimiento iniciado en 1968 y de buscar la explicación en la propia evolución de la relación social capitalista y la segmentación jerárquica inherente al proletariado, se huyó hacia delante, interpretando las «nuevas relaciones» establecidas en la vida cotidiana a través de la liberación sexual, las comunas, la crítica de la familia o diversas modalidades de delincuencia como signos precursores de la «nueva sociedad» que pugnaba por salir de las entrañas de la vieja y de la presencia y arraigo cada vez mayores de la «autonomía», verdadero «espíritu de la época»:

“Los elementos de un mundo nuevo tienden a producirse permanentemente a partir del funcionamiento mismo del sistema capitalista [...] Las manifestaciones más visibles de esta tendencia se encuentran en las nuevas formas de la lucha de clases y en la extensión de los conflictos de clase a enfrentamientos entre dominantes y dominados en todas las estructuras de la sociedad [...] Se pueden encontrar estas formas diversas en la tentativa de abandono de los sindicatos, la organización subterránea de las luchas, las tentativas de relaciones horizontales, las actitudes nuevas de alumnos, mujeres, homosexuales, de obreros ante el trabajo, etc.... actitudes todas que expresan la lucha de los interesados «por ellos mismos» y «para ellos mismos». [14].

Sin embargo, las diversas componentes de esta explosión «autónoma», que probablemente llegó a su punto culminante en la Italia de 1977, no lograron

converger en ningún momento, y tras la descomposición del movimiento (en forma de crítica de la vida cotidiana, ideologías del deseo, feminismo y diversos proyectos de sociedad alternativa) lo único que dejó tras de sí fue la insistencia abstracta en la autonomía, reducida a su vez a una mera forma despojada de contenido. El callejón sin salida al que se vio abocado el movimiento que había arrancado en 1968 era el siguiente: o enmascarar de un modo u otro los problemas reales que planteaba la segmentación jerárquica del proletariado exaltando el «pluralismo» de las nuevas formas de resistencia y proclamar que en lo sucesivo el trabajo abstracto englobaba todas las prácticas sociales (vías elegidas por el posmodernismo y el triunfalismo *posoperaísta*), o apurar hasta las heces el cáliz de la derrota y adoptar perspectivas próximas al «abandono de la teoría del proletariado» propuesto por Camatte (caso de los futuros fundadores de la *Encyclopédie des Nuisances* o de los primitivistas). De ahí que en « Prolétariat et Révolution » (1975), éste ofreciera el siguiente balance histórico:

“El punto de partida ya lo hemos indicado: situar los límites de la teoría del proletariado en el plano histórico, es decir, verificar por un lado cómo en el transcurso de las luchas revolucionarias de este siglo, el proletariado, en definitiva, no había propuesto un modo de vida ni una sociedad distintos, sino que se limitó a reivindicar una gestión diferente del capital, por lo que su intervención se limitó a favorecer el paso de la dominación formal a la dominación real del capital sobre la sociedad en las zonas más avanzadas de Occidente y a reforzar su dominación a escala mundial, permitiéndole penetrar en zonas donde aún no había podido introducirse debido a resistencias de orden tanto geográfico, como histórico o social.

“[...] El estudio histórico adquirió por eso mismo una dimensión distinta: verificar en qué medida la mayor parte de los revolucionarios habían vivido y luchado bajo la influencia de una cierta representación del proletariado como clase revolucionaria y estaban impregnados a su vez de una representación de «la sociedad comunista» que no era incompatible con el ser del capital.”

Los infortunios del fetichismo

En cualquier caso, varios años antes de hacer este diagnóstico tan poco alentador, Camatte había comprendido que había que reanudar la crítica de la economía política adoptando una periodización que captase el modo en que todas las esferas de la vida social habían sido sometidas al proceso de conjunto de reproducción del sistema capitalista:

“El punto de partida de la crítica de la sociedad del capital actual debe ser la reafirmación de los conceptos de dominación formal y dominación real como fases históricas del desarrollo capitalista. Cualquier otra periodización del proceso de autonomización del valor, tal como capitalismo de libre competencia, monopolista, de Estado, burocrático, etc., abandona el dominio de la teoría del proletariado, es decir, la crítica de la economía política, y forma parte del vocabulario de la praxis de la socialdemocracia o de la ideología leninista codificada por el estalinismo”. (« Transition », 1970)

El movimiento obrero había teorizado los epifenómenos de la subordinación

del Estado al proceso de valorización durante el tránsito a la dominación real acudiendo a categorías como capitalismo de Estado, capitalismo organizado o capitalismo burocrático, que llevaban inevitablemente a su vez a concebir la superación del capitalismo como un proceso fundamentalmente político en el que el problema esencial era la organización[15]. A su vez, esto permitía prescindir por completo de la incómoda realidad en función de la cual, al no ser el capital otra cosa que «valor en proceso», cualquier forma de organización presuntamente destinada a trascender sus contradicciones forzosamente ha de reproducirlas, cosa que, si bien de forma limitada, ya había comprendido muchos años antes la tendencia Johnson-Forest:

“En cada etapa sucesiva, la degeneración del partido proletario no sólo imita al capitalismo, sino que ha de afrontar también, en mayor medida aún, las contradicciones que lo desgarran”. (*The Invading Socialist Society*, p. 13)

A esto había que añadirle, según Camatte, otra peculiaridad del ciclo teórico que, coincidiendo con la transición a la etapa inicial de la dominación real, había inaugurado Lukács y cerraron los situacionistas, a saber, la gran importancia otorgada a la crítica de la mercadería y su fetichismo a expensas del análisis del capital como totalidad. Si bien es innegable que la mercadería resume efectivamente el modo de producción capitalista, en relación con fenómenos como las crisis, las reestructuraciones y los puntos de inflexión en la trayectoria del sistema, es imprescindible abordar las mediaciones que asume. Al ser la producción capitalista un proceso simultáneo de producción de plusvalor y de reproducción de las relaciones sociales que permiten producirlo, es fundamental tener presente el proceso —siempre conflictivo y en realidad muy poco «automático»— de acumulación y valorización en conjunto [16].

Ahora bien, una teoría de la crisis que pretenda tener su prolongación en un «movimiento real que transforma las condiciones existentes» sólo puede tener como «protagonistas» a seres sociales dotados de determinaciones antagónicas al capital (es decir, presupone una teoría del proletariado), pues referida al individuo o a la humanidad en general carece de sentido y desemboca forzosamente en reediciones actualizadas del viejo catastrofismo socialdemócrata susceptibles de desempeñar las mismas funciones [17].

Lo cierto, por lo demás, es que la historia de la teoría marxiana de las crisis representa algo más que una simple sucesión de interpretaciones erróneas o de esperanzas frustradas: también pone de manifiesto un proceso de creciente concreción en la percepción de la propia relación social capitalista. En contra de lo que a primera vista podría parecer, existe una notable diferencia entre la teoría catastrofista clásica de la IIª Internacional —que veía en las crisis el motor de la revolución y de una toma de conciencia progresiva que habría de desembocar en la «lucha final»— y la teoría de la «decadencia del capitalismo» elaborada por los elementos revolucionarios de la época del «primer asalto proletario contra la sociedad de clases» (Lenin, Luxemburg, Bordiga, el KAPD). Pese a que ésta última también pone de relieve que los teóricos marxistas seguían dominados por la perspectiva del capital[18], el solo hecho de vincular la teoría de la crisis al debate sobre la organización como proceso inseparable del «movimiento real» en el marco del debate sobre la huelga de masas abierto por la revolución rusa de 1905 (en contraste con el fetichismo organizativo del aparato del partido y el sindicato socialdemócratas, que identificaba su propia supervivencia con el «avance del

socialismo») abrió una primera gran brecha en la perspectiva mecanicista y positivista del «marxismo ortodoxo».

Por lo demás, la noción objetivista de economía esgrimida en los debates de la «ultraizquierda» histórica de la década de 1930 dejó intacta la vieja disputa entre los partidarios del «desarrollo autónomo de la subjetividad proletaria» y quienes creían que la «conciencia revolucionaria» sólo podía ser inducida por las crisis cíclicas inherentes al sistema capitalista (personificada ahora en las figuras de Pannekoek y Grossman). De ahí que después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el capitalismo entró en una de sus fases de expansión más sostenidas, y ese objetivismo se convirtió en una traba cada vez mayor para comprender la nueva situación, aparecieran con toda naturalidad minorías que concentraron su atención en las novedades de la evolución concreta de la lucha de clases en lugar de continuar siguiendo los altibajos de una economía separada de ésta.

Ya en 1950, en *State Capitalism and World Revolution*, C. L. R. James, R. Dunayevskaya y G. Lee habían señalado, en el transcurso de su análisis de lo que acabaría conociéndose más tarde como «fordismo», que:

“La propia coyuntura en la que se desarrollaba ahora la lucha de clases tendía, pues, a desobjetivar la concepción de la economía.”

Sin embargo, como esa desobjetivación no llegó a término, engendró un rechazo subjetivista del objetivismo que ponía en primer plano al proletariado y lo transformaba en el único factor activo del desarrollo del capitalismo y sus crisis, «cosa que ya pensaba Chaliou-Castoriadis cuando dijo que Marx se había olvidado de mencionar la lucha de clases en *El capital*.» (J. Camatte, «Le KAPD et le mouvement prolétarien», 1971).

Ahora bien, sostener que es la actividad autónoma del proletariado la que provoca la crisis del capital en lugar de insistir en que es la crisis de éste la que obliga al proletariado a reaccionar no supone abandonar la perspectiva objetivista, sino invertirla añadiendo a la objetividad una determinación subjetiva. Y dado que seguían considerando la relación entre el capital y la clase obrera como una relación de exterioridad en lugar de como una relación contradictoria de implicación recíproca, los teóricos «autónomos» tendieron a desarrollar la noción de dos sujetos independientes —capital y trabajo— y en consecuencia, la de la confrontación entre dos estrategias, lo que suponía olvidar que

“[...] No se trata de tomar partido por uno u otro de los dos polos, sino de destruirlos a ambos. En ese sentido, la autonomización de la clase obrera es una reivindicación vacía si no se plantea en la perspectiva de su supresión”. (J. Camatte, «Le KAPD et le mouvement prolétarien», 1971).

No obstante, y aunque a veces hicieran un empleo poco escrupuloso y sociologista de conceptos como «composición de clase» y «recomposición» para desreficar categorías como la de composición orgánica del capital, los teóricos «autónomos» las emplearon para comprender mejor las formas de lucha y subjetividad que acompañan a una composición dada, así como las causas concretas que motivaban el rechazo o el declive de determinadas formas de organización. En cualquier caso y en resumidas cuentas, «podríamos decir que así como el 68 puso de manifiesto tanto las limitaciones como la validez de las ideas situacionistas, el período de

crisis y de actividad revolucionaria en Italia durante la década de 1969-1979 puso de manifiesto la validez y las limitaciones de los obreristas y de la teoría de los autónomos.» (*Teoría de la decadencia o decadencia de la teoría 2ª parte*, Aufheben, 1994)

La evolución de Camatte y de *Invariance*, sin embargo, siguió derroteros muy distintos. Al considerar que la teoría del valor había quedado superada de algún modo por el desarrollo del capital ficticio, tanto la teoría de la crisis basada en ella como la teoría del proletariado perdían todo fundamento. A partir del momento en que se concluye que el capital se ha «unificado» abstractamente y reabsorbido las clases, el único conflicto posible pasa a ser el existente entre una humanidad abstracta y la «comunidad material», cuya persistencia exige ahora una explicación antropológica. A diferencia del pensamiento revolucionario clásico, que atribuía la supervivencia del capitalismo a causas exteriores al «sujeto revolucionario» (el imperialismo, la socialdemocracia, el estalinismo, etc.), *Invariance* la explicará en función de la asimilación del «ser comunitario» de la humanidad (la *Gemeinwesen*) por el capital y abogará por la «secesión» como premisa necesaria de la ruptura con éste, lo que supone reemplazar los movimientos reales de un proletariado internacional inmerso en problemáticas históricas muy concretas (una exclusión social cada vez mayor, por ejemplo) por una revuelta indeterminada de la «humanidad».

Ahora bien, como dice Ray Brassier en “The Wandering Abstraction” [19]:

“Existe una réplica inmediata a la explicación de Camatte: su apelación a una comunidad humana cuyas modalidades fundamentales de expresión han permanecido constantes a lo largo de milenios de transformación social y política es una abstracción en el sentido más problemático del término. Camatte presupone la existencia de un conjunto de facultades de expresión humana que subsisten no sólo independientemente del capitalismo sino de toda forma de organización social [...]. Sin embargo, atribuir estas cualidades a la «vida» las vuelve indeterminadas: dejan de ser categorías sociohistóricas o siquiera biológicas para convertirse en los postulados de una antropología especulativa. Es más, la defensa de la comunidad frente a la sociedad se hace eco inadvertidamente de un viejo tropo reaccionario: mientras que la comunidad asegura que los roles sociales, los valores y las creencias permanezcan firmemente arraigados en las relaciones interpersonales, la sociedad los pone en peligro instituyendo roles impersonales, valores formales y creencias objetivas en función de una interacción indirecta. Aquí la denuncia del despotismo del capital por parte de Camatte se confunde con el repudio de la modernidad, forma codificada de designar el alejamiento de la humanidad de su esencia comunitaria.”

Por otra parte, existe una segunda y más sustancial objeción que oponer tanto a la tesis de *Invariance* como a la «crítica del valor», a saber, que

“[...] el proceso de fetichización, de autonomización del capital, es un proceso no realizable. En consecuencia, el descubrimiento de Marx del doble carácter del trabajo es efectivamente decisivo, pero se trata de ver qué es lo que significa; el sentido de este descubrimiento, que implica la necesidad de que el fenómeno capitalista resulte desdoblado en una dimensión aparente y en una real, puede ser según mi opinión sintetizado en la afirmación de que *el fetichismo es ya en sí mismo contradictorio...*” [21]

El presupuesto tácito de todo el análisis de Camatte acerca de la «antropomorfosis» y la formación de la «comunidad material» es la identificación del movimiento aparente de autonomización del capital —su reificación o fetichismo— con el movimiento real, y en ese sentido, cabe señalar que *Invariance* hace de una tendencia contradictoria un hecho consumado, y que en consecuencia no reconoce suficientemente el carácter abierto de la lucha constante que caracteriza a ese proceso.

Notas

[1] (<http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/>). El nombre de la revista aludía a la «invarianza de la teoría del proletariado», una de las concepciones centrales de la Izquierda Comunista italiana o «bordiguismo». Cuando los detractores de Camatte y cía. Señalaron que «nada varía tanto como *Invariance*», éste y sus compañeros respondieron que «lo que es invariante es la aspiración a redescubrir la comunidad humana perdida», haciendo hincapié así en el otro hilo conductor de sus investigaciones, la *Gemeinwesen* (comunidad) del ser humano.

[2] La voz inglesa *rackett* se refiere, en principio, a cualquier agrupación mafiosa dedicada al crimen organizado, pero por extensión puede considerarse que encarna el prototipo del modo de funcionamiento real y necesario de toda «organización» en el marco de la sociedad existente. En Bordiga la noción de *gang* está ligada a la crítica de la idea de la burocracia como nueva clase dominante formulada por Chaliieu-Castoriadis. Theodor W. Adorno se interesó por primera vez por esta cuestión en relación con la teoría marxista de las clases en «Reflexiones sobre la teoría de las clases» (1942), y volvió sobre ella en «Individuo y organización» (1953), así como en «Notas marginales sobre teoría y praxis» (1969). También figura de manera prominente en dos artículos publicados en *Internationale situationniste* # 4 y # 7, «Gangland et Philosophie» (1960) y «Geopolítica de la hibernación» (1962). Existe un excelente y documentado artículo (en inglés) al respecto, «Rackets», de F. Palinorc en <http://www.left-dis.nl/>.

[3] Resulta muy significativo que durante largos años el único texto de *Invariance* traducido al castellano haya sido *Comunidad y comunismo en Rusia* (Madrid, Zero-zyx 1975), un estudio en profundidad de la «cuestión rusa» (sobre la que Camatte venía insistiendo desde hacía ya algún tiempo en que urgía «cortar el cordón umbilical»).

[4] Al sostener que la lucha de clases es incapaz de hacer otra cosa que reproducir el capitalismo y «modernizarlo» (lo que la convierte en un factor subordinado y despojado de mayor interés histórico), la teoría del «sujeto automático» de Postone y *Krisis* también postula implícitamente como sujeto de toda oposición potencial al individuo o a una humanidad abstracta. Camatte, en cambio, considera la «antropomorfosis» del capital como la etapa terminal de la evolución de la relación social capitalista, por lo que presta la máxima atención (al menos hasta que da por consumado ese desenlace histórico) a todos los avatares y altibajos históricos de esa lucha.

[5] Existe un evidente paralelismo entre la «crisis del programatismo» (es decir, de toda noción de superación del capitalismo basada en la transformación

del proletariado en clase dominante) que inaugura mayo del 68, y la oposición teorizada por los representantes de la «crítica del valor» y la escuela de Postone, entre un «Marx exotérico» (que critica el capitalismo «desde el punto de vista del trabajo») y un «Marx esotérico» (que critica el trabajo en el capitalismo, es decir, como elemento constitutivo de éste).

No obstante, hay una diferencia abismal entre explicar ese punto de inflexión como consecuencia de la propia evolución histórica del sistema capitalista o interpretarlo como una especie de deplorable extravío engendrado por una lectura «errónea» ahora por fin corregida. Ahora bien, cuando al comienzo de *Les Aventures de la Marchandise*, Anselm Jappe plantea la necesidad de «historizar la teoría de Marx, así como el marxismo tradicional» relacionándolos con «dos etapas históricas diferentes: la modernización y su superación» (p. 12), no sólo da por supuesta la validez de ambas nociones, sino que algunas páginas más allá pasa por alto la oportunidad de historizar la propia «crítica del valor» apoyándose en las fechas que él mismo proporciona:

«La crítica del valor» tiene sus antecedentes en los años veinte, en *Historia y conciencia de clase* de G. Lukács y los *Ensayos sobre la teoría del valor* de I. Rubin. Prosigue entre líneas en los escritos de T. Adorno, y su verdadero nacimiento se sitúa en torno a 1968, cuando en distintos países (Alemania, Italia, Estados Unidos), autores como H.-J. Krahl, H.-G. Backhaus, L. Coletti y F. Perlman trabajan en torno a la misma cuestión.» (p. 20). Lo que conviene preguntarse precisamente es si esas dos categorías fundamentales de la «crítica del valor» —el «marxismo tradicional» y la «modernización»— sobrevivirían a semejante historización.

[6] (*Rupture dans la théorie de la révolution*, textos presentados por François Danel, Ed. Senonevero, París 2003) Eso no impidió que las tendencias consejistas de la época siguieran defendiendo tozudamente el programa autogestionario e insistiendo en que la autonomía de las luchas obreras, su autoorganización al margen de los sindicatos y contra ellos, constituía el criterio necesario y suficiente para decidir si éstas iban o no por el buen camino. «De ahí el escándalo y la sorpresa que causó en 1972 el texto de Jean Barrot (Gilles Dauvé) *Contribución a la crítica de la ideología de ultrazquierda (Leninismo y ultrazquierda)* y el rechazo del que fue víctima su autor por parte del medio consejista, que no podía tolerar esta crítica y menos aún la tentativa de Dauvé de incorporar elementos de la teoría de Bordiga, al que dicha corriente consejista redujo un tanto apresuradamente a un teórico ultraleninista.» (François Bochet, «[A propos de quelquestextesrécents: Anselm Jappe, Jaime Semprun, Robert Kurz, Jean-Marc Mandosio](#)»)

[7] Pese a que las concepciones de la tendencia Johnson-Forest (C. L. R. James, Raya Dunayevskaya y Grace Lee) y las de *S. ou B.* eran muy similares, las separaba una diferencia fundamental: para los primeros la burocracia estalinista era «el fruto orgánico del desarrollo alcanzado por el capitalismo y la forma política correspondiente a la etapa final del sistema capitalista, el capitalismo de Estado» (*The Invading Socialist Society*, p. ii), de lo que se desprendía que «el problema no se podía resolver a través del análisis de las “burocracias”, sino a través del análisis del capital». (Ibíd., p. 16)

[8] Cabe situar aquí el acta de nacimiento de la «verdadera escisión» entre las tendencias comunizadoras contemporáneas y las mil y una «autonomías» que fueron tomando el relevo de los anquilosados grupúsculos izquierdistas en

la prédica de las virtudes emancipadoras de la política radical y la democracia pluscuamdirecta. Con el paso de los años, el falso problema de la burocracia quedó cada vez más relegado debido a la convergencia de dos fenómenos íntimamente ligados: la entrada del capitalismo en su fase «neoliberal» (con el consiguiente hundimiento del «socialismo real») y la conversión paulatina de los antiguos izquierdistas al evangelio asambleario de la «horizontalidad» (acerca de esta «desburocratización del mundo», véanse los textos de Loren Goldner [bthp23.com/shorthistory\(Sp\).pdf](http://bthp23.com/shorthistory(Sp).pdf), [bthp23.com/multicult\(Sp\).pdf](http://bthp23.com/multicult(Sp).pdf), [bthp23.com/poland\(Sp\).pdf](http://bthp23.com/poland(Sp).pdf) y [bthp23.com/facingreality\(Sp\).pdf](http://bthp23.com/facingreality(Sp).pdf)).

[9] «La juventud, los obreros, las gentes de color, los homosexuales, las mujeres y los niños quieren todo lo que les estaba vedado [...] Cada parcela de un espacio social cada vez más directamente conformado por la producción alienada y sus planificadores, se convierte en un nuevo terreno de lucha, desde la escuela primaria y los transportes colectivos hasta los asilos psiquiátricos y las prisiones.» («Tesis sobre la Internacional situacionista y su tiempo», en *Textos situacionistas sobre los consejos obreros*, Campo Abierto, Madrid 1977)

[10] Ensayo incluido en *Contra la razón destructiva*, Tusquets, Barcelona 1979.

[11] En torno a la misma época el ex teórico del MIL (Movimiento Ibérico de Liberación) Santi Soler escribía: «[...] todo aquello de los sitios de que “Proletario es quien carece de poder de decisión sobre su vida y lo sabe” que decía Debord, no es, pues, referirse a unas categorías sociales concretas [...] sino naufragar en el Maelstrom lukacsiano de la “conciencia de clase”.» (*Marxismo: señas de identidad*, Ediciones Libertarias, Madrid 1980, p. 71).

[12] Jean-Pierre Voyer, *Une Enquête sur la nature et les causes de la misère des gens*, Champ Libre 1976, pp. 111-113. O también, dicho de manera menos enrevesada:

«[...] Para ser una clase revolucionaria, el proletariado tiene que unirse, pero ahora no puede unirse más que destruyendo las condiciones de su propia existencia como clase. La unión no es un medio que haga más eficaz la lucha reivindicativa; al contrario, no puede existir sino superando la lucha reivindicativa; la unión tiene por contenido que los proletarios dediquen todos sus esfuerzos a dejar de serlo; es la impugnación por parte del proletariado de su propia existencia como clase, la comunización de las relaciones entre individuos. En tanto proletarios, no encuentran en el capital, es decir, en sí mismos, otra cosa que todas las divisiones del salariado y del intercambio, y ninguna forma organizativa o política puede superar esa división». (Roland Simon, «Unification du prolétariat et communisation», <http://meeting.communisation.net/archives/meeting-no-2/les-textes-publies-6/article/unification-du-proletariat-et>)

[13] «À propos de la dictature du prolétariat (1978)» (<http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/dictature.html>)

[14] «Nuevo Movimiento», H. Simon, *Échanges et mouvement*. Texto incluido en *Apuntes sobre la autonomía obrera*, Ediciones Etcétera, Barcelona 1979, pp. 3-6.

[15] En una nota de *Les Aventures de la Marchandise* en la que critica el «acento, a veces obsesivo, puesto por la izquierda radical en las cuestiones de organización» y las vicisitudes de la definición de la burocracia como clase explotadora y parásita,

Anselm Jappe señala muy acertadamente que «si bien exacta como descripción, esta explicación habría podido apoyarse mucho mejor en Robert Michels, en Wilfredo Pareto o en Max Weber que en Marx.» (p. 181). Es más, Jappe evalúa en términos prácticamente «bordiguistas» el «marxismo crítico» de las décadas de 1950 y 1960 (precursor directo del *posoperatismo* contemporáneo) cuando subraya la «marcada tendencia» de esta corriente «a reinterpretar la teoría de Marx a la luz de la concepción burguesa de la democracia», y añade que «todas estas teorías tienen en común el no referirse jamás a la crítica marxiana del valor y de la mercancía, y menos aún les atribuyen un papel central.» (p. 25)

[16] «[...] si el antagonismo tiene algún significado, en el corazón de la categoría [del valor] tiene que existir un elemento de incertidumbre, de apertura. Decir que las relaciones sociales son antagónicas equivale a decir que se desarrollan a través de la lucha, y que por tanto jamás *pueden considerarse* como predeterminadas. Para entender al valor, por tanto, debemos abrir por completo la categoría, entender el valor como lucha, como una lucha de la que inevitablemente formamos parte.» (J. Holloway, “Crisis, Fetishism, Class Composition”, en *Open Marxism*, p. 158). Uno de los rasgos distintivos de Postone y del grupo *Krisis* es precisamente su negativa a reconocer el carácter antagónico de dicho proceso, o al menos que en ese carácter antagónico resida el resorte fundamental de su disolución, lo que conduce, si no a negar todo carácter emancipador a la lucha de clases, al menos a atribuirle una propensión fatal a engendrar los chivos expiatorios necesarios para la reproducción del sistema. Para Camatte, en cambio, esta tendencia no surge de la lucha de clases *per se*, sino de la lógica racketista-gangsteril que tiende a imponerse en toda «organización» constituida en la sociedad existente, lo que, en el plano político, por ejemplo, desemboca en un continuo proceso de «depuración de responsabilidades» («civilizado» unas veces y sangriento otras) como forma ficticia de resolver contradicciones insolubles.

[17] Acerca de las diversas funciones desempeñadas por la teoría de la crisis en el movimiento obrero de los siglos XIX y XX, véase el artículo de G. Marramao «Teoría del derrumbe y capitalismo organizado en las discusiones del “extremismo histórico”», en *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?* Ed. Cuadernos de Pasado y Presente nº 78, México 1978.

[18] «Que “las ideas dominantes de una época son las ideas de la clase dominante” no significa solamente que esas ideas dominantes tienen la mayor difusión material y son aceptadas por la mayoría de la gente; significa también que esas ideas tienden a ser admitidas —en parte e inconscientemente— por los mismos individuos que las combaten más violentamente.» (Cardan-Castoriadis, *S. ou B.* nº 27, «Proletariado y organización»)

[19] (<http://www.metamute.org/editorial/articles/wandering-abstraction>)

[20] *Ibid.*

[21] Pier Aldo Rovati, «La crítica del fetichismo en el “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse*», en *Progreso técnico y desarrollo capitalista*, Ed. Cuadernos de Pasado y Presente nº 93, México 1982, pp. 209-210.

Este artículo fue redactado para el encuentro ¿Qué hacer bajo la subsunción real?, realizado en Bilbao el noviembre de 2014

España y la teoría de la comunización: pasado y presente

“[...] Por lo que yo recuerdo, la palabra en sí surgió entre 1972 y 1974 entre varias personas críticas con la Internacional situacionista, la Izquierda alemana e italiana, etc., pero inspiradas por ellas. Tal vez la primera persona en emplearla fuese Pierre Guillaume, el librero (y ex miembro de *Socialisme ou Barbarie*) de “La Vieille Taupe” (así se llamaba la librería). Desde luego, fue el primero en otorgar a este concepto su importancia. Tal vez el término lo acuñara Dominique Blanc, en aquel entonces principal animador del grupo *La Guerre Sociale*, y autor de un ensayo muy estimulante y pionero, *Un mundo sin dinero...* La lástima es que esta noción tan decisiva no fue realmente desarrollada por el pequeño medio en el que se originó, lo que quizá fuese un indicio de la debilidad del movimiento comunista (como movimiento social, no sólo de individuos como tú y yo).

“[...] De todos modos, nunca me he topado con otra cosa que hostilidad por parte de los herederos de la Izquierda germano-holandesa, de *ICO* y últimamente de *Échanges et Mouvement*. Supongo que su agresividad procede de una profunda incompreensión. Inspirarse tanto en Bordiga como Pannekoek debe producirles a ellos la misma impresión que a mi madre el travestismo.”

Correspondencia entre partes del colectivo Riff-Raff y Gilles Dauvé (alias Jean Barrot) – *Riff-Raff*-# 7, (marzo de 2004) [1]

Preliminares: comunización y ultraizquierda

Quizá un artículo sobre el proceso de gestación de la teoría de la comunización a partir de sus orígenes en la crítica de la ultraizquierda y su recepción en España debiera comenzar con una referencia a uno o dos homólogos españoles de los grandes teóricos revolucionarios —los Luxemburgo, los Gorter, los Pannekoek y los Bordiga— que salieron a la palestra a raíz del ciclo mundial de luchas obreras revolucionarias que comenzó en 1917. Por desgracia, sin embargo, no se nos viene a la mente un solo nombre. En sí mismo este es un hecho de lo más llamativo, sobre todo teniendo en cuenta que en el santificado año 1917 España fue escenario de una huelga general revolucionaria y que según el libro de Guy Debord *La sociedad del espectáculo*, la revolución de 1936 supuestamente creó «el esbozo más avanzado de un poder proletario que jamás haya existido».

De ser correcta dicha afirmación, sólo cabe preguntarse por la falta de impacto teórico de este levantamiento revolucionario en comparación con sus predecesores rusos, alemanes e italianos. No obstante la ingente bibliografía existente en torno a la «revolución española» —cuyos mejores títulos, significativamente, se deben en su práctica totalidad a autores extranjeros—, esta ausencia parece confirmar el viejo dictamen bordiguista según el cual los acontecimientos españoles de 1936 hicieron poco más que corroborar en negativo las lecciones teóricas aprendidas

muchos años antes por la Izquierda comunista en Alemania e Italia.

En lugar de atribuir este vacío teórico a una «miseria intelectual» hispana endémica, esta falta de envergadura conceptual tiene su explicación —al menos en parte— en el hecho de que todos los revolucionarios europeos antes mencionados tuvieron que lidiar con los desafíos que la transición capitalista entre subsunción formal y subsunción real[2] planteó al movimiento obrero internacional, cuya etapa decisiva no se alcanzó realmente en España hasta el «plan de estabilización» franquista de 1958 [3]. (Esto también explicaría el hecho de que en Francia tampoco hubiera teóricos marxistas destacados antes de la década de 1950.)

A lo que sí contribuyó enormemente la «revolución española», en cambio, fue a consolidar la credibilidad ideológica de la oposición fascismo/antifascismo, el telón de fondo ideológico sobre el que se desarrolló la Segunda Guerra Mundial, que allanó mundialmente el camino a esa transición global bajo hegemonía estadounidense. De paso, al pregonar las virtudes de la democracia y la gestión «obreras», el «corto verano de la anarquía» también ofreció a la izquierda no estalinista la duradera imagen de una solución «antiautoritaria» al enigma de la abolición del capitalismo, que dio pie a la mitificación épica de la faceta «revolucionaria» de la Guerra Civil española como una de las cimas de la celebración acrítica del «lado invicto» que presuntamente acompañó a las luchas obreras del período 1917-1968.

Lejos de dar paso por fin a ese «lado invicto» (los consejos obreros, la democracia directa, la lucha contra la burocracia sindical) como piedra angular de una nueva oleada revolucionaria, mayo del 68 y los años inmediatamente posteriores resultaron ser el canto del cisne del movimiento obrero y de su eje principal, la afirmación del poder de la clase obrera. De hecho, una de las lecciones fundamentales de mayo del 68 fue que en lo sucesivo la revolución comunista iba a ser menos una cuestión de «poder obrero» que de subvertir y transformar de forma conjunta las esferas de la producción y de la vida cotidiana, lo que a su vez exigía ir más allá de las cuestiones de organización, gestión y toma de decisiones como el alfa y el omega de toda actividad revolucionaria.

De forma lenta pero inexorable, la noción de lo que entrañaría la abolición del capitalismo comenzó a mutar de manera radical. El reconocimiento de que oponer al partido de vanguardia leninista formas de organización ultrademocráticas y antiautoritarias no iba a la raíz del problema no fue sino un primer ajuste de cuentas, seguido inmediatamente por el rechazo a la necesidad de un «período de transición» tras la «conquista obrera del poder». Esa noción fue reemplazada por el concepto de comunización, es decir, la adopción inmediata de medidas comunistas con la finalidad simultánea de iniciar la abolición del proletariado y socavar las bases materiales de la contrarrevolución.

Al igual que había sucedido en otros puntos de inflexión en la historia del movimiento comunista, las innovaciones teóricas formuladas en la década de 1970 no fueron las meras fantasías de un puñado de reformadores del mundo, sino conclusiones extraídas de las nuevas características y formas adoptadas por la lucha de clases en esos años, tales como la propagación del sabotaje, el absentismo y otras formas de rechazo del trabajo, así como por la aparición de nuevas luchas que surgían fuera de los centros de trabajo, en el ámbito de la reproducción social, como los disturbios en los guetos, el movimiento feminista, las revueltas

carcelarias, el ecologismo o el movimiento antinuclear.

Todos estos movimientos podían considerarse como otros tanto rechazos de la centralidad del trabajo y de la identidad obrera como base de la revolución social, y aparecieron en el preciso momento en que la desvalorización global del capital estaba poniendo fin a la expansión mundial de la clase obrera productiva.

Como resultado, cada vez comenzó a hacerse más evidente que el antagonismo de clase era sólo una de las formas mediante las que el capital configuraba el acceso desigual al trabajo asalariado y los múltiples antagonismos que éste engendra, junto a otros factores como la raza, el género, la sexualidad o la nacionalidad. Al mismo tiempo, la crisis de la identidad obrera también fue el comienzo del fin de la falacia de que la característica que define a los proletarios y constituye lo único que realmente tienen en común —a saber, su mutua separación y atomización— podía ser superada por alguna forma de acción política. Éstos sólo podían acabar con esta separación, se argumentaba ahora, destruyendo activamente los fundamentos de su propia existencia como clase. Otra consecuencia del rechazo de la identidad obrera fue que las nociones de «conciencia de clase» y «organización revolucionaria» también fueron puestas en tela de juicio y atacadas en tanto instrumentos con los que los *rackets* políticos rentabilizaban lo que algunos denunciaban ahora como su «equivalente general» y moneda de cambio: el proletariado (como sujeto y como representación).

Pese a que no se limitó en modo alguno a las naciones capitalistas más avanzadas, la creciente revuelta contra el trabajo sin duda tuvo su expresión teórica más clara en países como Estados Unidos, Francia, Italia y el Reino Unido. Escritos pioneros, como el texto de 1973 *Lip et la contre-révolution autogestionnaire* del grupo *Négation*, (publicado en 1975 en Detroit por Black and Red), *Lordstown 72 ou Les déboires de la General Motors*, panfleto del año 1973 de *Les Amis de 4 Millions de Jeunes Travailleurs*, o el extenso folleto de 1978 *Refus du travail, faits et discussions*, de *Échanges et Mouvement* (editado en 1979 en el Reino Unido),—ninguno de los cuales, significativamente, se tradujo jamás al castellano— dieron cuenta tanto del «rechazo del trabajo» como de los seísmos de horror e incompreensión que desataba entre las filas de la ultraizquierda consejista «establecida».

Sin duda, habría mucho que aprender del estudio de las crisis que devastaron al medio ultraizquierdista francés a comienzos de la década de 1970, y que anticiparon en gran medida los sucesos —mucho más publicitados— que tuvieron lugar algunos años más tarde en Italia. El hecho de que se haya sabido y escrito tan poco acerca de este turbulento período no se debe desde luego a su falta de interés, sino más bien al interés de los herederos actuales del medio ultraizquierdista en evitar evocar una etapa molesta e incómoda de su historia. Si bien la crisis de la ultraizquierda hizo desaparecer para siempre a multitud de grupos, otros reagruparon sus fuerzas y evolucionaron hasta convertirse en grupúsculos neo-ortodoxos que combinaban los principios del bordiguismo con el legado del consejismo germano-holandés a la vez que se esforzaban por erradicar de sus filas la corrosiva influencia de la crítica situacionista del militante y de la vida cotidiana, tachadas deprisa y corriendo de manifestaciones intelectuales de una «pequeña burguesía» contestataria. [4]

Los balbuceos iniciales de lo que podríamos denominar «teoría de la comunización originaria» comenzaron como una crítica de las limitaciones del consejismo

y la autoorganización obrera en el seno de la red francesa *ICO* (*Informations et Correspondance Ouvrières*), nacida de una escisión de *Socialisme ou Barbarie* en 1958 [5]. *ICO* agrupaba a militantes de fábrica de tendencias políticas diversas —anarquistas, marxistas y militantes no alineados— unidos por fuertes convicciones acerca de la lucha de clases y la hostilidad a elaborar una teoría coherente, ya que consideraban que ésta conducía inevitablemente a la dominación de «élites» intelectuales, es decir, «burocracias».

A todas luces, *ICO* desempeñó un papel más bien lamentable durante mayo del 68: en conformidad con sus principios fundamentales, se limitó a celebrar reuniones periódicas en el centro universitario Censier, donde se atuvo a su práctica habitual de hacer circular «informaciones» sin comprometerse en ninguna forma de acción colectiva o participar en la coordinación de los comités, so pretexto de que éstos sólo representaban a una minoría de trabajadores. En la práctica, y debido a su afán por mantener su «pureza» como grupo obrero antivanguardista, *ICO* terminó condenando lo que constituyó precisamente el aspecto más subversivo de mayo del 68: el establecimiento de contactos entre minorías de trabajadores radicales fuera de los lugares de trabajo, así como de vínculos con revolucionarios no obreros (A título anecdótico, no deja de ser interesante que el sindicato estalinista CGT esgrimiera este mismo argumento «obrerista» para denunciar las tentativas de los comités de contactar con los trabajadores en huelga de varias empresas).

Antes de eso, *ICO* había sido criticada en varias ocasiones, al principio de manera fraternal, y después con creciente severidad, por la Internacional Situacionista. En septiembre de 1969, René Riesel resumió como sigue esas críticas en el último número de la revista *Internationale Situationniste*:

“En la actualidad existen organizaciones que simulan no serlo. Este hallazgo les permite evitar ocuparse de la más elemental clarificación de las bases a partir de las cuales reúnen a no importa quién (con la etiqueta mágica de «trabajador»); no rendir cuentas a sus semimiembros de la dirección informal que ejercen algunos, decir cualquier cosa y, sobre todo, condenar indiscriminadamente cualquier otra organización posible y cualquier enunciado teórico como maldito de antemano. [...] Si tuviéramos que depender idealistamente del «concepto» consejo o, lo que resulta aún más irrisorio, de la inactividad práctica de *ICO* para «excluir toda ideología» en los consejos reales, cabría esperar lo peor, pues hemos visto que la experiencia histórica no justifica optimismo alguno a ese respecto.”

A lo largo del período subsiguiente *ICO* fue sometida a una crítica constante e implacable, la mayoría de las veces por parte de individuos y grupos que se habían unido a la red tras mayo del 68 y que posteriormente la abandonaron. [6]

La más más conocida e incisiva de estas críticas fue el texto de Jean Barrot (Gilles Dauvé) del año 1969 —publicado en Bilbao por Zero-zyx en 1976 con el título *Leninismo y ultraizquierda*—« *Sur l'idéologie ultra-gauche* (Léninisme et ultra gauche) ». Tres años más tarde, en un artículo publicado en el primer número de la revista *Le Mouvement Communiste* (abril de 1972) [7], Dauvé resumió los procedimientos empleados durante la reunión nacional de *ICO* de 1969 por la «dirección informal» del grupo para evitar debate alguno sobre el texto antes mencionado:

“Pese a estar dirigido explícitamente contra *ICO*, en el transcurso de los debates

este texto no fue criticado en ningún momento por los miembros de *ICO*. Dejaron en manos de un grupo de «anarquistas» (utilizamos este término a falta de otro mejor, y sin el matiz peyorativo habitual entre los marxistas) el cometido de atacarnos del modo más indescriptiblemente confuso. Si el leninismo no hubiera existido, habría habido que inventarlo entonces, ya que constituía el único elemento que unía de manera obvia a todos los allí reunidos. Las actas oficiales de la reunión reprodujeron posteriormente el texto, y ofrecían un resumen del debate como si este hubiera tenido lugar en realidad. Esta forma de esquivar la crítica es tanto más fácil dado que *ICO* pretende no ser un «grupo» dotado de «una teoría propia». Nada peor que la burocracia informal segregada por la democracia institucionalizada.

“[...] Son varios los ejemplos que demuestran que *ICO* como un «buzón» es un mito, y lo mismo cabe decir de *ICO* como espacio de «debate». En *ICO* se puede debatir sobre cualquier cosa menos aquello que pondría en cuestión la naturaleza misma del grupo.”

Con posterioridad, quizás para evitar ser equiparado con la legión de intelectuales «modernistas» que por aquellos años se complacían en la tarea narcisista de «revolucionar la teoría revolucionaria», Dauvé optó por no hacer excesivo hincapié en las innovaciones teóricas que rodearon a estas escisiones. Tal vez esto haya que achacarlo, como apunta él mismo, a la «debilidad del movimiento comunista», o a lo que viene a ser lo mismo, a saber, que el período mismo se caracterizó mucho más por la muerte de lo viejo que por el nacimiento de lo nuevo [8].

Gran parte de la actividad de Dauvé en esos años, por ejemplo, giró en torno al ajuste de cuentas con el pasado y a difundir el legado de la Izquierda comunista italiana y germano-holandesa —en gran medida dadas a conocer gracias a *Invariance*, la publicación «neo-bordiguista» de Jacques Camatte— a fin de contribuir a la crítica de las limitaciones prácticas con las que toparon los elementos revolucionarios inmediatamente después de mayo del 68. Quizá esto también explique, por cierto, que los escritos de Dauvé circularan de manera relativamente amplia (y que fuesen traducidos) por grupos e individuos cuyos antecedentes, modos de pensar y actividades están mucho más próximos a las perspectivas de la vieja ultraizquierda (o del anarquismo) que a las de representantes contemporáneos de la «teoría de la comunización» como *Théorie Communiste* y *Endnotes*. En cualquier caso, en aquel entonces y durante mucho tiempo después, apenas parece que hubiera conciencia alguna de la profundidad de la ruptura que se había producido.

Entretanto, *ICO* llegaba al final de su andadura en 1973, y en 1974-75, a partir de sus fragmentos supervivientes y algunos de sus contactos internacionales, surgió *Échanges et Mouvement*. Ahora bien, más allá de la insistencia general en la «autonomía» como rasgo distintivo que separaba al «Nuevo Movimiento» del «Viejo» —lo que no dejaba de ser una buena manera de cubrirse las espaldas y evitar pronunciarse de forma concluyente en una época en que la centralidad de la identidad obrera era impugnada sin cesar por nuevos movimientos sociales— no parece que la transición de *ICO* a *Échanges* estuviera acompañada por una renovación teórica sustancial:

Échanges no es un grupo en el sentido político tradicional con que se emplea esta palabra en el medio izquierdista. La forma más precisa de definir a *Échanges* sería llamarlo una «red». [...]

“Los contactos entre estos grupos e individuos ya existían antes, y en la mayoría de los casos desde hacía mucho tiempo. Había bastantes más individuos que estaban en contacto con este núcleo repartidos por todo el mundo occidental, y el vínculo entre ellos no eran sólo las publicaciones o el intercambio de correspondencia del grupo, sino también reuniones internacionales. [...]”

“Quienes participaban en este proyecto decidieron no molestarse en clarificar los puntos de vista que compartían (cosa que suele acompañar al nacimiento de un nuevo grupo), sino aceptar el acuerdo tácito existente. [...]”

“Tenemos pocas nociones preconcebidas y fijas que limiten nuestra recopilación de informaciones o de análisis relativos al significado de los conflictos de clase actuales o las formas que estos conflictos adoptarán en el futuro. Lo que importa no es lo que piensen los trabajadores —ni siquiera acerca de sus propias luchas— sino lo que realmente hacen y el significado real de esa actividad. Creemos que tenemos que aprender de estas luchas y tener en cuenta sus vínculos con el movimiento general de luchas y con la situación del capitalismo en su conjunto. Por consiguiente, despreciamos el recurso a los faroles, a la retórica hueca o a proclamaciones autocomplacientes y ofertas de «consejos» o «lecciones» a los trabajadores. Consideramos esta actitud como una concepción elitista que aspira a utilizar y dominar las luchas obreras.” (*¿Qué es Échanges et Mouvement como grupo?*)

Con todo, las crisis de *ICO* y la posterior fundación de *Échanges* merecen ser examinadas, ya que ambos grupos se vieron profundamente afectados por las crisis que engendraron la teoría de la comunización, y también porque fueron pioneros del «enfoque organizativo» preferido por la mayoría de militantes y activistas contemporáneos: la «autonomía». Este término, cuyo significado ha evolucionado considerablemente con el tiempo, aludía en un principio a la autonomía de los trabajadores de los partidos políticos y los sindicatos; después pasó a designar la autonomía de diferentes fracciones del proletariado —como las mujeres y las minorías étnicas— de la «clase obrera» en su conjunto, y finalmente ha terminado por referirse a agrupaciones militantes organizadas de manera horizontal que se consagran a proyectos «autónomos» que tienen escasa o nula relación con los sectores de población no activistas, y que emplazan a sus pares a coordinarse democráticamente entre sí para hacer converger esferas de actividad (y de activismo) separadas.

En un artículo reciente, Dauvé hace unas cuantas observaciones pertinentes sobre la relevancia de este enfoque en los tiempos que corren, en los que la construcción de partidos ha sido reemplazada por la «concienciación», y en los que la mayoría de activistas ha dejado de centrar sus esfuerzos en reclutar y dirigir a otros, pero no por ello han dejado de creer que, en tanto depositarios de la *conciencia*, tienen la misión especial de *informar*:

“[...] *Informations et Correspondance Ouvrières* (1961-1973), y ahora *Échanges et Mouvement*, decían no tener alguna teoría salvo la de que sólo los proletarios podían determinar sus propios métodos y objetivos. Del mismo modo, miles de infokioskos y de colectivos indymedia dicen no tener ninguna doctrina específica (marxista, anarquista, ecologista, feminista o lo que sea), y proclaman que su única finalidad es servir de lugares de encuentro y centros de comunicaciones destinados a promover las luchas sociales, con la diferencia de que el «sujeto

histórico» ya no es la clase obrera, sino el pueblo (el famoso 99%). Actúan como si la «condena a la inexistencia» de *ICO* (IS, # 11) se hubiera invertido en la condena a la presencia on-line veinticuatro horas al día y siete días a la semana. Aún así, la información sigue siendo la prioridad principal, y demasiado a menudo presenta rasgos similares a la de los medios de comunicación «burgueses»: flujo constante de datos, sobrecarga informativa, así como obsolescencia y sensacionalismo...” (<<The bitter victory of council communism>>)

Como nota final, señalemos que el libro *Nihilist Communism*[9], cuyos autores firman con el pseudónimo de Monsieur Dupont, establece una continuidad general de estas políticas organizativas y teóricas con las prácticas de la política democrática y del «izquierdismo de siempre» y subraya que el enfoque de *Échanges* no sólo es «modesto», sino también muy conveniente para mantener relaciones de buena vecindad con el medio revolucionario «establecido»:

“[...] *Échanges* dice que su «actividad... podría acabar siendo de utilidad para otros», pero no investiga realmente a fondo lo que eso significa. Una de las razones por las que *Échanges* no parece investigar este aspecto de su actividad podría ser que lo que de verdad tendrían que hacer, de acuerdo con su propia lógica, sería ir en contra de la mayor parte del medio «revolucionario» comunista y anarquista. La diferencia entre *Échanges* y el resto del medio comunista gira en torno al concepto de «conciencia», que *Échanges* rechaza casi por completo. Llevar la lógica de su posición al ruedo del medio comunista como argumento explícito acarrearía el riesgo de ser totalmente rechazados por éste. [...] Seguir semejante rumbo teórico lleva a darse cuenta de que en un aspecto importante la diferencia real entre los proyectos del anarquismo y los de la mayor parte del comunismo y su presunto enemigo mortal, el leninismo, es escasa. Si uno llega a esa conclusión entonces perderá a la mayor parte de los «amigos» que tenga en el medio político. Eso es algo que *Échanges* parece haber tratado de evitar, y en efecto, precisamente gracias a eso han logrado conservar un cierto respeto en el medio comunista a lo largo de los años.”

Entre la Internacional Situacionista y La Vielle Taupe: el MIL

Dado que la oleada huelguística española de finales de la década de 1960 y principios de los 70 fue contemporánea del ciclo de luchas que dio origen a la teoría de la comunización, es lógico suponer que hubiera al menos cierto grado de contacto entre los revolucionarios españoles de la época y los pioneros de la teoría comunización. El interlocutor hispano de esa comunicación no fue otro que el *Movimiento Ibérico de Liberación*, el grupo de «agitación armada» conocido sobre todo por la ejecución de uno de sus miembros, Salvador Puig Antich, por el Estado español en 1974. Sin embargo, la historia y las actividades del *MIL* presentan gran interés en sí mismas, ya que expresan las debilidades y contradicciones más generales del movimiento obrero autónomo que a finales de la década de 1970 estaba rompiendo con las organizaciones de la izquierda española.

Los miembros del *MIL* eligieron deliberadamente el término «agitación armada» para desvincularse de la noción de que constituyeran una especie de «vanguardia armada» y demostrar así que no pretendían dirigir la revolución futura y que la finalidad de los atracos que realizaban se ceñía a la financiación de actividades

destinadas a apoyar las luchas obreras en el área de Barcelona. Ahora bien, no se puede negar que —a despecho de lo que el propio grupo pensaba— el *MIL* tenía una concepción claramente vanguardista de su papel, ya que esperaban que «núcleos armados» como el suyo proliferasen dentro del movimiento obrero y «acelerasen» la lucha de clases. En efecto, mientras que los grupos leninistas intentaban introducir la «política» en las llamadas luchas «económicas», el *MIL* aspiraba a «radicalizar» tales luchas mediante su ejemplo y la aportación de fondos expropiados.

Con el tiempo, la contradicción entre el proyecto iniciado en 1969 y la realidad de aquello en lo que se había convertido el *MIL* —a saber, un grupo de revolucionarios profesionales especializados— fue criticada desde sus propias filas, y en agosto de 1973 el grupo anunció su disolución en un documento público en el que proclamaba, entre otras cosas, que: «[...] la organización, la política, el militamiento, el moralismo, los mártires, las siglas, nuestra propia etiqueta, han pasado al Viejo Mundo». Lamentablemente, sin embargo, los propios autores de este documento consideraron la disolución del grupo menos como una autocrítica de su práctica anterior que como una forma de evitar que éste fuera «recuperado» en calidad de *vedette* colectiva: en efecto, en lugar de deducir del balance realizado que los núcleos permanentes especializadas en la violencia eran superfluos, concluyeron que en adelante tales núcleos habrían de actuar «de forma autónoma», es decir, de manera informal, difusa y descentralizada.

Con todo, y a pesar de su perspectiva teórica «situacionista» general y sus ilusiones acerca de la «agitación armada», el *MIL* estuvo claramente influenciado por los precursores de la teoría de la comunización contemporánea, como pone de manifiesto la correspondencia entre el grupo y los miembros de la librería *La Vieille Taupe* de París. Como sostiene Sergi Rosés Cordovilla en «Un esbozo de la historia del *MIL*»:

“[...] es innegable que las inspiraciones teóricas del *MIL* se encontraban aquí [*en el comunismo consejista, en el bordiguismo y el situacionismo*], y no en el anarquismo, como tanto se ha repetido y se continúa repitiendo. En este devenir teórico del grupo, en el que el personaje clave es Santi Soler, aparece uno de los factores más importantes pero a la vez más ignorados en la historia de esta experiencia: el papel de clarificación y orientación teórica que tuvieron respecto al *MIL* los miembros del grupo informal que se reunía en la librería *La Vieille Taupe*, en París. Esta librería no fue sólo la fuente más importante de donde provenían los textos teóricos que influenciaron al *MIL*, sino que sus miembros, especialmente Pierre Guillaume y sobre todo Jean Barrot, se convirtieron en los principales interlocutores con quienes se discutían estos textos y la situación política general. Barrot estableció una notable relación con Santi Soler y fue una influencia constante en las cuestiones teóricas, incluso jugando un papel durante la autodisolución del grupo en 1973.” [10]

Habida cuenta de esto, resulta francamente sorprendente que en el ya nutrido corpus de obras existentes sobre la historia del *MIL*, nadie parezca haber señalado hasta la fecha que una de las frases más frecuentemente citadas del grupo —«la organización es la organización de tareas»— apareció por primera vez en la revista *Le Mouvement Communiste* de abril de 1972, en el mismo artículo en el que Dauvé criticaba a *ICO*, el fetichismo organizativo, la democracia obrera y la competencia política entre revolucionarios como una expresión más de la realidad

dominante. Es más, Rosés Cordovilla —sin duda el historiador del *MIL* más serio y concienzudo— no sólo atribuye erróneamente dicha frase a Santi Soler, sino que agrava la confusión al contraponer la «influencia bordiguista» de su verdadero autor, Dauvé —presuntamente expresada en el hecho de que este continuase «utilizando el término “partido”»— a las concepciones organizativas de Soler [11].

Desde luego, ninguno de los otros grupos autónomos entonces existentes en España o activos en los años inmediatamente posteriores puso jamás en tela de juicio los conceptos de organización revolucionaria o de conciencia de clase; ahora bien, también es cierto que —a diferencia de los grupos francés e italiano *Négation* y *Ludd*, por ejemplo— el *MIL* nunca proclamó explícitamente «el fin del movimiento obrero», perspectiva que habría parecido un tanto prematura en una España en pleno apogeo del movimiento asambleario, y en la que por aquel entonces las luchas radicales fuera de los centros de trabajo todavía eran una rareza.

En vista de esto, resulta tentador contrastar las perspectivas y actividades «aceleracionistas» (sic) del *MIL* con el rumbo que tomaron los acontecimientos en otras partes, sobre todo en Italia, donde, a medida que el ímpetu subversivo en las fábricas comenzaba a debilitarse, muchos revolucionarios comenzaron a dar prioridad a las luchas que se desarrollaban en el ámbito de la reproducción social, a distanciarse progresivamente de la clase obrera industrial y a adoptar una perspectiva «inmediatista» orientada a «vivir el comunismo» aquí y ahora. Esto llevó a algunas de estas agrupaciones a teorizar las prácticas ilegalistas como la forma más coherente de rechazo del trabajo (en contraste con la perspectiva del *MIL*, que justificaba tales prácticas en nombre del «apoyo» a las luchas obreras y de acelerar la llegada de la revolución).

Paradójicamente, en el contexto italiano la crítica situacionista del «sacrificio» desembocó en la sustitución de la moral militante por la exigencia abstracta de una «radicalidad» creciente en el marco de una ideología cada vez más individualista de la «autonomía». En consecuencia, las tareas de transformación social —hasta entonces subordinadas al éxito del proceso revolucionario en su conjunto— pasaron a depender ahora de la «capacidad» del individuo para criticar la vida cotidiana y del grado en que éste o ésta había «roto» con «la forma de vida dominante». A medida que las perspectivas revolucionarias fueron esfumándose, este punto de vista derivó hacia una perspectiva sectaria caracterizada por la hostilidad hacia la clase obrera —considerada ahora como «contrarrevolucionaria»—, la defensa de la delincuencia como único modo respetable de supervivencia y el sometimiento de nuevos miembros a ritos de iniciación y «exámenes de radicalidad».

En España, por el contrario, la «transición a la democracia» emprendida en 1976 (es decir, la estabilización del capitalismo con el apoyo de las principales organizaciones políticas y sindicales de izquierda) cortó de raíz cualquier convergencia potencial entre los conflictos industriales y las incipientes luchas que comenzaban a darse en el ámbito de la reproducción y la «crítica de la vida cotidiana». De ahí que éstas últimas, en lugar de prolongar una ofensiva obrera ya en vías de contención, adquirieran una marcada impronta de repliegue defensivo ante la inhóspita realidad impuesta por la estabilización política y la crisis económica, que ésta adoptara la forma de una explosión contracultural estrechamente asociada a publicaciones libertarias como *Ajoblanco*, *Star* o *Bicicleta*, y que se fusionara rápidamente con los fenómenos del «desencanto» y

el «pasotismo»: una mezcla de indiferencia, animadversión y cinismo hacia las nuevas instituciones y la posibilidad de cambiar el mundo, unida a una voluntad subjetiva de rehuir el trabajo en toda la medida de lo posible.

A medida que la «transición a la democracia» avanzaba, gran parte de aquellos que habían protagonizado el movimiento obrero autónomo de la década de 1970 —entre ellos algunos antiguos miembros del *MIL*— optaron por participar «críticamente» en la refundación de la *CNT*, estratagema de autodefensa colectiva con la que de algún modo esperaban ahorrarse el precio de una derrota histórica. Por sí solo, este episodio dice mucho acerca de las ilusiones y las limitaciones del movimiento autónomo español de la década de 1970 [12]. El resultado fue un fiasco catastrófico, y para 1979 la mayoría de estos individuos y grupos habían abandonado la organización o habían sido expulsados de sus filas.

El *MIL* no tuvo continuidad, pero parte de su plan para una «biblioteca socialista» fue heredado por el proyecto *Etcétera* y acabó publicándose bajo el título «Crítica de la Política». De hecho, según Sergi Rosés, a mediados de la década de 1970, el ex teórico del *MIL* Santi Soler fue uno de los fundadores de *Etcétera*. La influencia de los precursores de la teoría de la comunización contemporánea era evidente tanto en los títulos elegidos como en las breves elaboraciones teóricas con los que algunos de estos textos fueron prologados (entre ellos, *Un mundo sin dinero 1 y 2*, las *Glosas críticas marginales sobre el artículo «el rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano»* de Marx —que había sido traducido al francés por Jacques Camatte y publicado en la primera serie de *Invariance*—, así como un par de artículos de Bordiga, publicados bajo el título *La ilusión democrática*).

Una buena muestra de dicha influencia es la que aparece en la advertencia que contiene la introducción al folleto de *Etcétera* de 1979, *Apuntes sobre la autonomía obrera*, una colección de textos sobre la cuestión de la «autonomía» —tan en boga en aquellos momentos— que incluía una traducción de «Nuevo Movimiento» de Henri Simon, así como un texto del grupo *Collegamenti* sobre el movimiento italiano de 1977:

“Si estuviéramos atentos al período de creciente desencanto entre las militancias que vemos a nuestro alrededor y a su significado profundo, comprenderíamos que el fenómeno que se abre ante nuestros ojos es justamente el inverso de una ALTERNATIVA. La AUTONOMÍA no es tanto el paso previo cuanto el resultado que, a no tardar, habrán de plantearse cuantos aún hoy se empeñan en seguir la senda de la política, aunque sea de la política autónoma, de la política libertaria.”

Sin embargo, desde su creación, el grupo barcelonés que en 1983 comenzó a publicar el boletín titulado *Etcétera* —pese a algunas afinidades iniciales con *La Guerre Sociale*— abrazó una amalgama teórica ecléctica que combinaba la perspectiva general de la vieja ultraizquierda consejista (en buena parte ya convertida al evangelio de la «autonomía») con los puntos de vista anti-tecnológicos de publicaciones como *The Fifth Estate* y *Radical Science*[13]. De ahí que no exista continuidad alguna entre la serie «Crítica de la Política» publicada por el grupo *Etcétera* y las reflexiones contenidas en el boletín del mismo nombre, que más allá de la adhesión general a una genérica perspectiva «autónoma» y salvo indicación expresa de lo contrario, han de considerarse —al igual que las que aparecen en *Échanges et Mouvement*— estrictamente como opiniones individuales.

La última muestra importante de la influencia de la teoría de la comunización temprana durante casi dos décadas coincidió con la aparición de *Marxismo: señas de identidad* [14], un breve librito escrito en 1980 por el ex teórico del *MIL* Santi Soler. Redactado en un estilo ágil y accesible, y abiertamente presentado como un intento de hacer el balance de la derrota de la generación de los años sesenta, el libro pretendía reivindicar al mismo tiempo el «valor de uso» de la teoría marxista desde una perspectiva libertaria. En él, además de introducir al lector a Bordiga y a los situacionistas, Soler intercala entre sus comentarios frecuentes citas de Dauvé, así como referencias a Camatte y el proyecto *Etcétera*. Al hablar de la teoría de la conciencia separada como coartada para la justificación del poder de los *rackets* políticos, Soler dice:

“Pero hay formas más sutiles de establecer saberes separados, formas aparentemente «no-ideológicas». [...] Si el tema de la conciencia de clase no se refiere a una actividad práctica, a la vida real de la clase obrera, si implica una especie de intelectualismo o saber separado, tanto da que el disfraz con que se cubra sea Lukács como Lenin. [...]

“Debajo del joven Lukács se esconde precisamente la pesadilla bolchevique-leninista, debajo de la conciencia como teoría separada lo que de verdad hay es el poder separado o por lo menos su justificación última. [...]

“Lo que se oculta, pues, detrás de todos esos pretextos —«teoría socialista», «conciencia de clase», «autonomía obrera», «organización en consejos», etc.— no tiene nada que ver con la autorrealización del proletariado: ésta pasa indefectiblemente por su autosupresión.

“[...] No hay pretexto que valga para hacernos admitir otra noción organizacional que no sea la mera y simple «organización de tareas». Ni militancias, ni siglas ni, por supuesto, mártires o mitos [...] *La organización es la organización de tareas*: así de sencillo.”

Con posterioridad, en España no se publicaría nada en relación con Dauvé y Cía. Durante casi veinte años, hasta que la Editorial Klinamen, surgida en 2003 del medio anarquista madrileño de la época, comenzó a redescubrir y publicar textos sobre los movimientos proletarios de la década de 1970.

El momento actual: tras el 15-M y los «indignados»

Una de las principales repercusiones que ha tenido el movimiento 15-M ha sido que tanto la cuestión de las limitaciones de la autoorganización como la de los límites de la política vuelven a plantearse de nuevo, si bien en condiciones radicalmente distintas. Las nuevas formas de protesta que saltaron a la palestra en mayo de 2011 representan una primera respuesta masiva a la reestructuración capitalista iniciada en la década de 1980, que ha ido desplazando paulatinamente el eje de las luchas sociales del ámbito de la producción a la esfera de la reproducción social (basta con pensar, por ejemplo, en todas las repercusiones que ha tenido la entrada masiva de las mujeres en el mercado laboral) y que en última instancia está en el origen de la actual crisis política [15]. Pese a que aparentemente carezcan del dinamismo históricamente asociado a las luchas obreras y sigan siendo de naturaleza interclasista y política, estas luchas han involucrado a una masa cada

vez mayor de población excedente, de parados, y de empleados en precario.

Esta proliferación de movimientos autoorganizados que denunciaban la política realmente existente en nombre de la demanda generalizada de reformas políticas y económicas, surgió apenas unos meses antes de que un Estado tutelado enmendase la Constitución española para adoptar políticas fiscales, monetarias y sociales destinadas a cumplir con los requisitos de déficit y deuda de la Unión Europea, y cerrar el paso, por tanto, a la menor veleidad de vuelta atrás. De hecho, y a todos los efectos, la actual crisis política fue precipitada desde arriba por la clase dominante con el fin de acelerar la aplicación de políticas «neoliberales». En consecuencia, los proyectos de «reforma política» que ahora compiten por el poder en España están atados de pies y manos por adelantado, por lo que en el futuro inmediato resultará muy esclarecedor constatar qué papel real se van a labrar para sí mismos sus protagonistas.

De forma simultánea, el movimiento 15-M y sus beneficiarios han permitido ver de manera cada vez más nítida que la autoorganización y la autonomía ya no constituyen una perspectiva revolucionaria, sino los límites con los que el proletariado se va a topar una y otra vez a medida que la crisis avanza y tenga que luchar por su reproducción. A su vez y de un modo indirecto, constituyen la demostración palmaria de que el grueso de las categorías del discurso radical heredadas de los años sesenta desempeña en la actualidad el papel de una distracción inocua, que en la práctica no apunta más allá del marco político del democratismo radical y de la sociedad establecida.

Un ejemplo que viene al caso fue la reivindicación de «democracia real», a la que la minoría radical del movimiento 15-M opuso el lema «todo el poder a las asambleas». Si esta oposición expresó en cierto modo el impasse entre los sectores «reformista» y «radical» del movimiento en torno al intento de afirmar una identidad común (polarizada entre la «ciudadanía» y una «clase obrera» mistificada), lo cierto es que lo hizo sólo al precio de enmascarar su profunda unidad subyacente. En efecto, si algo puso de manifiesto la dinámica del movimiento de las plazas ocupadas y sus secuelas, fue el carácter cada vez más vacío de dicha alternativa, ya que una identidad constituyente, organizada en torno a la clase obrera o no, había dejado de ser una posibilidad real. Por tanto, la ilusión de generalidad que alimenta el activismo —sea bajo la forma del mito de la autoorganización política generalizada o la de una pluralidad de luchas específicas que superan poco a poco su separación y convergen hacia una unidad política— está abocada a la quiebra y terminará haciendo implosión junto con el propio activismo.

De hecho, «todo el poder a las asambleas» ya se ha convertido en la consigna común, no de unos pocos obreristas nostálgicos, sino de todas aquellas fuerzas que aspiran a perpetuar la política en todas las esferas de la vida y transformar la totalidad de la existencia social en un «problema de gestión». No existe ninguna razón fundamental por la que este punto de vista «radical» y las perspectivas de quienes se han congregado en torno a *Podemos*, pongamos por caso, hayan de estar reñidas a perpetuidad. Lo que les une es la búsqueda común de soluciones a la crisis actual bajo la forma de un «poder popular», con independencia de que el instrumento de ese poder sea un Estado nacional democráticamente «reformado» o una democracia directa «pura» desde abajo, combinación que, por cierto, no es precisamente inédita.

En el ínterin que separa al 15-M del momento actual, las luchas sociales que se han desarrollado en el Estado español han dado modestos pero importantes pasos adelante. Las Marchas de la Dignidad que llegaron a Madrid en marzo de 2013, por ejemplo, fueron el marco de un vuelco en la tónica imperante desde hacía largo tiempo entre manifestaciones masivas y disturbios callejeros. Una de las principales manzanas de la discordia que había lastrado al movimiento 15-M, a saber, el celo con el que el sector mayoritario del movimiento asumió la tarea de identificar y entregar a la policía a individuos presuntamente «violentos», llegó entonces a término.

Algún tiempo después, en enero de 2014, los disturbios de Gamonal —que surgieron a raíz de la oposición de un barrio de clase trabajadora a los costes municipales de reurbanización de la principal avenida de la zona mientras el gasto social caía en picado— suscitaron manifestaciones de solidaridad en todo el país, y marcaron un punto de inflexión cuando jóvenes de clase obrera, pobres urbanos y ciudadanos de a pie salieron a la calle en más de treinta ciudades. En Madrid se produjeron enfrentamientos con la policía durante dos noches consecutivas, mientras que en Barcelona se desplegaron por primera vez «cañones de sonido» a fin de dispersar a los miles de manifestantes que el 17 de enero marcharon por el centro de la ciudad levantando barricadas, rompiendo lunas de los bancos y atacando una comisaría de policía.

Apenas unos meses más tarde, hacia el final de mayo, en Barcelona estallaron graves disturbios cuando se desalojó el centro social ocupado de Can Vies, situado en el histórico barrio de Sants. A lo largo de los seis días y noches siguientes, miles y miles de residentes locales, jóvenes y ancianos, trabajadores y desempleados, se lanzaron a las calles. Antes de que hubiera llegado la noche del viernes, se habían producido protestas en más de cuarenta barrios y pueblos diferentes, además de disturbios en Gràcia, Sant Andreu, Nou Barris y otros barrios.

Tampoco en esta ocasión, a diferencia de lo que tantas veces había sido el caso en años anteriores, se emitió ninguna condena de la «violencia», ni se estableció distinción alguna entre formas de protesta «buenas» y «malas». La única línea que se trazó fue la que separaba la violencia institucional de quienes estaban decididos a resistirse a ella.

Tanto los movimientos de masas como los disturbios que estallan ahora son dos aspectos de la misma crisis de la reproducción social. Las «manifestaciones pacíficas» desembocan en disturbios porque las luchas por reivindicaciones inmediatas topan constantemente con la acción represiva de la policía, que en la actualidad se ha convertido en un momento fundamental de la reproducción de las relaciones de clase, como deja en claro la Ley de Seguridad Ciudadana aprobada por el gobierno español en noviembre de 2013. [16]

Entretanto, los salarios reales han disminuido sustancialmente, la pobreza y la desnutrición van en aumento y cientos de miles de personas que no pueden mantenerse al día de los pagos de la hipoteca han sido desahuciadas. Así pues, en la coyuntura actual confluyen el agravamiento de los males económicos de la mayoría social, una desconfianza exacerbada hacia una clase política cuya participación en nuevos escándalos de corrupción se descubre cada día, la puesta en tela de juicio de la práctica totalidad de las instituciones, y una población cada vez más exasperada y levantisca.

Lo que durante algún tiempo se echó en falta en este panorama fueron precisamente las luchas en los centros de trabajo. Sin embargo, a lo largo de los últimos dos años los trabajadores de multitud de sectores diferentes —a pesar de que las luchas permanecen localizadas y suelen ser de naturaleza defensiva— se han ido declarando en huelga cada vez más, y algunas de dichas huelgas han tenido un éxito considerable, lo que también representa una inversión de la tendencia predominante desde hace muchos años. En Madrid la «Marea Blanca» organizada para oponerse a los recortes y privatizaciones en la sanidad se anotó una victoria espectacular, después de que sus huelgas y protestas obligaran a los tribunales a intervenir para evitar la privatización de seis hospitales. Ahora bien, eso no significa que las luchas obreras estén convergiendo con los «movimientos sociales», lo que pone de relieve uno de los principales escollos de la situación actual, a saber, que las luchas en el ámbito de la reproducción social siguen estando separadas de las que se dan en la esfera laboral. Y sólo un salto cualitativo permitirá ir más allá de las luchas reivindicativas en ambas esferas y poner sobre el tapete la cuestión de la propia reproducción de las relaciones de clase.

Como dice *Théorie Communiste*:

“La superación de la autoorganización realmente existente no se obtendrá mediante la producción de la autoorganización «verdadera», «correcta» o «buena»; se logrará contra la autoorganización realmente existente, pero dentro de ella, a partir de ella”. [17]

En otras palabras, mientras la confrontación de clase no desemboque positivamente en la comunización de la sociedad —es decir, en la apropiación de los medios de subsistencia, comunicación y transporte con el objetivo simultáneo de atacar al capital y abolir al proletariado— la autoorganización y las luchas defensivas seguirán siendo la única forma de acción posible. Ahora bien, el salto cualitativo entre una situación y la otra no estará precedido por una unificación política del proletariado, sino por la proliferación de rupturas en el marco de las luchas existentes y enfrentamientos conflictivos entre prácticas diferentes, como las que puedan surgir, por ejemplo, en torno a cuestiones de género. Para poder unirse realmente y relacionarse entre sí como individuos, los proletarios tendrán que abolir concretamente su separación, superando prácticamente todos los términos de la relación de clase capitalista.

Señalemos, por último, que analizar teóricamente el «movimiento real que suprime las condiciones existentes» no permite necesariamente anticiparse a él, y que la difusión de ideas, por geniales que éstas puedan parecer, no puede engendrar una revolución ni tampoco acelerar su llegada. La teoría sólo puede ser un momento necesario del carácter autocrítico de luchas realmente existentes, por lo que participa de la naturaleza contradictoria de éstas. Asumir el carácter incompleto de la teoría comunización, por tanto, lejos de invalidarla, es lo que le permite adecuarse a aquello que describe. En consecuencia, difundir el concepto de la comunización poco o nada tiene que ver con revelarle al «movimiento real» lo que «realmente» es, no digamos ya con la quijotesca empresa de intentar «elevar el nivel de conciencia». Eso no significa, sin embargo, que la posibilidad de ir más allá de la sociedad existente sea ajena ni al estrechamiento de relaciones entre unas luchas sociales cada vez más autocríticas y la concreción cada vez mayor de la teoría revolucionaria.

Notas

[1] <http://libcom.org/library/correspondence-between-parts-of-the-riff-raff-collective-and-gilles-dauve>

[2] Para un relato detallado de la historia global de esta transición, *vid.* B. Astarian, *Eléments sur la périodisation du MPC : histoire du capital, histoire des crises, histoire du communisme*, Hic Salta, 1998, <http://patlotch.free.fr/text/1°9b5431-1140.html>

[3] Para más información sobre esta transición en el contexto español, *vid.* El texto de Loren Goldner *Ubu Saved From Drowning: Worker's Insurgency and Statist Containment in Portugal and Spain, 1974-1977*, <http://bthp23.com/Portugal-Spain.pdf>

[4] Los ultraizquierdistas más veteranos, más conscientes del peligro potencial que las críticas de los «comunizadores originarios» representaban para la existencia y la cohesión de su medio, se limitaron por lo general a librar una guerra de silencio y críticas moderadas contra ellos. No obstante, cuando los antiguos miembros de la librería *La Vielle Taupe* Pierre Guillaume y Dominique Blanc se comprometieron con el «affaire Faurisson» y el «negacionismo» en 1978, buena parte de la ultraizquierda (y de la prensa burguesa) se lanzó sobre la ocasión de vengar afrentas pasadas y meter a todo el medio comunizador en el mismo saco.

[5] He aquí un breve extracto del balance un tanto críptico de Henri Simon de la historia post-1968 y de *ICO* y su desaparición: «[...] Después de 1968, el carácter de *ICO* había cambiado por completo. El grupo se había convertido más en una organización política que contaba quizás con varios cientos de participantes informales. Los trabajadores estaban en minoría y votaron con los pies, dado que los debates se estaban alejando mucho de sus luchas. Varias tendencias se enfrentaban por conducir a *ICO* hacia una orientación específica y tras cuatro años estalló en varios fragmentos.» (1958-1998 : *Communism in France : Socialisme ou Barbarie, ICO and Échanges* <https://libcom.org/library/communism-france-sob-ico-Échanges>)

[6] El libro de Francesco Santini, *Apocalipsis y supervivencia*, explica cómo llegaron hasta Italia algunas de estas críticas: «En el primer número de *Ludd* aparecieron las actas de la reunión organizada en Bruselas *por Informations et Correspondance Ouvrières* en julio del 69, en la que participaron elementos de casi todas las corrientes consejistas. Se incluyeron ahí los textos de los grupos “inmediatistas”, que centraban su práctica en formas de realización inmediata de la crítica de la vida cotidiana (ilegalismo, rechazo inmediato de trabajo, hedonismo) y que en Bruselas habían criticado duramente a los demás grupos.» (<https://libcom.org/library/sections-8-102>)

[7] « Ce que nous ne sommes pas, ce que nous ne voulons pas, et ou nous ne voulons devenir » <http://archivesautonomies.org/spip.php?article573>.

[8] Cabría contrastar la falta de triunfalismo de Dauvé en esos años con muchos de los balances «situacionistas ortodoxos» de las luchas de la década de 1970, así como con el vago tono expectante con respecto al nuevo mundo feliz de la

«autonomía» contenido en un texto por lo demás sintomático y en ocasiones estimulante, «Nuevo Movimiento» de Henri Simon (1974): «Si se mira el mundo de hoy, se puede decir que las revoluciones en el sentido jacobino, quedan cada vez más en último plano, pero que el proceso revolucionario en sí mismo es cada vez más poderoso.»

[9] <https://libcom.org/library/nihilist-communism-monsieur-dupont>

[10] <http://old.kaosenlared.net/noticia/un-esbozo-de-historia-del-mil> Dauvé resumió la actitud de los medios comunistas franceses con respecto al MIL en su texto « Violence et solidarité révolutionnaires » (<http://archivesautonomies.org/spip.php?article591>). Existe una traducción al castellano disponible en el volumen *El 1000 y la OLLA: agitación armada, formación teórica y movimiento obrero en la España salvaje*, Editorial Klinamen, Madrid 2014.

[11] Sergi Rosés Cordovilla, *El MIL: una historia política*, Alikornio Ediciones, Barcelona 2002, p. 232.

[12] Sobre la resurrección de la CNT y sus resultados, *vid.* «Algunos aspectos ideológicos de la actualidad española» en *Internacional Nexialista #1* (La Banda de Moebius, Madrid, 1977), así como *Los incontrolados, crónicas de la España salvaje 1976-1981*, http://www.editorialklinamen.net/wpcontent/uploads/2012/10/klinamen_incontrolados.pdf.

[13] *Vid.* Entrevista de radio con el miembro de *Etcétera* Carlos García Velasco en <http://glayiu.org/audio-anabasis-revista-etcetera.html>

[14] Ediciones Libertarias (Colección La Comuna), Madrid 1980.

[15] Sería muy aconsejable no perder de vista que los métodos y formas de actuación del movimiento 15-M no salieron de la nada, así como tener presente la gran semejanza que presentan con los de los activistas autónomos del ala radical del movimiento «No a la guerra», que desempeñaron un importante papel en la expulsión del gobierno del PP del poder tras los atentados de marzo de 2004 en Madrid.

[16] En lo sucesivo es ilegal participar en una manifestación ante las instituciones del Estado sin notificar previamente a la oficina gubernamental correspondiente. Hacer circular imágenes de disturbios producidos en el transcurso de manifestaciones también constituye una infracción sancionable con una multa de seiscientos mil euros. La convocatoria de manifestaciones a través de Internet, las redes sociales, u otros medios cualesquiera también es susceptible de sanción.

[17] «L'auto-organisation est le premier acte de la révolution, la suite s'effectue contre elle » («La autoorganización es el primer acto de la revolución; después se convierte en un obstáculo que la revolución tiene que superar»). <http://meeting.communisation.net/archives/meeting-no-3/les-textes-publies-12/article/l-auto-organisation-est-le-premier>

Este texto apareció en Blaumachen #4 junio de 2010, y en el sitio libcom.org en febrero de 2011. Ese mismo año por Federico Corriente

La producción histórica de la revolución del período actual

Woland-Blaumachen

I. La reestructuración del capital y la forma actual de la relación social capitalista

El desarrollo histórico de la contradicción entre proletariado y capital bajo la subsunción real ha desembocado hoy en el período de crisis de la relación social capitalista, cada vez más internacionalizada y a un ritmo cada vez más acelerado. La forma actual de la relación social capitalista y su crisis son el fruto de la reestructuración que siguió a la crisis de 1973. Los principales aspectos del análisis de la relación capitalista actual son los siguientes: a) La relación social capitalista ha sido reestructurada a todos los niveles. Esta reestructuración fue la «respuesta» al descenso de la tasa de ganancia a partir de 1964 (primero en los Estados Unidos). Al mismo tiempo fue una contrarrevolución, es decir, un contraataque de la burguesía contra el proletariado. Los resultados fueron el fin del movimiento obrero, el fin de las restricciones nacionales y regionales tanto en lo que respecta a la circulación del capital como en lo que respecta a la reproducción de la clase obrera, y el fin del capitalismo de Estado; b) Un elemento esencial de la reestructuración fue la internacionalización acelerada del capital a partir de 1989; c) Desde 1982, se ha «invertido» cada vez más capital en el ámbito financiero.

El capitalismo reestructurado ha incorporado el ataque contra el valor de la fuerza de trabajo como rasgo funcional, estructural y permanente. El proceso del período actual (desde 1973) *no se puede completar jamás*.

El capital no es una oposición, sino una contradicción de clases. La clase obrera no es un sujeto autónomo independiente de la producción de valor. Las características de la reestructuración son a la vez el ciclo de luchas dentro de y contra el capitalismo reestructurado (ciclo que ahora ha producido luchas que se desarrollan fundamentalmente al margen del proceso de producción de valor en «Occidente», disturbios por el precio de los alimentos en Estados pobres y huelgas salvajes en Asia). En lo que al presente se refiere, podemos hablar de luchas relacionadas con el cuestionamiento de la reproducción del proletariado como consecuencia de la propia reestructuración. El hecho de que las luchas del ciclo actual (reestructuración) no constituyan un proyecto político es una característica estructural del proceso histórico que define el contenido de la revolución venidera de nuestra época. El punto neurálgico actual es la crisis de la reproducción de la relación social capitalista (una crisis financiera que se convierte en una crisis de la deuda que a su vez se convierte en una crisis monetaria o de la soberanía estatal, etcétera...). En la actualidad el capital está forzado a imponer la segunda fase de la reestructuración que comenzó durante la década de 1980.

a. La contradicción de la reestructuración: una solución a la «crisis de 1973» y el portador de la crisis actual.

La reestructuración es un proceso infinito porque su final sería una contradicción en sus propios términos: un capital sin proletariado. Se trata de un proceso de «liquidación de la clase obrera». La tendencia de esta fase de la subsunción real se transformaría la clase obrera de un sujeto colectivo que trata con la clase capitalista e una suma de proletarios individualizados, cada uno de los cuales se relaciona de forma individual con el capital, sin la intervención de la identidad obrera y de organizaciones obreras que conviertan a la clase trabajadora en un «interlocutor social» reconocido cuya participación en la mesa de la negociación colectiva se admite. Se trata de un proceso continuo de fragmentación de la clase obrera, que con el tiempo ha expulsado a gran parte del proletariado del proceso de producción de valor. Además, este proceso no tiene fin, ya que su objetivo final sería producir plusvalor sin capital variable, es decir, producir capital sin proletariado. Este proceso se expresa como la continua necesidad del capital ya reestructurado de continuar reestructurándose.

El carácter contradictorio de este proceso lleva a algunas fracciones del capital y del movimiento obrero a concebir el período actual como una crisis del keynesianismo, lo que está relacionado con la concepción de la revolución como desarrollo de las luchas reivindicativas y la recomposición de la clase como *clase para sí*. La base del triunfo del keynesianismo constituyó al mismo tiempo su límite, que desembocó en la crisis de finales de la década de 1960. El vínculo salarios-productividad convirtió la reivindicación salarial en cuestión central de la lucha de clases. Otro aspecto del mismo proceso fue la tendencia al aumento de la composición orgánica del capital (lo que bajo la subsunción real también constituye una expresión fetichizada de la lucha de clases). El desarrollo de estas tendencias, en las que se basó la acumulación de capital durante los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, condujo finalmente a la oleada de luchas de 1968 y la crisis de 1973. El capital tuvo que ser reestructurado para aumentar la tasa de explotación y reducir, o al menos retrasar, el inevitable impacto de la creciente composición orgánica sobre la tasa de ganancia. Los aspectos «keynesianos» de la acumulación tuvieron que ser modificados, y esa modificación fue el contenido de la reestructuración en sus comienzos. A medida que evolucionaba, un aspecto destacado de la reestructuración fue la descomposición del movimiento obrero, hasta entonces aceptado oficialmente, (por supuesto, «aceptado» debido a la producción histórica de la lucha de clases).

b. Dinámica y límites del modelo actual de acumulación: las principales dimensiones de la reestructuración.

No cabe duda de que la reestructuración tuvo éxito. El resultado del ataque contra la clase obrera en los países desarrollados y de la internacionalización cada vez mayor del capital, es decir, de la explotación intensiva de la fuerza de trabajo de los Estados menos desarrollados (o procedente de ellos) fue un aumento de la tasa de explotación de la fuerza de trabajo en todo el mundo. Se realizaron ahorros en capital constante mediante la generalización de la metodología de producción «justo a tiempo» y la degradación de la rigidez de la cadena de montaje fordista. En esta nueva fase de la subsunción real, todos los aspectos de la relación social capitalista han sido transformados, y esta transformación

se expresa en el desarrollo del ciclo de luchas actual: luchas de parados, luchas en el sector de la enseñanza, el movimiento antiglobalización, el movimiento de acción directa, luchas salariales en los centros de acumulación en Oriente y luchas contra de la expropiación de las tierras comunales en Asia. Estas luchas no son la consecuencia de la reestructuración, sino más bien parte integral de la misma y en última instancia suponen la reestructuración de la propia lucha de clases. La reestructuración, como profundización en la subsunción real y aceleración de la internacionalización del capital, ha desplazado el epicentro del conflicto al terreno de la reproducción de la relación social capitalista. El contenido de la reestructuración exitosa también fue responsable del curso hacia la crisis actual del modelo de acumulación que produjo.

La primera dimensión de la reestructuración fue la descomposición cada vez mayor de los sectores centrales del proletariado que habían conformado el movimiento obrero de masas de la era keynesiana. Esta dimensión se ha logrado mediante: a) la transformación incesante de la composición técnica del capital a través de las tecnologías de la información y de la comunicación, lo que permitió desintegrar el proceso de producción verticalmente estructurado, y por tanto disolver la figura del «obrero masa»; b) la transformación continua del proceso de trabajo, lo que permitió imponer gradualmente la negociación de la fuerza de trabajo a nivel individual y por tanto un control individualizado sobre los empleados por parte de los jefes; c) el número cada vez mayor de actividades reproductivas transferidas del Estado a la esfera capitalista privada, es decir, la disminución del salario indirecto, una de cuyas consecuencias fue un gran aumento en el número de mujeres en las filas de los asalariados, y d) la creciente importancia de la represión en la reproducción social del capital.

El punto c) ha transformado en gran medida la relación entre los géneros y ha socavado la familia nuclear, y en consecuencia ha trastornado las jerarquías y los equilibrios internos en el seno del proletariado. Este elemento ha cambiado de forma significativa las relaciones interindividuales dentro del proletariado. La posición de portador de la función de reproducción social (que corresponde mayoritariamente a las mujeres, pero no de forma exclusiva en la actualidad) ha empeorado aún más en el período de la reestructuración del capital. Dentro de la dialéctica de «permitir a las mujeres convertirse en trabajadoras y al mismo tiempo obligarlas a hacerlo» el segundo aspecto es el más importante. A medida que la familia nuclear va quedando cada vez más socavada, la carga que pesa sobre las mujeres se duplica, ya que tienden cada vez más a desempeñar un papel reproductivo y productivo a la vez. La reestructuración ha intensificado el cuestionamiento del papel reproductivo de la mujer y ha hecho inevitable la identificación de la destrucción de las relaciones de género con la destrucción de la explotación. Esta dinámica supone la producción histórica de los límites de cualquier clase de feminismo, que pese a tener razón en criticar las relaciones capitalistas de género, será incapaz de abordar realmente la cuestión del género en su totalidad mientras siga siendo feminista y no se supere a sí mismo (superación que solo puede producirse como ruptura en el seno de las luchas).

La segunda dimensión de la reestructuración fue la internacionalización cada vez mayor del capital. Hasta 1989, la internacionalización (la proporción del comercio internacional en relación con el comercio en conjunto) tuvo que ver principalmente con el traslado de la producción de los países desarrollados a los

Estados «en vías de desarrollo» del área occidental del planeta y a los Estados de Asia oriental excepto China (y con el flujo de trabajadores emigrantes a los antiguos centros de producción). Después, tras el fin de capitalismo de Estado, el proceso de internacionalización se amplió sistemáticamente al antiguo «bloque oriental» y a China. Este proceso está indisolublemente ligado al desarrollo del capital financiero, la rama del capital que define los procesos de internacionalización y supervisa su grado de rentabilidad de modo que el capital circule y se invierta de la forma presuntamente más rentable. Resulta lógico, pues, que el desarrollo y la reestructuración de este sector del capital, junto con los tipos de cambio fluctuantes y un inmenso incremento del dinero en circulación, hayan permitido a cada vez más fracciones de la clase capitalista obtener ganancias a través de la especulación financiera.

Estos dos aspectos de la reestructuración (la fragmentación de la clase obrera a todos los niveles y la internacionalización mediante el desarrollo del capital financiero) permitieron al capital superar la gran crisis de la década de 1970. Y ambos fueron también elementos clave del proceso de acumulación que condujo a la crisis actual.

La transformación del proceso de trabajo y los rápidos cambios en la composición técnica del capital han provocado un descenso relativo (y andando el tiempo absoluto) de los salarios en los países desarrollados. La integración cada vez mayor de la reproducción de la clase obrera en el capital suscitó una mayor demanda de servicios por parte del proletariado (salud, enseñanza, etc.), que el capital no pudo satisfacer de manera eficiente debido a las limitaciones inherentes a la productividad en el sector servicios. Solo en este sentido podría decirse que se ha creado una distancia entre «necesidades sociales» y desarrollo capitalista.

La imposición de programas de ajuste estructural (PAE) provocó uninflujos de fuerza de trabajo barata desde los países no desarrollados a los desarrollados. El resultado fue la creación acelerada de una población excedente («excedente» desde perspectiva del capital) *en todo el planeta*. Al mismo tiempo, esta población excedente se ha visto obligado a reproducirse recurriendo a la economía informal. Por tanto, surgieron zonas «tercermundistas» en los centros metropolitanos del «Primer Mundo» y zonas de desarrollo de tipo occidental en los «países en desarrollo». Los recortes mundiales impuestos a las capas medias del proletariado y la exclusión de quienes pertenecen a las capas inferiores, sin embargo, están convirtiendo cada vez más a las ciudades en espacios de contradicciones explosivas.

Ya a mediados la década de 1990, era obvio que los rasgos responsables del dinamismo de la acumulación la estaban minando de forma simultánea. En 1997, la crisis asiática se extendió a Rusia a través de perturbaciones en el mercado del petróleo y condujo al colapso de Long Term Capital Management (el primer colapso de un fondo de inversión colosal). La crisis en el sudeste asiático demostró que en estos centros de acumulación la tasa de explotación ya no era lo bastante elevada como para reproducir de forma ampliada el capital mundial y aceleró la transferencia masiva de instalaciones productivas a China. El hundimiento de las puntocom fue en apariencia la tentativa final de una inversión masiva con la expectativa de mantener la rentabilidad mediante ahorros en capital constante. A partir de 2001, lo que sucedió gradualmente fue que la reproducción de la clase obrera solo fue posible complementando la disminución de los salarios con préstamos. A fin de mantener su nivel de reproducción anterior, una parte

importante del proletariado se endeudó de forma individual con bancos, mientras que el futuro de su reproducción colectiva también se vio hipotecado por fondos de pensiones (que son «inversores institucionales») que estaban orientándose hacia juegos financieros peligrosos (permutas de incumplimiento crediticio). El salario dejó de ser el único criterio de medida del nivel de reproducción de la clase obrera, es decir, que este tendió a desvincularse del salario.

c. Demasiado grande para caer también es demasiado grande para seguir adelante: la crisis de reproducción del capital social total y su esfuerzo por imponer la segunda fase de la reestructuración

El capital, mediante su movilidad y sus continuos intentos de optimizar el proceso de valorización por medio de mediciones y modelos de cálculo complejos, trata desesperadamente de evitar, en la medida de lo posible, negociar el precio de la fuerza de trabajo con el proletariado. En la actualidad la fuerza de trabajo se considera como un mero gasto, no como un factor de crecimiento, por ejemplo, vía la ampliación del mercado. En un capitalismo cada vez más globalizado, cada fracción nacional o regional del proletariado tiende a ser considerado como una parte del proletariado mundial, absolutamente intercambiable con cualquier otra parte. La existencia misma del proletariado se considera como un mal inevitable. Dado que el capital no es más que valor en proceso y su reproducción ampliada depende del plusvalor que sólo puede extraerse de la explotación del trabajo, esta tendencia representa un callejón sin salida, que se define en la actualidad como una población excedente proletaria a escala mundial. El capital tiende a reducir el precio de la fuerza de trabajo, tendencia que apunta a la homogeneización de dicho precio a escala internacional (por supuesto, la zonificación necesaria del capital también obra como una poderosa contratendencia que como mínimo retrasará este proceso). La productividad tiende a desvincularse totalmente de los salarios y la valorización del capital tiende a desconectarse de la reproducción del proletariado, pero por otro lado, el capital tiende a convertirse, a través de la profundización de la subsunción real, en el único horizonte de esa reproducción. El capital se deshace de la fuerza de trabajo, pero a su vez la fuerza de trabajo solo puede reproducirse en el seno del capital. El estallido de esta contradicción en la crisis de la fase actual de la reestructuración produce la necesidad de una nueva (segunda) fase de la reestructuración del capital y determina la dialéctica entre los límites y la dinámica de la lucha de clases actual.

La solución a esta situación (desde la perspectiva del capital) define el comienzo de un nuevo ataque contra el proletariado. Si esta crisis se resuelve temporalmente, será recordada como el primer paso hacia la segunda fase de la reestructuración del capitalismo contemporáneo (si partimos del supuesto de que la primera fase de la reestructuración fue el período comprendido entre finales de la década de 1970 y la actualidad). La crisis financiera pronto adoptará la forma de una crisis de la soberanía nacional, y esto prefigura la tendencia hacia la autonomización de una «Internacional capitalista». El Estado nacional, como mecanismo básico de la reproducción del capital, está sumido en una profunda crisis. Sus resultados apuntan a la cristalización de nuevos mecanismos internacionales que asumirán el control total de los flujos de la fuerza de trabajo inmigrante en un intento de establecer una nueva división del trabajo. Estos mecanismos también tratarán de gestionar el proceso ya existente pero ahora acelerado de la cambiante relación

entre extracción de plusvalor absoluto y relativo, que es necesario para el capital. Además, se intentará imponer a la mayoría del proletariado una rotación perpetua entre paro y precariedad laboral, así como la generalización del trabajo informal, y también se intentará coordinar la transición hacia una reproducción del proletariado excedente basada en la represión. El proceso será una tentativa de acelerar la globalización, y lo que es más importante, su zonificación, no solo en términos de comercio internacional, sino fundamentalmente en términos de una circulación controlada de la fuerza de trabajo. A través de la imposición de las nuevas medidas de austeridad actuales (una profundización de la reestructuración) que están en juego en la lucha de clases actual en Europa, el circuito internacional de una rápida circulación de capitales puede continuar existiendo de esta forma en la medida en que pueda ser proporcionado por zonas nacionales y/o subnacionales, en las que se requerirá cada vez más represión para la reproducción del capital. Se transferirá cada vez más capital al sector financiero y se concentrará cada vez más capital bajo esta forma, y también se producirá cada vez más especulación. El proceso de producción se hará a un lado para que la depreciación del capital financiero —tan necesaria en la actualidad, pero considerablemente dolorosa— sea pospuesta o pueda realizarse sin complicaciones. La situación que posiblemente creará esta evolución está lejos de ser estable, ya que en última instancia se basa en buena medida en la extracción de plusvalor absoluto, la cual también tiene límites absolutos. Se basará más en crisis locales que la fase actual y acabará conduciendo a una crisis global más intensa que la actual.

Por otra parte, existe la posibilidad de que la evolución de la crisis actual conduzca a graves conflictos intercapitalistas, que incluso puedan desembocar en el colapso del comercio internacional y tentativas de regresar a las monedas nacionales y al proteccionismo. Para que tuviera lugar una transformación tan importante sería necesaria una devaluación masiva del capital, lo que supondría la eliminación de una gran parte del capital financiero.

Mediante este conjunto de medidas, que parecen estar más o menos a la orden del día en la mayoría de los países europeos, Grecia es la primera parada en la estrategia capitalista de imposición de la segunda fase de la reestructuración. El hecho de que una minoría del proletariado precario se sublevara en diciembre de 2008 vuelve muy peligroso el espacio y el tiempo elegidos para el inicio de un ataque a escala mundial. Este peligro se puso de manifiesto directamente en las protestas del 5 de mayo de 2010, que fueron un indicio de que el intento de imponer la segunda fase de la reestructuración tiene muchas posibilidades de ser conflictivo y de provocar revueltas.

d. La crisis de la relación salarial

La crisis actual es una crisis existencial del trabajo que se manifiesta normalmente como una crisis del contrato de trabajo. La «crisis del contrato de trabajo» se convertirá en una crisis de conjunto del trabajo asalariado a través de la tendencia estructural a la deslegitimación de las reivindicaciones salariales. La continua disminución de los salarios, la generalización de la precariedad y la creación de una parte del proletariado que está siendo expulsada constantemente del proceso de producción de valor define las posibilidades de las reivindicaciones defensivas. Este hecho, junto con una reducción en el porcentaje de la fuerza de trabajo disponible movilizad por el capital, define el contenido de la crisis de la relación

salarial como una crisis de la reproducción del proletariado, y por tanto como una crisis de reproducción de la relación social capitalista.

El intento de imponer la segunda fase de la reestructuración es una declaración de guerra de hecho por parte del capital global contra el proletariado global, a partir de Europa. Se trata de una «guerra por otros medios» menos intensiva que una guerra convencional, pero con mayor potencial de focalización. Esta «guerra por otros medios» va a poner en tela de juicio el papel mismo del trabajo asalariado como forma de reproducción del proletariado mundial. Obviamente, este proceso progresará y se expresará de formas distintas en cada país de acuerdo con su posición en la jerarquía capitalista global. No obstante, la convergencia a nivel mundial de las «condiciones de guerra» (y por tanto de la lucha de clases) es muy importante.

e. La represión como reproducción social

Durante la era keynesiana de la acumulación capitalista, el gasto público incluía el coste de reproducción de la fuerza de trabajo, es decir, la atención sanitaria, las pensiones y las prestaciones, la enseñanza y la *represión*. En el capitalismo reestructurado la estrategia se convirtió en la reducción del gasto público mediante la privatización de diversos sectores públicos. En realidad, y debido sobre todo al envejecimiento de la población, pero también a una imposición más lenta de la reestructuración en Europa (relacionada con la zonificación capitalista) y el crecimiento del capital del sector de los seguros/financiero en Estados Unidos, el total (gubernamental y privado) de los gastos en salud y pensiones aumentó en todos los países desarrollados (*The Economist*, 29 de junio de 2010). Hoy en día, en medio de una crisis de la deuda pública, todos estos costes, salvo los de la represión, están deslegitimados. Se da una reducción constante del salario indirecto, y por tanto la valorización del capital tiende a desvincularse de la reproducción del proletariado.

El espacio público de las ciudades, que es la expresión espacial de la libertad del trabajador-ciudadano, tiende a desaparecer, ya que se considera peligroso debido a su presunta capacidad de facilitar explosiones repentinas de revuelta. La exclusión de la juventud del mercado de trabajo la define como una categoría social peligrosa (y a medida que se profundiza la crisis, esto también se hace aplicable a los adolescentes). Concretamente, en Grecia, entre la burguesía estos temores aumentan: «Además, el gobierno es ahora consciente del hecho de que los ciclos antisistémicos, sobre todo entre los jóvenes, tienden a extenderse mucho más allá de los límites del distrito de Exarchia. Gran cantidad de jóvenes están dispuestos a comprometerse y participar en grupos muy agresivos» (diario *To Vima*, 27 de junio de 2010).

Por todas estas razones, en el futuro la reivindicación de la existencia del salario, que ya es una cuestión central en los conflictos de clase a escala mundial, será el terreno en el que el conflicto de clases se agudizará. Esta cuestión creará rupturas en el seno de las luchas, que cuestionarán el contenido reivindicativo de las luchas.

II. Luchas actuales del proletariado mundial

Las luchas proletarias cotidianas prefiguran el contenido de la revolución que nace en cada época histórica, incluida la del período de la reestructuración actual, que por su propia naturaleza no puede ser consumada. Esto se debe a que las luchas son un elemento constitutivo de las relaciones capitalistas: son el conflicto entre los polos de la contradicción que transforma continuamente la propia contradicción (la explotación). La revolución, es decir, la revolución en el sentido de una transformación radical del capital o de su abolición, solo puede producirse a partir de esta contradicción: la superación de la explotación. La relación actual de explotación produce las luchas de un proletariado fragmentado cuya reproducción es cada vez más precaria. Se trata de las luchas de un proletariado adecuado al capitalismo reestructurado.

Las luchas reivindicativas cotidianas del período histórico actual son muy distintas de las luchas de anteriores períodos históricos. Las reivindicaciones proletarias ya no constituyen un programa revolucionario, como fue el caso hasta el comienzo de la reestructuración, durante «la época del 68». Y eso no se debe a una «debilidad subjetiva» o una «falta de conciencia» por parte de la clase obrera.

La estructura actual de la relación social capitalista se manifiesta en el hecho de que el proletariado afronta en sus luchas, incluso en los pocos casos en que sus reivindicaciones son satisfechas, la realidad del capital, *tal cual es hoy*: reestructuración e internacionalización intensificadas, precariedad, ausencia de identidad obrera y de intereses comunes, dificultad en la reproducción de la existencia y represión. El hecho de que las luchas proletarias, independientemente de su nivel de combatividad, no sean capaces de revertir este curso y conducir a un nuevo tipo de regulación keynesiana no es un signo de debilidad, sino uno de los contenidos fundamentales de la estructura actual de la relación social capitalista. La consecuencia es que en el seno de las luchas cotidianas aparecen prácticas que van más allá del marco reivindicativo, y que en el curso de la lucha por reivindicaciones inmediatas ponen en entredicho la propia actividad reivindicativa. Tales prácticas son rupturas producidas en el seno de luchas importantes (por ejemplo, la lucha contra el CPE en Francia en 2006, la huelga general en el Caribe en 2009, las protestas contra los despidos en 2009, el movimiento estudiantil en los Estados Unidos en 2009-2010, las revueltas en los centros de detención de inmigrantes en Italia durante el otoño de 2009, las revueltas por el aumento del precio de los alimentos en Argelia, Sudáfrica y Egipto en los últimos años, las revueltas ligadas a demandas salariales en Bangladesh, China o Malasia, las revueltas por la expropiación de tierras en China) y/o luchas sin reivindicaciones (como las de noviembre de 2005 en Francia y en diciembre de 2008 en Grecia o las revueltas espontáneas en China). Si nos fijamos en la lucha de clases global, podemos ver que se multiplican prácticas como las anteriormente mencionadas. En el ciclo actual de luchas la revolución se produce como superación de los límites de este ciclo. A partir de la dinámica producida por la multiplicación de «rupturas dentro de las luchas reivindicativas», la clase obrera se recompone, *no como clase para sí*, sino como clase contra el capital y por tanto también *contra sí misma*.

III. La comunización como producto histórico de la contradicción capital-trabajo

Hoy en día, estamos en un período de crisis del capitalismo reestructurado. Nos encontramos en la fase en la que las luchas por el salario en los centros de acumulación de Asia se extienden rápidamente y el proletariado de los países capitalistas desarrollados vacila al ser atacado por la burguesía mediante el proceso de imposición de la segunda fase de la reestructuración. Los avances en el frente de la lucha de clases en las diferentes zonas de conflicto siempre están interconectados de forma lógico-histórica. Hoy en día, las luchas en torno a la reproducción en los centros desarrollados están asociadas, a través de un proceso de retroalimentación, a las luchas por el salario en los centros primarios de acumulación, es decir, que el aspecto más importante de la zonificación actual del capital global, conocido como ChinAmerica, tiende a ser desestabilizado. Este proceso contradictorio de la crisis acarreará conflictos aún mayores entre los proletarios excluidos del proceso de producción (ya excluidos y que seguirán estándolo como consecuencia de la crisis), entre los proletarios que permanecen de forma precaria en el seno del proceso de producción y del capital, y también provocará conflictos intercapitalistas. El cuestionamiento ya existente de la condición proletaria adoptará la forma de un conflicto directo contra el capital y se producirán (en el interior del movimiento proletario) nuevos intentos de politizar y delimitar las luchas dentro de la realidad capitalista. El movimiento de superación de la sociedad capitalista encontrará sus límites en sí mismo. Esos límites son las prácticas de organización de una sociedad nueva, alternativa (es decir, un nuevo tipo de organización de la sociedad basada específicamente en relaciones de producción) fuera o contra el capital.

Un rasgo significativo de la época actual es que la relación social capitalista produce la represión como una necesidad para su reproducción. Allí residen la fuerza y los límites de la lucha de clases actual. La tendencia de la reproducción social a adoptar la forma de la represión crea inevitablemente una distancia entre los polos de la relación capitalista. El contenido del conflicto está necesariamente relacionado con la represión, a saber, el aspecto más importante de la reproducción de un proletariado cada vez más superabundante. En este conflicto, el proletariado siempre se enfrentará a su propia existencia como capital. La fuerza de las luchas será al mismo tiempo su límite. Todas las ideologías y prácticas de la vanguardia (proletaria), las ideologías y todas las prácticas políticas (proletarias) convergerán en el enfoque antirrepresivo, que crea la posibilidad del surgimiento de otra forma de reformismo, posiblemente la última, *de este período*.

La expresión más radical y a la vez reformista de la lucha de clase de hoy son las prácticas de acción directa, que surgieron como una ruptura radical con el movimiento antiglobalización y que posibilitaron que la identidad del proletario-individuo-militante—que forma parte del proletariado cada vez más precario y/o desempleado—se hiciera importante. Las prácticas de acción directa se manifiestan de muchas formas (sindicalismo radical, movimientos ciudadanos, lucha armada) que varían considerablemente entre sí y que en la mayoría de los casos coexisten de forma conflictiva, y que también son el fruto directo, sin mediaciones, de la contradictoria existencia contemporánea del proletariado.

La acción directa expresa hoy en día la superación de las identidades de clase y la producción de la identidad individual del militante sobre la base de la actitud moral del proletario en lucha potencialmente derrotado (lo que resulta bastante razonable, ya que lo que está en juego en las luchas en el seno del capitalismo reestructurado solo es la desaceleración del ataque llevado a cabo por el capital).

Ni siquiera las «victorias» suscitan euforia en nadie. La realidad actual tiende a adoptar la forma de una represión generalizada. Esto produce la identidad del militante que lucha contra todas las formas de represión, que de hecho son las manifestaciones de la reproducción de la relación de explotación. El sindicalismo radical se orienta necesariamente a ofrecer protección contra los despidos y a garantizar las indemnizaciones, ya que hoy en día exigir aumentos salariales significativos carece de todo sentido (los casos que se dan en los centros de acumulación en Asia oriental son una excepción significativa, ya que el salario está muy por debajo de lo que en los Estados capitalistas desarrollados se considera como el nivel de reproducción de los trabajadores). Los movimientos ciudadanos locales se orientan hacia la protección de la libertad de movimientos y de comunicación frente a los esfuerzos del Estado por guetizar/militarizar el espacio metropolitano, y hacia el mantenimiento del salario indirecto mediante estas acciones (la ideología fundamental de estas fracciones del movimiento es la ideología decrecentista). A medida que la crisis se desarrolle, estas dos tendencias convergerán en un futuro próximo. La profundización de la crisis dará lugar a «prácticas de autorreducción» y enfrentamientos con las fuerzas represivas en los barrios. Este es el punto de convergencia entre los movimientos locales y el sindicalismo radical, el punto de convergencia entre las luchas en el seno del proceso de producción y las que se desarrollan fuera de él. La autoproclamada «*lucha armada*» se orienta hacia el supuesto castigo de fracciones de la burguesía, algo así como una protección auto-invitada ante la sobreexplotación. Esta manifestación de la acción directa fomenta una estrategia específica de confrontación militar entre pequeñas agrupaciones y el Estado que conduce a un callejón sin salida absoluto.

Las personas que participan en el movimiento de acción directa reflejan el cuestionamiento de la contradictoria situación del proletariado en su supuesta no pertenencia a la clase («pasiva» y/o «reformista» según ellos). De esta manera, lo que expresan sus luchas es el aspecto marginal de este período, el aspecto de que el proletariado se ha vuelto sobreabundante. Las partes más enérgicas del movimiento se llaman revolucionarias a sí mismas cuando todavía no hay ninguna revolución a la vista y se refugian en el concepto de «conciencia» (el discurso sobre la necesidad de «cambiar fundamentalmente» la conciencia del individuo) a fin de esquivar esta contradicción. Construyen relaciones inmediatas (de camaradería) en sus luchas y a la vez fabrican una ideología a partir de estas relaciones —a saber, «revolución ahora»— que da la espalda al hecho de que el comunismo no es un problema local ni una cuestión que ataña a un grupo reducido de personas. Más o menos tienden a enfrentarse a los trabajadores que aún tienen un empleo (relativamente) estable en tanto «privilegiados», o incluso como «la verdadera clase obrera, con su conciencia pequeñoburguesa». También tienden a considerarse a sí mismos como individuos que no pertenecen orgánicamente a la clase porque son precarios o parados. La otra cara de la misma moneda es que las fracciones sindicalistas radicales tienden a enfrentarse a los trabajadores precarios en tanto sujeto social que debe unirse como «clase para sí», y entienden sus acciones como esfuerzos hacia esa unidad de clase.

La superación se producirá a partir de los límites actuales. El cuestionamiento de la condición proletaria mediante las prácticas de acción directa (que se manifiesta como una contradicción, por supuesto) prefigura su superación dentro de las propias luchas del proletariado: la futura abolición del proletariado como clase. De ahí que las prácticas del movimiento de acción directa sean adoptadas en las

rupturas que surgen en el seno de las luchas actuales; es por eso que las prácticas de acción directa fueron adoptadas y superadas por los amotinados de diciembre de 2008. Por supuesto, las luchas actuales siguen estando dentro de los límites del ciclo actual, pero la producción específica de este límite (la reivindicación de seguir existiendo sin poner en tela de juicio las relaciones de producción) anticipa la dinámica de su superación. La única forma en que la lucha de clases puede superarse a sí misma es produciendo múltiples prácticas de ruptura en el curso de luchas inevitablemente reformistas. La multiplicación de las prácticas de ruptura se producirá dentro de estas luchas. Estas prácticas necesariamente harán avanzar las luchas, que necesariamente serán luchas por la reproducción de la existencia contra el capital. Cualquier intento de «unificar» las distintas luchas de fracciones del proletariado en la lucha común que apoyaría los supuestos intereses comunes de la clase (cualquier esfuerzo en pro de la unidad de la clase) es una manifestación del límite general de la dinámica actual de la lucha de clases. La única generalización que se puede producir es una generalización de las prácticas que ponga en tela de juicio cualquier posible estabilización de un presunto «éxito proletario». Por medio de su diversidad y de los intensos conflictos que producirán dentro de las luchas, estas prácticas (luchas en el seno de las luchas) exacerbarán la crisis que ya afecta a la reproducción del proletariado, y cuestionarán al mismo tiempo la condición proletaria para el conjunto del proletariado, es decir, la existencia de la propia sociedad capitalista.

Epílogo

En España y la teoría de la comunización: pasado y presente, Federico Corriente reflexiona: “Quizá un artículo sobre el proceso de gestación de la teoría de la comunización a partir de sus orígenes en la crítica de la ultraizquierda y su recepción en España debiera comenzar con una referencia a uno o dos homólogos españoles de los grandes teóricos revolucionarios —los Luxemburgo, los Gorter, los Pannekoek y los Bordiga— que salieron a la palestra a raíz del ciclo mundial de luchas obreras revolucionarias que comenzó en 1917. Por desgracia, sin embargo, no se nos viene a la mente un solo nombre.”

En México ocurre algo parecido. Ricardo Flores Magón y el Partido Liberal Mexicano, programáticos y anarquistas como fueron, no descollaban por su reflexión teórica sobre el desarrollo capitalista; en todo caso fueron una corriente práctica que participo de la época: los magonistas lucharon por afirmar al proletariado dentro de las relaciones de producción capitalista; lucharon por una redistribución radical de la riqueza social, a pesar de su crítica demoleadora de la democracia y su intuición comunista sobre la propiedad. ¡La revolución no es una cuestión de propiedad!

Ahora bien, Corriente, antes de atribuir ese vacío teórico a la «miseria intelectual» hispana endémica (¡qué diríamos de la mexicana!) liga el problema teórico al problema de la transición del periodo de dominación formal al periodo de dominación real del modo de producción con el que tuvieron que lidiar los revolucionarios europeos del ciclo iniciado en 1917 y que en España sólo se vuelve una realidad práctica hacia 1958. Si el plan de estabilización franquista es el indicio de dicha transición para España, ¿cuál es el correspondiente para América Latina en general y México en particular considerando su posición periférica en el

mercado mundial? *El primer punto a resolver sería situar dicha transición y en qué medida la misma se combina con formas sociales precapitalistas y qué determinación pone esa combinación en el desarrollo del capitalismo en nuestros países en el marco del mercado mundial y los ciclos de lucha internacionales.*

La *ultraizquierda* europea, en un primer momento, desenterró las denominadas “corrientes malditas” del comunismo como fueron consideras la izquierda italiana y la izquierda germano-holandesa por los sesentayochistas, considerándolas las “partes invictas” del ciclo de lucha anterior. En México, según sabemos, a partir de la huelga ferrocarrilera de 1959 y hasta antes de la masacre de Tlatelolco, personajes y grupúsculos dentro del Partido Comunista Mexicano discutieron agriamente con la dirección oficial la caracterización de la “revolución mexicana” como punto de partida de la actividad práctica. Mientras el comunismo oficial vinculado al Partido Revolucionario Institucional consideró la “revolución mexicana” como un acontecimiento vigente, las minorías la proclamaron muerta y emprendieron la crítica correspondiente.

[Un ajuste de cuantas tardío con la “revolución mexicana” se encuentra en *La guerra de clases en la revolución mexicana (Revolución permanente y autoorganización de masas)* del trotskista Adolfo Gilly y en *La revolución mexicana desde la perspectiva del magonismo* del marxista Armando Bartra (*Interpretaciones de la revolución mexicana*. Nueva Imagen, 1979).]

La caracterización de la “revolución mexicana” no carecía de importancia práctica para los revolucionarios de México. Mustapha Khayati, en su *Contribución para rectificar la opinión pública acerca de la revolución en los países subdesarrollados*, dice: “[...]las zonas pre capitalistas del mundo acceden a la modernidad burguesa, pero sin la base material de esta. Como en el caso de su proletariado, también allí las fuerzas que la burguesía ha contribuido a liberar y a crear se vuelven contra ella y contra sus servidores autóctonos: la revolución de los subdesarrollados se convierte en uno de los principios capitales de la historia moderna.

“El problema de la revolución en los países subdesarrollados se plantea de forma específica debido al propio desarrollo de la historia. El retraso económico general, mantenido por la dominación colonial y las capas que la apoyan, y el subdesarrollo de las fuerzas productivas han impedido en estos países el desarrollo de las formaciones socioeconómicas que debían ejecutar inmediatamente la teoría revolucionaria elaborada desde hace más de un siglo a partir de las sociedades capitalistas avanzadas. En el momento en que entran en lucha estos países desconocen la gran industria, y la clase obrera está lejos de ser en ellos una clase mayoritaria. Es el campesinado pobre el que asume esta función.

“Los diferentes movimientos de liberación nacional han aparecido mucho después de la derrota del movimiento obrero, consecuencia del fracaso de la revolución rusa, convertida desde su advenimiento en contrarrevolución al servicio de una burocracia supuestamente comunista. Han sufrido por tanto, sea conscientemente o en una falsa conciencia, todas las taras y debilidades de esta contrarrevolución generalizada, y con el lastre añadido del atraso general no han podido superar ninguno de los límites impuestos al movimiento revolucionario vencido. Y debido precisamente a la derrota

de éste los países colonizados o semicolonizados han tenido que combatir solos el imperialismo. Pero al combatirlo únicamente en una parte del terreno revolucionario total no han podido disiparlo más que *parcialmente*. Los regímenes de opresión que se han instalado allí donde la revolución de liberación nacional ha creído triunfar no son más que una de las formas bajo las que se opera *el retorno de lo reprimido*.” (International Situationniste no. 11. 1967. En la misma línea: *Incitación a la refutación del tercer mundo*, de Rafael Pallais [El Milenio. 1980]).

“[...] *las zonas pre capitalistas del mundo acceden a la modernidad burguesa, pero sin la base material de esta*”. Khayati sintetiza adecuadamente la especificidad de países como México. Ahora bien, caracterizar la “revolución mexicana” como un revolución “democrático-burguesa” muerta con un Estado burgués a derrocar significaba la ruptura con todo el legado de la guerra de clases de 1910-1917, ciclo en el que tanto el proletariado como los campesinos salieron derrotados socialmente. En este sentido, no había “partes invictas” que retomar pero sí una cuestión que, a pesar de los trabajos de Arnaldo Córdova al respecto, en nuestra época no está adecuadamente clarificada: el cardenismo, una síntesis de transición a la dominación real temprana (si se puede decir así, el “análogo” del fascismo europeo y el estalinismo ruso) en ciertas ramas y circuitos productivos (el petróleo, por ejemplo) y la preservación/modernización de formas precapitalistas como el sistema ejidal y la preservación de algunas comunidades rurales de subsistencia.

La caracterización de la “revolución mexicana” era lo que la revolución de octubre fue en Europa, motivo de polémicas y objeto de estudio por excelencia; esto llevó a diversas tesis que desarrollaron y defendieron personajes y grupúsculos que venían sosteniendo un proceso de tensión y ruptura con el comunismo oficial. Desde 1960, José Revueltas y la Liga Leninista Espartaco proclaman a los cuatro vientos que el proletariado mexicano se ha enajenado de sí mismo y que el partido proletario en México no existe; *Ensayos de un proletariado sin cabeza* será la obra histórica en la que se defenderán dichas posiciones.

En 1964, Guillermo Rousset Banda y Enrique González Rojo y su Alianza Revolucionaria Espartaco del Proletariado Mexicano (hay toda una serie de escisiones y siglas de los novísimos y efímeros grupúsculos posteriores) sostienen un combate contra lo que denominan *practicismo* (“actuar como partiditos” descuidando la elaboración teórica seria) y la necesidad de una *lucha histórica por la elaboración de un Programa científico y revolucionario del proletariado mexicano*. De modo que para la *ultraizquierda* mexicana anterior a 1968 *el problema de la revolución era un problema de partido y de programa; o lo que es lo mismo, centraron su actividad teórica en la problemática del programatismo en un país subdesarrollado*.

Sabido es que José Revueltas fue cercano al trotskismo y a personajes de la izquierda germano-holandesa; sabido es que Guillermo Rousset Banda estuvo exiliado en Francia desde 1965 en donde entró en contacto con gente de *La Vieille Taupe*. Estas historias se están escribiendo, brillando por su ausencia una lectura de la misma desde la comunización.

Algunos de los cursos y trayectorias de estos personajes y grupúsculos están documentados en *El espartaquismo en México* de Paulina Fernández Christlieb (El caballito, 1978) y *Semblanzas de Guillermo Rousset Banda. Recuerdos y reflexiones*

para la reconstrucción de la trayectoria de un intelectual del siglo XX de Antonio Rousset y Gabriela de la Vega (Universidad de Londres y Universidad Autónoma de Chihuahua, 2017).

Es posible (habría que demostrarlo; conectando esta reestructuración con el cardenismo) que la transición a la dominación real en México coincida con la clausura del ciclo de luchas de 1968-1977, y que el indicio de dicha transición sea la “apertura echeverrista”; no obstante, durante dicho ciclo, y sin aparente conexión con los personajes y grupúsculos mencionados arriba, existieron documentos, personajes y grupúsculos que también podrían considerarse como *ultraizquierdistas*.

Entre ellos podríamos mencionar *El proceso revolucionario* escrito por Raúl Ramos Zavala en 1969, que daría fundamentos al grupúsculo conocido como Los Procesos. Este grupúsculo sostuvo, entre otras tesis, que las características del “movimiento de masas” en México eran la *espontaneidad* y la *explosividad*, la necesidad de la autodefensa armada y realizó unos esbozos críticos respecto a la U. R. S. S.

Las tesis de la Universidad Fábrica fue escrita en 1972 por José Ignacio Olivares Torres, que daría fundamento al grupúsculo conocido como Los Enfermos. Este grupúsculo sostuvo, entre otras tesis, que el estudiantado era un destacamento de vanguardia del proletariado argumentado desde la teoría del valor, puesto que “la universidad había sido subsumida por el capital”. Podemos suponer que dicho grupúsculo fue de los pocos grupos *ultraizquierdistas* mexicanos que en verdad estudiaron a la obra de Marx, incluido, para nuestro asombro, el VI inédito.

Pues bien, los dos grupúsculos mencionados confluyeron en el proyecto que se denominó Liga Comunista 23 de septiembre. Además de ser el grupo armado urbano más numeroso, tuvo el mérito de dirigir el acto insurreccional urbano de mayor envergadura durante dicho ciclo de luchas: *El Asalto al Cielo*, una jornada insurreccional ocurrida en Mazatlán, Sinaloa en la que, según la fuente, participaron de 10 000 a 20 000 obreros de la construcción, proletarios agrícolas y estudiantes armados que se enfrentaron abiertamente contra las fuerzas del orden capitalista durante 2 días de furiosos combates en enero de 1974. El proyecto armado de la Liga Comunista 23 de septiembre tuvo un escabroso punto de contacto con la guerrilla rural más importante de ese ciclo de luchas, El Partido de los Pobres de Lucio Cabañas. Dicho contacto quedó registrado en la novela de Carlos Montemayor *Guerra en el paraíso* (Diana, 1997), y ha sido interpretado de modo esquemático y vulgar.

El segundo punto a resolver sería recuperar la historia de éstos personajes y grupúsculos y realizar la crítica pertinente de los mismos de cara a lo que hoy sabemos de las limitaciones de la problemática programatista y la *ultraizquierda histórica* con el respectivo balance del ciclo de luchas de 1968-1977.

Desde la insurrección campesina zapatista se podrían rastrear intermitentes resurgimientos de las más variadas minorías *ultraizquierdistas*, un fortalecimiento del estalinismo clásico (Frente Popular Revolucionario en Oaxaca tras la revuelta de 2006) y el desarrollo difuso de un activismo ciudadano genérico (que va codo a codo con la democracia burguesa ahora en el poder y cuyos orígenes pueden rastrearse hasta el terremoto de 1985; generalmente descrita con la categoría

“sociedad civil”).

La batalla del 1° de diciembre que libró el *ultraizquierdismo* en general en la Ciudad de México es el punto de quiebre de todo un *ultraizquierdismo* que se desarrolló desde la huelga de la UNAM en 1999; desde 2012 el *ultraizquierdismo anarquista* en particular comienza su acelerada descomposición, y es de la autocrítica que se desarrolla en su seno, que se construyen los senderos que llevaron a la teoría de la comunización.

Tales son las cuestiones pendientes para la crítica social radical en México; por nuestra parte ya hemos puesto la cuestión en la mesa en variadas ocasiones. Este libro continúa dicha terquedad y sigue aguardando el momento en que algunas y algunos incontrolados tengan deseo de salda cuentas con el pasado y desplegar nuevas actividades que dispersen viejos fantasmas que aún atormentan los cerebros de los vivos de la presente época. Por ahora, seguiremos esperando silenciosamente.

Principales personajes, agrupaciones, revistas y corrientes... mencionados en la presente edición

Amadeo Bordiga: (1899-1970) fue un revolucionario italiano. Principal impulsor del abstencionismo electoral y demoleedor de la fe en la democracia en el comunismo italiano. Animador de los periódicos *Il Soviet*, *Prometeo*. Figura principal del Partido Comunista Internacionalista. Autor prolífico y precursor de la crítica de la U. R. S. S.

Herman Gorter: (1864-1927) fue un revolucionario holandés. Uno de los principales críticos de Lenin dentro del Partido Obrero Comunista de Alemania (KAPD, en sus siglas alemanas).

Otto Rühle: (1874-1943) fue un revolucionario alemán. Fundador del KAPD. Principal teórico y animador de la Unión General obrera de Alemania-Organización Unitaria (AAUD-E, en sus siglas alemanas).

Anton Pannekoek (1873-1970) fue un revolucionario holandés. Uno de los principales críticos de los partidos, los sindicatos y el Estado. Teórico destacado del consejismo. Autor de *Los consejos obreros*.

Paul Mattick: (1904-1981) fue un revolucionario alemán. Participo en el KAPD y la *international Workers of the World* americana. Allegado a los consejistas holandeses, impulsa revistas como *International Council Correspondence*, *Living Marxism* y *New essays*. Su obra más conocida es *Marx y Keynes*.

György Lukács (1885-1971) fue un revolucionario húngaro. Uno de los primeros revitalizadores filosóficos el pensamiento de Marx. Su obra más conocida, no la única desde luego, es *Historia y conciencia de clase*.

Karl Korsch: (1886-1961) fue un revolucionario alemán. Unos de los principales

revitalizadores filosóficos del pensamiento de Marx. Su obra más conocida, más la única, es *Marxismo y filosofía*.

Cornelius Castoriadis: (1922-1997) fue un revolucionario francés. Uno de los fundadores de *Socialisme ou Barbarie*. Uno de los primeros críticos de la U. R. S. S. Su obra más conocida es *La institución imaginaria de la sociedad*.

Henri Simon: (1922) es un militante francés; uno de los principales impulsores de *Echanges et Mouvement*. Participó en *Socialisme ou Barbarie, Information et Correspondance Ouvrières*, así como diversas agrupaciones obreras ultraizquierdistas.

Guy Debord: (1931-1994) fue un revolucionario francés. Principal impulsor de la *Internationale Situationniste*. Autor, de entre otras muchas obras, de *La sociedad del espectáculo*.

Guilles Dauvé: (1947) es un revolucionario francés. Uno de los principales animadores de *Mouvement Communiste, Troploin, La Banquise*. Una de las figuras más conocidas de la teoría de la comunización. Entre sus libros más conocidos están *Declive y resurgimiento de la perspectiva comunista*.

Jacques Camatte: (1935) es un revolucionario y un pensador francés. Principal animador de *Invariance*. Uno de los principales revitalizadores del pensamiento comunista difusor de las corrientes heréticas del mismo del periodo de luchas de 1917-1923.

Isaak Illich Rubin: (1886-1937) fue un pensador revolucionario letón. Uno de los principales revitalizadores del pensamiento comunista, asesinado por el estalinismo. Su obra más conocida es *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*.

Henryk Grossmann: (1881-1950) fue un revolucionario polaco-alemán. Pensador cercano a la *Escuela de Frankfurt*. Su obra más conocida es *Crisis y teorías de la crisis*.

Roman Rosdolsky: (1898-1967) fue un revolucionario ucraniano. Uno de los principales revitalizadores del pensamiento comunista. Su obra más conocida es *Génesis y estructura de El Capital en Marx*.

Moishe Postone: (1942-2018) fue un pensador canadiense. Es conocido como uno de los mejores exponentes de la crítica del valor. Su obra más conocida es *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*.

Max Horkheimer: (1895-1972) fue un pensador judío-alemán. Una de las principales figuras de la *Escuela de Frankfurt*. Entre sus principales escritos está *Crítica de la razón instrumental y Teoría tradicional y teoría crítica*.

Theodor Adorno: (1903-1969) fue un pensador judío-alemán. Una de las principales figuras de la *Escuela de Frankfurt*. Entre su prolífica producción, se encuentra la *Dialéctica negativa*, un ajuste de cuentas con Martin Heidegger.

Hans-Jürgen Krahl: (1943-1970) fue un revolucionario alemán. Alumno de Theodor Adorno y dirigente estudiantil, fue uno de los pocos teóricos alemanes que revitalizó la teorización de la lucha de clases. Desgraciadamente, su obra

no está traducida al castellano.

Alfred Sohn-Rethel: (1899-1990) pensador francés cercano a algunas figuras de la *Escuela de Frankfurt*. Uno de los principales estudiosos de la epistemología en el pensamiento comunista. Su obra más conocida es *Trabajo intelectual y manual: una crítica de la epistemología*.

Helmut Reichelt: (1939) es un pensador alemán. Una de las figuras más conocidas del proyecto denominado *Neue Marx-Lektüre*. Partiendo de la teoría crítica de Horkheimer-Adorno, Reichelt, entre otros, han desarrollado un proyecto de hermenéutico comunista muy sofisticado. Son pocas las traducciones de sus obras al castellano.

Hans-Georg Backhaus (1929) es un pensador alemán. Una de los principales impulsores del proyecto *Neue Marx-Lektüre*; uno de los elaboradores contemporáneos de la teoría del valor marxiana. Su obra existe en muy poca medida traducida al castellano.

Robert Kurz: (1943-2012) fue un pensador alemán. Principal impulsor de la *Wertkritik* alemana. Su obra más difundida al castellano es *El colapso de la modernización, del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*.

Anselm Jappe: (1962) pensador alemán. Uno de los fundadores de *Krisis*. Actualmente la figura más conocida y difundida en castellano de la *Wertkritik*. Entre sus obras más conocidas están *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades, Crédito a muerte, Las aventuras de la mercancía y La sociedad autófaga*.

Salvador Puig Antich: (1948-1974) fue un revolucionario ibérico. Participó en el *Movimiento Ibérico de Liberación*, un grupo de agitación cercano a la teoría de la comunización. Ejecutado por la dictadura franquista.

Santiago Soler Amigó: (1943-1999) fue un revolucionario ibérico. Participó en el *Movimiento Ibérico de Liberación- Grupos Autónomos de Combate*. Teórico cercano a la teoría de la comunicación y a personajes de *La Vieille Taupe*. Participó además en la revista *Ajoblanco*.

Eduardo Subirats: (1947) es un pensador ibérico. Sus ensayos más conocidos se compilaron en *Contra la razón destructiva*.

Endnotes: es una serie de revistas publicadas por un grupo de discusión con participaciones de Alemania, Inglaterra y Estados Unidos. El grupo original fue formado en Brighton, Inglaterra en 2005, con los integrantes de la revista *Aufheben*, tras un intercambio crítico entre *Aufheben* y la revista francesa *Théorie Communiste*. Sin embargo, la migración y la integración de nuevos participantes hicieron que el grupo creciera un plano internacional; que es el grupo que actualmente publica *Endnotes*.

Internationale Situationniste: fue un grupo internacional que publicó una revista del mismo nombre entre 1958 y 1969. Fue fundada en Italia con participaciones de Francia, Italia y los países escandinavos. Al proyecto se sumaron distintos individuos de diversos países que con el tiempo abandonaron o fueron

expulsados. Además de los 12 números de la revista, la I. S. tuvo dos obras que sintetizaron su visión revolucionaria: *La sociedad del espectáculo* de Guy E. Debord y *El tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones* de Raoul Vaneigem. Fue disuelta en 1972.

Troploin: es una revista francesa que tiene como predecesora a *La Banquise*, que se publicó entre 1983 y 1986. Tuvo 4 números. Se publica intermitentemente, y es impulsada principalmente por Gilles Dauvé y Karl Nesic.

Théorie Communiste: es una revista que se publica desde 1977 hasta la actualidad. Su figura más conocida es Roland Simon, autor de *Historie critique de l'ultragauche*.

Izquierda comunista italiana: se denomina de esa manera a una agrupación de comunistas italianos que, a partir de la revolución rusa, disienten de Lenin y la Tercera Internacional sobre una serie de cuestiones. Su figura más conocida es Amadeo Bordiga.

Izquierda comunista germano-holandesa: del mismo modo que la izquierda italiana, se denomina de esta manera a una serie de comunistas que disienten de Lenin y la Tercera Internacional, pero en otro sentido. Entre sus figuras más destacadas están Herman Gorter, Otto Rühle y Anton Pannekoek. Ambas izquierdas son consideradas precursoras de la denominada *ultraizquierda* sesentayochista.

Socialisme ou Barbarie: fue un grupo francés que publicó una revista del mismo nombre. Fue fundado en 1949 y se disolvió en 1967. Sus principales figuras fueron Cornelius Castoriadis, François Lyotard, Daniel Mothé, Claude Leford y Henri Simon.

Invariance: fue una revista que se publicó de 1967 a 2002, y consta de 5 series. Su más conocido impulsor es Jacques Camatte.

La Vieille Taupe: fue una librería y casa editorial parisina que funcionó como un espacio de encuentro de diversos grupos, corrientes e individuos de la *ultraizquierda* europea. Funcionó de 1965 a 1991. Sólo hasta 1972 se concentró ahí la *ultraizquierda*, durante la denominada “primera época” de dicho espacio.

Mouvement Communiste: revista con 4 números impulsada por Gilles Dauvé y Pierre Guillaume, desapareció en 1974.

Information et Correspondance Ouvrières: fue un grupo informal de trabajadores que sostuvo una publicación del mismo nombre. Su principal impulsor fue Henri Simon. Fue fundada en 1962 y desaparece en 1973.

Echanges et Mouvement: una agrupación informal fundada en 1975 que continúa hasta la actualidad y publica una revista del mismo nombre. Su figura más conocida es Henri Simon.

Aufheben: es una revista británica que se publica hasta la actualidad desde 1991.

Escuela de Frankfurt: se denomina de este modo a un proyecto de estudios encabezado por Max Horkheimer y Theodor. Adorno. La teoría crítica (como se

denomina a la corriente de dicho proyecto) originaria y clásica tiene entre sus obras más conocidas *Dialéctica de la ilustración*, escrita a doble pluma por los dos autores mencionados.

Wertkritik: (1986) Es una corriente de pensamiento emparentada con la teoría de la comunización. Paralelamente a Moishe Postone y otros pensadores y pensadoras norteamericanos, la *Wertkritik* alemana es una revitalización del pensamiento comunista a partir de la teoría del valor marxiana. Entre sus principales figuras tiene a Robert Kurz, Claus Peter Ortlieb, Peter Klein, Roswitha Scholz, Ernst Lohoff, Norbert Trenkle y Anselm Jappe. Entre sus publicaciones están las revistas *Marxistische Kritik*, *Krisis* y *Exit!*.

Ajoblanco: fue una revista ibérica libertaria que se publicó entre 1974 y 1980 en su primera etapa y entre 1987 y 1999 en la segunda. La tercera etapa se realiza en la actualidad desde 2017.

Bicicleta: fue una revista ibérica libertaria que se publicó entre 1977 y 1980.

Star: fue una revista ibérica libertaria que se publicó entre 1974 y 1980.

Klinamen: fue una editorial ibérica activa entre 2003 y 2018. Realizó una recuperación de bibliografía crítica considerable. En su catálogo existen textos y libros de autores de la teoría de la comunización, las corrientes heréticas del comunismo histórico y anarquismo.

Etcétera: revista ibérica autónoma. Publicó textos afines la teoría de la comunicación a mediados de los años 70. En junio de 2019 realizó su más reciente publicación.

Blaumachen: agrupamiento griego comunista actualmente disuelto después de que uno de sus principales miembros terminara en el gobierno de Syriza; impulsor de la teoría de la comunización.



Gilles Dauvé
[Jean Burrot]

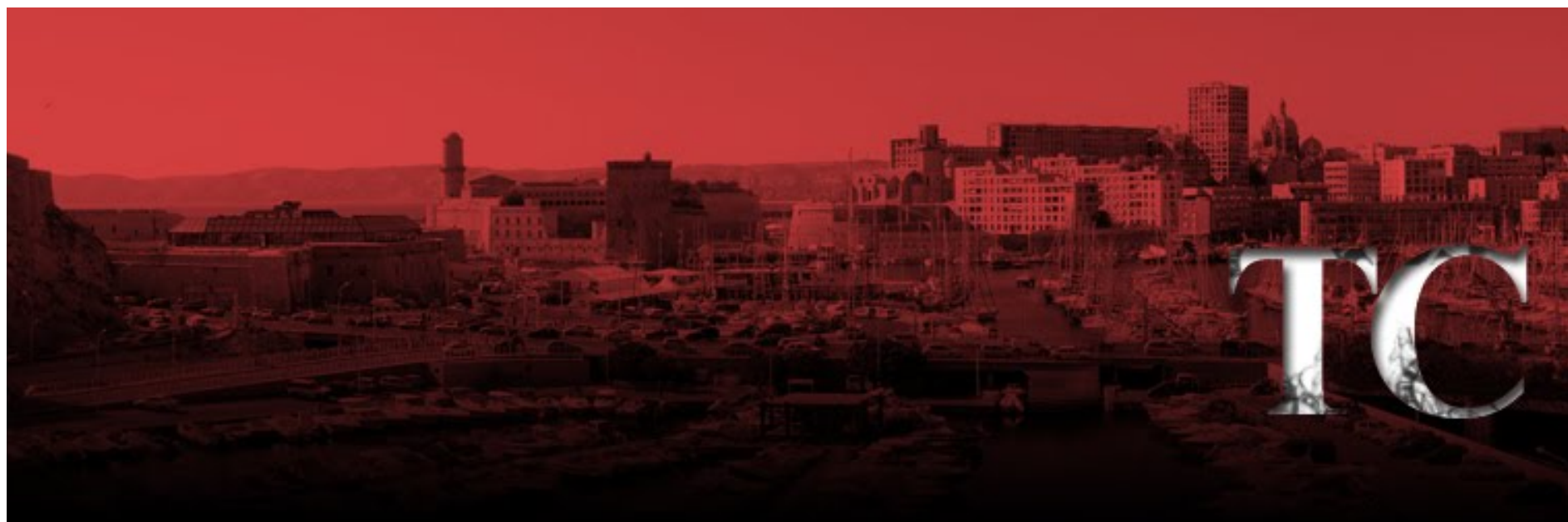
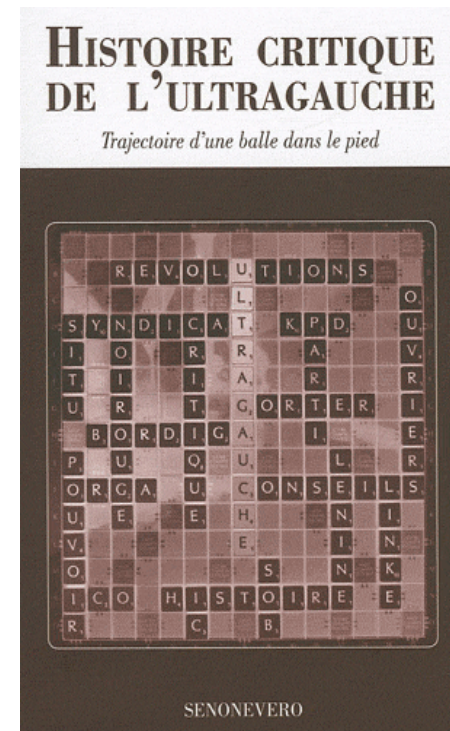
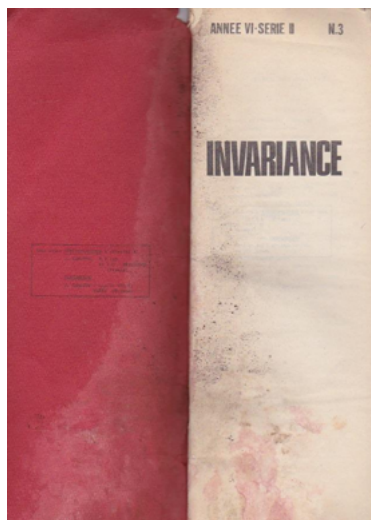
LE ROMAN DE NOS ORIGINES

ALLE ORIGINI DELLA CRITICA RADICALE

A CURA DI
FABRIZIO BERNARDI, DINO ERBA, ANTONIO PASLIARONE

I serie bianca

Quaderni di pagine marxiste



La revolución contemporánea —la de la época en que la contradicción entre las clases se sitúa al nivel de su implicación recíproca y de su reproducción— no se originará nunca más en las fábricas y menos aún se quedará en ellas. El «eslabón más débil» de esa contradicción se sitúa ahora en los momentos de la reproducción social de la fuerza de trabajo, donde la definición del proletariado como clase del trabajo productivo, lejos de afirmarse, se presenta como cada vez más contingente y aleatoria. Y sólo será posible adueñarse de la producción para suprimirla como momento particular de las relaciones entre individuos y abolir el trabajo asalariado a partir de esos momentos. En el ciclo actual, toda voluntad de formalización organizativa de la lucha de clases, de capitalización de elementos dinámicos abstrayéndolos de las luchas con la esperanza de que se desarrollen por sí mismos, está condenada de antemano al fracaso. La razón, muy sencilla, es que la dinámica que subyace a las luchas actuales no puede conducir a «victoria proletaria» alguna, sino sólo a que el proletariado afronte su condición de clase del capital para proceder a exteriorizarla y abolirla mediante la producción de un sujeto cualitativa y radicalmente nuevo: el individuo inmediatamente social.

F. Corriente

Mayo de 2020