





**DE LA ULTRAIZQUIERDA  
A LA TEORÍA DE LA  
COMUNIZACIÓN**

---

*Más allá del programatismo*

Lazo Ediciones

De la ultraizquierda a la teoría de la comunización

1ra ed., Rosario, Lazo Negro, 2022

182 p., 206 × 146 mm

ISBN 978-987-48023-2-3

Título original: *Mai '68, année théorique: de l'ultragauche á la théorie de la communisation*

Autor: Théorie Communiste

Traducción y prólogo: Federico Corriente

Primera edición: febrero de 2022

Lazo Ediciones

Rosario, Argentina

lazo.ediciones@riseup.net – [www.lazoediciones.blogspot.com](http://www.lazoediciones.blogspot.com)

**DE LA ULTRAIZQUIERDA  
A LA TEORÍA DE LA  
COMUNIZACIÓN**

---

*Más allá del programatismo*

**THÉORIE  
COMMUNISTE**



*ediciones*



## PRÓLOGO

### El «rechazo del trabajo» como realidad histórica y como representación

Publicado como folleto independiente en enero de 2015, e incluido en abril de ese mismo año como prólogo de la segunda edición de *Histoire critique de l'ultragauche*, de Roland Simon, *De la ultraizquierda a la teoría de la comunización*<sup>1</sup> —sin duda la monografía más completa existente sobre la «ultraizquierda» histórica en su conjunto— constituye la descripción pormenorizada de las etapas e hitos de la gestación de un nuevo paradigma de la lucha de clases y de la revolución social: la teoría de la comunización.

Por consiguiente, es también un bosquejo teórico de la reestructuración capitalista iniciada alrededor de 1975 y completada mundialmente hacia 1995, cuando la irrupción de la guerrilla «de nuevo tipo» encabezada por Marcos en México y las manifestaciones «antiglobalización» de Seattle y Génova pusieron sobre el tapete los nuevos términos que iban a regir en lo sucesivo las preguntas acerca de la lucha de clases y la «cuestión social»: los del

---

1 El título original en francés es *Mai '68, année théorique: de l'ultragauche à la théorie de la communisation*.

movimiento democrático–radical. La revolución social, ¿consiste en «reapropiarse de la riqueza» o en abolir el valor? ¿Puede superarse la alienación de manera inmediata o pasa inexcusablemente esa superación por la crisis de la relación de explotación? El sujeto de esa revolución, ¿es la «multitud» o el proletariado? Si bien estas preguntas no son idénticas a las que surgieron en los años inmediatamente posteriores a 1968, se hacen eco de ellas. De ahí que la reevaluación crítica de los logros teóricos del movimiento post–68 forme parte integral del autoesclarecimiento de las luchas actuales.

La problemática general de la ultraizquierda (que comprende no sólo a las Izquierdas Comunistas germano–holandesa e italiana sino también a grupos como Socialisme ou Barbarie (S. ou B.), la Internacional Situacionista (IS) y a otros muchos menos conocidos) puede resumirse así: la revolución comunista consiste en la emancipación del trabajo mediante la afirmación del proletariado como clase dominante —sea mediante el establecimiento de un «Estado proletario», el poder de los Consejos Obreros o la «autogestión generalizada»— pero pasa al mismo tiempo por el rechazo y la crítica de todas las mediaciones portadoras de esa afirmación (partidos políticos, sindicatos, etc.) en favor de una *mística de la autonomía y la autoorganización* (o de la constitución en clase y Partido histórico en la variante «bordiguista») que tiene por fundamento último una *naturaleza revolucionaria* del proletariado.

En este sentido, la ultraizquierda también puede ser descrita como una contradicción en proceso: la de la *descomposición del programatismo*<sup>2</sup> bajo la primera etapa de la subsunción real del trabajo

---

2 El programatismo puede ser definido como la práctica del proletariado desde principios del siglo XIX hasta finales de la década de 1960, en la que revolución consistió en la *afirmación* del proletariado, en su *autonomía* frente al capital y en su transformación en clase dominante mediante la dictadura del proletariado, el poder de los consejos obreros o la «autogestión generalizada» para realizar el programa revolucionario correspondiente.

por el capital, ya que, sin dejar de insistir en que la revolución no es la afirmación de la clase tal cual existe, jamás logró desentrañar ni teorizar ese ser revolucionario en torno al que hizo girar toda su dinámica, hasta que la tozudez de la realidad misma condujo al umbral en el que podía comenzar a superarse esa perspectiva.

Justo es reconocer la magnitud de la conmoción social que representó el colapso del programatismo: las luchas de la «época del 68» fueron la expresión *final* de los límites y los *impasses* del ciclo de luchas de la primera etapa de la subsunción real del trabajo por el capital: el de la identidad, la autonomía y la autoorganización obreras.

La teoría de la comunización brotó de la *debacle* y la crítica sin concesiones —que tuvo lugar durante el período 1968–1973— de las formas finales y más «radicales» del programatismo, que desembocó en la crisis en la que se fraguó la reestructuración iniciada a mediados de la década de 1970.

En efecto, poco después del mayo francés, la ideología autogestionaria y «antiburocrática» elaborada por S. ou B. —considerada por muchos, entonces y ahora, como el *summum* de la crítica radical de aquella época— hacía aguas por todas partes:<sup>3</sup> con el objetivo de la emancipación del trabajo entró en crisis la idea misma de una naturaleza revolucionaria del proletariado, arrastrando consigo las ilusiones neo-consejistas, a las que sólo el reflujó posterior del movimiento logró dar una apariencia de vida.

El mérito de haber percibido, al menos en parte, el inmenso cambio de época al que iba a dar paso mayo del 68 corresponde

---

3 Ya en 1963, el *operaista* italiano Romano Alquati había comprendido que las tesis autogestionarias del tipo S. ou B. acabarían siendo utilizadas para limitar la lucha de los obreros contra la organización del trabajo; y en efecto, durante los años 1971–1973 —a fin de recuperar el terreno perdido durante el «otoño caliente» de 1969— ese fue el meollo de las maquinaciones ideológicas del Partido Comunista Italiano (PCI) y su sindicato, la Confederación General Italiana del Trabajo (CGIL), en torno a un «nuevo modo de producir».

fundamentalmente a dos de las tendencias revolucionarias de aquel tiempo: a la IS, por su insistencia en la *abolición del proletariado* —pese a concebir esa abolición como el contenido de su afirmación—, y a *Invariance*, por haber establecido el marco teórico en el que ese y otros conceptos iban a ocupar legítimamente su lugar en la reanudación de la crítica de la economía política.

Una primera conclusión se impone inmediatamente, a saber, que las tentativas de síntesis —más o menos afortunadas— de las aportaciones de la IS y de *Invariance* emprendidas por grupos tan diversos como *Négation* o *Le mouvement communiste* en Francia, el MIL en España o Ludd y Comontismo en Italia, no obedecieron ni a la casualidad ni a caprichosos proyectos sincréticos: fueron el simple fruto de la confluencia, tan lógica como natural, de las tendencias más avanzadas de la época.

Y de esta conclusión cabe desprender otra: cualquier parecido de los grupos mencionados con las agrupaciones de ultraizquierda constituidas muy poco tiempo después, pero ya en pleno reflujó —caso de *Échanges et mouvement* en Francia y de *Etcétera* en España, así como de las flamantes organizaciones del «comunismo de izquierda resucitado»— es pura coincidencia, como confirma la complicidad activa de todas ellas en la organización del silencio y la hostilidad subrepticia tanto hacia la IS como hacia *Invariance*. Entre la «izquierda comunista resucitada», las modalidades de esta profilaxis abarcaron todo el espectro de los homenajes involuntarios, desde la condena en bloque de ambos grupos por el imperdonable delito de «modernismo», hasta el «oportunismo honorable» que induce a rescatar determinados textos de *Invariance* en forma de «lecturas guiadas» debidamente comentadas.<sup>4</sup> De los primeros, en cambio, no se puede decir nada semejante: más próximos a

---

4 El caso de Loren Goldner, que ha expresado asiduamente su aprecio tanto por la IS como por la obra temprana de Jacques Camatte, es verdaderamente excepcional.

la tradición de los «demagogos astutos» de la socialdemocracia —«Mi querido Eduardo, esas son cosas que se hacen, pero que no se dicen»—,<sup>5</sup> se limitaron a apropiarse discretamente de las innovaciones teóricas que les parecieron oportunas a la vez que fingían saber poco o nada de sus autores.

En cualquier caso, en esta fase final del antiguo ciclo de luchas, la «autonegación del proletariado» y el «rechazo del trabajo» (formalización ideológica de prácticas muy reales de la contradicción entre el proletariado y el capital bajo la subsunción real del trabajo por el capital en el período 1968–1973) no podían plantear otro problema que el que correspondía a la realidad de la época: la delimitación y definición, en el seno de una configuración sumamente inestable y contradictoria de la lucha de clases, de un *programatismo paradójico* en el marco del cual el *trabajo* se negaba a funcionar, bajo el capitalismo, como *fuerza de trabajo*, y en el que la afirmación más poderosa de la clase obrera frente al capital se presentaba como la abolición de lo que era:

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. Fue, a finales de la década de 1960, la marca profunda y *decisiva* de la gran transformación de la teoría de la revolución comunista.<sup>6</sup>

---

5 Llamada al orden epistolar de Ignaz Auer a Eduard Bernstein, que en su libro *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (1899), había invitado al Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD: Partido Socialdemócrata Alemán) a «atreverse a presentarse como lo que es: un partido de la reforma social y política».

6 *De la ultrazquierda a la teoría de la comunización.*

Sin embargo, ni la «autonegación del proletariado» ni el «rechazo del trabajo» estaban destinadas a convertirse en la «forma al fin hallada» de la solución al problema de la comunización. Si por un lado tuvieron la virtud histórica de poner en primer plano la imposibilidad de un proceso continuo que condujera de la defensa de la condición proletaria a la revolución comunista, por el otro, al transformar ésta en una operación del proletariado sobre sí mismo, trasladaron al mismo tiempo el problema a un plano especulativo en el que se volvía completamente insoluble. (Júzguese, sin embargo, el abismo que separa la riqueza de esta *problemática histórica real* de la amplia gama de panaceas ideológicas posteriores erigidas en torno a la consigna «abolición del trabajo».)

En aquellas circunstancias, dado que la superación del capitalismo ya no podía concebirse sino como la negación de todas las clases, proletariado incluido, era inevitable que se estableciera una oposición entre la situación de clase que define al proletariado en el modo de producción capitalista y una «naturaleza revolucionaria oculta» de éste, que sólo existiría y haría acto de presencia en ruptura con su existencia y su actividad como clase de ese modo de producción. En consecuencia, la revolución pasaba a depender de la resolución de una contradicción interna del proletariado, cuyo elemento revolucionario, la humanidad (o su «esencia comunitaria»), era precisamente el que inhibía su definición como una clase en implicación recíproca con el capital. A partir de 1968, esta deriva humanista, que había comenzado muchos años antes —con la reivindicación del concepto de «alienación» como una forma más radical y totalizadora de criticar el capitalismo moderno (y el «socialismo real») que el concepto «meramente económico» de «explotación»— fue perdiendo paulatinamente toda determinación clasista.

En efecto, cuando el nuevo «asalto proletario» puso de manifiesto que la clase obrera, si bien no aspiraba en forma alguna a gestionar la producción existente, tampoco se disponía a tomar

«medidas comunistas irreversibles», comenzó a teorizarse que antes de *destruir* las relaciones de producción capitalistas, el proletariado tenía que *separarse* de la clase obrera —mera fracción variable del capital— y constituirse en una «comunidad subversiva» o «clase universal» que no se definiese por su reproducción sino por oposición a ella. Y una vez agotada la ofensiva obrera, se concluyó que el rechazo del trabajo sólo podía encontrar su salida al margen de los centros de producción. Esto tuvo el doble efecto de desencadenar, por una parte, la búsqueda frenética de «nuevos sujetos»<sup>7</sup> —cuya condición proletaria se siguió reivindicando hasta que la posmodernidad proclamó la «crisis del sujeto revolucionario»— mientras que, por otra, alentaba la celebración acrítica de toda forma de vida social cuyos «vínculos comunitarios» no hubiesen sido completamente disueltos por el capital, lo que contribuyó a la aparición de orientaciones tan dispares entre sí como el primitivismo y la ideología de «los comunes».

En definitiva, si las luchas de 1972–1973 «contra el trabajo» todavía podían considerarse como los últimos cartuchos de la oleada sesentayochista, a finales de 1973 los primeros síntomas de la crisis mundial y la inminencia de una reestructuración de la relación de explotación no sólo habían comenzado a provocar el repliegue de las luchas obreras del terreno de las condiciones de trabajo y los aumentos salariales al de la seguridad en el empleo y el mantenimiento de los niveles salariales existentes, sino que también impusieron una nueva solución de continuidad entre las luchas inmediatas y la revolución. En esta situación, la teoría neoprogramática de la autonegación del proletariado dejó de ser defendible, y entró muy rápidamente en crisis.

---

7 Algunos de ellos mucho menos ficticios que otros: baste con pensar en la poderosa irrupción, en aquellos años, del movimiento feminista.

Si la «revuelta contra el trabajo» tuvo su expresión teórica (y práctica) más clara en países como Estados Unidos, Francia, Reino Unido e Italia, no por eso dejó de constituir el punto culminante de un mismo ciclo de luchas que abarcó a todas las regiones del planeta, entre ellas Europa del Este, Asia y Latinoamérica.

En la mayor parte del mundo, sin embargo, tales comportamientos o no llegaron a masificarse, o cuando lo hicieron, ya estaba en marcha la reestructuración capitalista destinada a contrarrestar sus efectos y despojarlos de todo potencial desestabilizador. No es muy difícil darse cuenta, por ejemplo, de que la «transición a la democracia» española llegó en el momento oportuno para cortocircuitar una eventual convergencia entre una oleada de huelgas obreras e incipientes luchas en el ámbito de la reproducción social (mujeres, homosexuales, población psiquiatrizada, presos, etc.), lo que imprimió a estas últimas una marcada impronta de repliegue defensivo que condenó a la «explosión contracultural» —asociada efímeramente a publicaciones libertarias como *Ajoblanco* o *Star*— a fusionarse inmediatamente con los fenómenos del desencanto y el pasotismo, antes de que saliera de los márgenes y ocupara un lugar privilegiado en el nuevo orden. Curiosamente, sin embargo, no se señala jamás el paralelismo de este proceso de asimilación con la malograda «participación crítica» de los restos del movimiento obrero autónomo de la década de 1970 en la refundación de una Confederación Nacional del Trabajo (CNT) que en torno a esas mismas fechas procedía a su propia «depuración».

En cualquier caso, en aquel entonces no quedó «pendiente», ni en España ni en ningún otro lugar, la formación de un amplio frente de «rechazo del trabajo», de la misma manera que a partir de la proliferación actual de acciones reivindicativas multiformes en China, la India o Bangladesh no vamos a asistir a la constitución de un vasto *movimiento obrero*. Eso no significa, claro está, que los efectos de la reestructuración correspondiente no fueran mundiales, o que no se hicieran sentir en las crisis de régimen

y las mutaciones de las organizaciones políticas y sindicales de todo el planeta:

El Estado planificador [...] debe defender al presente del futuro. Es en la realización de esta tarea donde se caracteriza la imaginación de la ciencia burguesa, que se proyecta en el futuro para neutralizarlo, en tanto que el hecho de trascenderse está determinado ideológicamente por el pasado que debe salvar, cuya estabilidad debe garantizar: la supervivencia del viejo fetiche de la mercancía. En cierto modo, es como si la ciencia burguesa tratase de despojar al futuro de su irrealidad, pero lo que quiere suprimir es la real variabilidad de sus «posibles», y entre ellos, el espectro de la iniciativa de clase.<sup>8</sup>

En lo que respecta a ese período de finales de los años 60 y primera mitad de los años 70 en Latinoamérica, quedan por despejar algunos interrogantes muy concretos, no para reivindicar (ni para negar) especificidad alguna, sino para situarlas de una vez por todas en «el movimiento único que ha hecho del planeta su campo: el capitalismo».<sup>9</sup> Un célebre grafiti del movimiento italiano del 77 —además de poner de relieve la diferencia entre sus formas locales de «resolución»— resumía así la cuestión general de los límites de los movimientos de la época: «En Chile los tanques, en Italia los sindicatos.»

Esta equiparación terminante en lo que a la función se refiere no basta de ninguna manera, obviamente, para dar cuenta del contraste entre las formas que adoptó el contraataque capitalista en Europa y

---

8 Giario Daghini, «Para una reconsideración de la “teoría de la ofensiva” en *Historia y conciencia de clase*», en *El joven Lukacs, Cuadernos de Pasado y Presente* n° 16, México DF, 1970.

9 Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*.

Estados Unidos, y las que se pusieron en práctica en México, Chile y Argentina, por ejemplo. Y por supuesto, esa diferencia tampoco se puede explicar sin más achacándola a los avatares de la geopolítica o de la tutela estadounidense.

Con respecto a esta cuestión precisa, por lo demás, conviene recordar que la posibilidad de un final sangriento no estuvo del todo ausente ni en el mayo francés —como atestigua la entrevista de De Gaulle con el general Massu en Alemania para obtener el apoyo militar de éste a cambio de amnistiar a los militares rebeldes de la Organisation de l'Armée Secrète (OAS: Organización del Ejército Secreto)— ni en la Italia de los años 70, donde, además de producirse varias tentativas golpistas, abundaron las intrigas y los atentados terroristas inspirados por los servicios secretos del Estado. No obstante, quizás el hecho más significativo de todos sea que tanto la célebre política del «compromiso histórico» del PCI con la Democracia Cristiana como el posterior proyecto «eurocomunista» de los partidos francés, italiano y español fueran consecuencia directa del golpe de Estado chileno.

Pese a que el punto álgido del ciclo programático —la «revuelta contra el trabajo»— no llegó a materializarse ni en Latinoamérica ni en otras muchas latitudes, la reestructuración capitalista subsiguiente y el nuevo ciclo inaugurado por ésta (marcados, cómo no, por las «peculiaridades estructurales» del desarrollo capitalista latinoamericano) sí se hicieron sentir —con tremenda intensidad— y, en consecuencia, los movimientos sociales a los que dieron paso han contribuido enormemente al desarrollo de la teoría de la comunización.

El caso más paradigmático y rico en enseñanzas, sin duda, fue el movimiento argentino del año 2000, en el transcurso del cual —pese a ser efectivamente el resultado de una lucha de clases del proletariado— todas las formas de autoorganización, de autonomía y de asambleas toparon enseguida con sus límites bajo la forma de una

contradicción *interna*: en el transcurso de la defensa encarnizada de los intereses más inmediatos, la existencia de clase se convirtió en una restricción exteriorizada en el capital, en *un encierro en la propia situación*, en la prueba palpable y masiva de que el proletariado ya no puede encontrar en sí mismo la capacidad de crear otras relaciones intersubjetivas (no hablamos, deliberadamente, de relaciones sociales) sin derrocar y negar todo lo que es en esta sociedad, es decir, *sin entrar en contradicción con el contenido de su autonomía*.

En las actividades productivas desarrolladas durante las luchas sociales de Argentina, la autonomía se presentó como lo que siempre había sido: la formalización de lo que se es en la sociedad actual como base de la nueva sociedad a construir en tanto liberación de lo que se es.

Lo que afloró en Argentina es que *la autonomía obrera en sentido estricto se acabó* y que no hay más «autonomía» que la que formalizan las luchas en torno a la reproducción (que precisamente no atacan las relaciones de producción y, en consecuencia, no ponen en entredicho la propia existencia de la clase obrera como tal).

No es de extrañar, por tanto, que actualmente —en Argentina y en todo el mundo— las *formas* de la autonomía y la autoorganización se hayan vuelto adecuadas a un *contenido* interclasista. Este interclasismo no es una «amenaza» ni una «recuperación»: está incluido en el movimiento desde el momento en que éste se «limita» a luchas en torno a la reproducción. Esto se debe, claro está, a la disyunción —puesta en práctica a escala mundial— entre la valorización del capital y la reproducción de la fuerza de trabajo: separada de la producción, la reproducción de la fuerza de trabajo se convierte en una cuestión de pobreza, y la pobreza como tal no define a clase social alguna.

Resulta lógico, por tanto, que todas las clases de la sociedad —salvo las clases dominantes de la economía, la política y el aparato represivo— participen en la lucha, desdibujando así las diferencias que se habían manifestado en los momentos iniciales. Este inter-

clacismo determina, a su vez, la forma de rechazar —más que de atacar— al personal político y no al Estado como tal: ligado a la forma específica de la crisis, puede llegar a legitimar, por ello, a un Estado «verdadero» (nacional, social, democrático, no corrupto, etc.)

El análisis de las luchas de clases en Argentina lleva a plantear una pregunta fundamental: ¿cómo, en su inventiva, atacará la lucha de clases la producción sin que eso la lleve a apoderarse y hacerse cargo de ella? ¿Cuál será el vínculo de este ataque con las luchas a nivel de la reproducción, que en la actualidad se presenta de manera bastante generalizada como el eslabón débil (pero no fatal) del capital? De este vínculo depende también la respuesta a la pregunta: ¿cómo podrá arrastrar la comunización revolucionaria de la sociedad a las clases medias o neutralizarlas y evitar que se forme un «bloque del miedo»?

En realidad, lo que tuvo de prometedor este movimiento argentino no fueron ni las tomas de empresas por parte de los trabajadores, abandonadas por sus patronos, ni el discurso autogestionario sostenido por determinados grupos de trabajadores. Fue la producción de relaciones entre los individuos en lucha como relaciones entre individuos singulares que ya no quieren ser proletarios, y la de la opresión de las mujeres como una cuestión interna del movimiento de la clase proletaria. Mirad [...] la Argentina de comienzos de la década de 2000: esa fue, fugazmente, la inmediatez social de los individuos.<sup>10</sup>

F. C.

---

10 François Danel, *Idéologie et lutte de classe* (dndf.org?p=18777#more-18777) 01/06/2020.





## DE LA ULTRAIZQUIERDA A LA TEORÍA DE LA COMUNIZACIÓN

*Más allá del programatismo*

Para nosotros, la ultraizquierda pertenece absolutamente al pasado.<sup>1</sup> A través de las luchas de la «época del 68» surgió, —de forma fragmentaria, a trompicones y a través de críticas sucesivas— un nuevo paradigma teórico de la lucha de clases y de la distinción de género, de la revolución y del comunismo, que nosotros llamamos el de la *comunización*.<sup>2</sup> El surgimiento de este nuevo paradigma a

- 
- 1 Este texto se inspira más o menos libremente, en varias ocasiones, en el texto de François Danel, *La production de la rupture*, prólogo a *Rupture dans la théorie de la révolution, Textes 1965–1975*, Ed. Senonevero, 2003.
  - 2 Inicialmente, abordaremos este concepto mediante aproximaciones sucesivas, siguiendo los avatares de la superación de la problemática de la ultraizquierda, y luego de forma más sintética, en la última parte de esta introducción. No obstante, de entrada precisemos muy brevemente de qué se trata: en el curso de la lucha revolucionaria, la abolición del Estado, del intercambio, de la división del trabajo, de todas las formas de propiedad, la extensión de la gratuidad como unificación de la actividad humana —es decir, la abolición de las clases, de las esferas privadas y públicas, y de las categorías de hombres y mujeres— son «medidas» de abolición del capital impuestas por las necesidades mismas de la lucha contra la clase capitalista en un ciclo de luchas específicamente definido. La revolución es comunización, no tiene por pro-

través de un nuevo ciclo de luchas y de la culminación de la reestructuración capitalista iniciada durante la década de 1970 es el tema de este folleto. Esa reestructuración de la relación de explotación fue una contrarrevolución que dejó obsoleta, de forma absoluta y definitiva, la problemática de las Izquierdas comunistas elaborada en el transcurso de la oleada revolucionaria que siguió a la Primera Guerra Mundial.

---

yecto y resultado el comunismo. El capital no será abolido para instaurar el comunismo, sino que será abolido mediante el comunismo o, mejor dicho, mediante su producción.

## Reestructuración e identidad obrera

La reestructuración del modo de producción capitalista que acompañó a la crisis de finales de la década de 1960 hasta comienzos de la de 1980 fue una derrota obrera —la de la identidad obrera— independientemente de cuáles fueran sus formas sociales y políticas (de los partidos comunistas a la autonomía; del Estado socialista a los consejos obreros).

Todas las características del proceso de producción inmediato (trabajo en cadena, cooperación, producción–mantenimiento, trabajador colectivo, continuidad del proceso de producción, subcontratación, segmentación de la fuerza de trabajo); todas las de la reproducción (trabajo, desempleo, formación, bienestar, familia); todas las que convertían a la clase en una determinación de la reproducción del capital (los servicios públicos, la delimitación nacional de la acumulación, la inflación progresiva, el «reparto de los dividendos de la productividad»); todo lo que situaba al proletariado como interlocutor nacional, social y políticamente, todo eso fundamentaba una *identidad obrera* confirmada en el seno mismo de la reproducción del modo de producción capitalista, a partir de la cual se disputaba el control sobre la sociedad en conjunto como gestión y hegemonía.

Esa identidad obrera que constituyó al *movimiento obrero* y estructuró la lucha de clases, integrando hasta al «socialismo realmente existente» en la división global de la acumulación, se basaba, por un lado, *en la contradicción entre la creación y el desarrollo de una fuerza de trabajo que el capital ponía a trabajar de forma cada vez más colectiva y social*, y por otro, *en las formas —que fueron mostrándose cada vez más limitadas— de apropiación de esa fuerza*

*de trabajo por el capital en el proceso de producción inmediato y en el proceso de reproducción.* Esta es la situación conflictiva que se desarrolló como «identidad obrera», cuyos rasgos y cuyas modalidades de reconocimiento inmediatas (su confirmación) residían en la «gran fábrica», en la dicotomía entre empleo y desempleo, entre trabajo y formación, en el sometimiento del proceso de trabajo a la colectividad obrera, en el vínculo entre salarios, crecimiento y productividad a escala nacional, en la representación institucional que todo ello implicaba, tanto en la fábrica como a nivel estatal y, *last but not least*, en la legitimidad sociocultural y el orgullo de ser obrero. La identidad obrera fue la base del ciclo de luchas que abarcó la primera fase de la subsunción real del trabajo bajo el capital, desde la década de 1920 hasta finales de la década de 1960. Existía, sin duda, una autopresuposición del capital conforme con el concepto de capital, pero la contradicción entre proletariado y capital no podía situarse a ese nivel, en la medida en que en el seno de esa autopresuposición se producía y se confirmaba una identidad obrera a través de la cual quedaba estructurada, como movimiento obrero, la lucha de clases.

El principio de desarrollo y mutación de la subsunción real, tanto a nivel del proceso de producción inmediato como al de la reproducción de conjunto, es la extracción de plusvalor en su modalidad relativa. En estos dos niveles (producción/reproducción) surgen, durante la primera fase de la subsunción real, obstáculos para la continuidad de la acumulación tal como ésta la había configurado la propia extracción de plusvalor en su modalidad relativa.

Se trataba de todo lo que se había convertido en un obstáculo a la fluidez de la autopresuposición del capital.<sup>3</sup> De un lado, estaban

---

3 «El proceso capitalista de producción, pues, reproduce por su propio desenvolvimiento la *escisión* entre fuerza de trabajo y condiciones de trabajo. Reproduce y perpetúa, con ello, las condiciones de explotación del obrero. Lo obliga, de manera constante, a vender su fuerza de trabajo para vivir, y constantemente pone al capitalista en condiciones de comprarla para enriquecerse. Ya no es

todas las separaciones, protecciones y especificaciones que se oponían a la disminución del valor de la fuerza de trabajo, en el sentido de que impedían que el conjunto de la clase obrera, a nivel mundial, y dentro de la continuidad de su existencia, su reproducción y su expansión, tuviese que hacer frente como tal al capital en conjunto; del otro, todas las limitaciones de la circulación, la rotación y la acumulación que obstaculizaban la transformación del producto excedente en plusvalor y capital adicional.

Con la reestructuración que llegó a su fin durante la década de 1980, la producción de plusvalor y la reproducción de las condiciones de esta producción coinciden. La forma en que estaba estructurada la integración de la reproducción de la fuerza de trabajo, por un lado, la transformación del plusvalor en capital adicional por otro y el incremento del plusvalor en su modalidad relativa en el seno del proceso de producción inmediato, por último, se habían convertido en obstáculos para la valorización sobre la base del plusvalor relativo.

Esta falta de coincidencia entre producción y reproducción fue la base de la formación y confirmación de una *identidad obrera* en el seno de la reproducción del capital, y suponía la existencia de un hiato entre producción de plusvalor y reproducción de la relación social, que daba pie a la competencia entre dos hegemonías, dos

---

una casualidad que el capitalista y el obrero se enfrenten en el mercado como comprador y vendedor. Es el doble recurso del propio proceso lo que incesantemente vuelve a arrojar al uno en el mercado, como vendedor de su fuerza de trabajo, y transforma siempre su propio producto en el medio de compra del otro. En realidad, el obrero pertenece al capital aun antes de venderse al capitalista. Su servidumbre económica está a la vez mediada y encubierta por la renovación periódica de la venta de sí mismo, por el cambio de su patrón individual y la oscilación que experimenta en el mercado el precio del trabajo. El proceso capitalista de producción, considerado en su interdependencia o como proceso de reproducción, pues, no sólo produce mercancías, no sólo produce plusvalor, sino que produce y reproduce la *relación capitalista* misma: por un lado, *el capitalista*, por la otra *el asalariado*.» (Marx, *El capital*, Siglo XXI, Tomo I, Vol.2, pp. 711–712)

gestiones y dos controles de la reproducción. Fue la sustancia misma del movimiento obrero.

En las tres determinaciones que la definen (proceso de trabajo, integración de la reproducción de la fuerza de trabajo, relaciones entre capitales sobre la base de la perecuación de la tasa de ganancia), la extracción de plusvalor en su modalidad relativa implica la coincidencia entre producción y reproducción y, como corolario, la coalescencia entre la constitución y la reproducción del proletariado como clase, por un lado, y su contradicción con el capital, por otro. Esa fue la sustancia misma del ciclo de luchas iniciado por la reestructuración de finales de la década de 1970.

*El contenido esencial de la contradicción entre el proletariado y el capital es, por tanto, su propia renovación:* en su contradicción con el capital, que lo define como clase, el proletariado se pone a sí mismo en entredicho. Esa reestructuración, que comportaba la redefinición de la contradicción entre proletariado y capital, marcó la caducidad del programatismo y la derrota de las luchas de la «época del 68».

## 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 en diciembre de 1970 sucedieran a la primavera francesa, de que se multiplicasen en Estados Unidos conflictos a menudo violentos y sin reivindicaciones y de que todas las instancias de la reproducción de la fuerza de trabajo y de la necesidad de renovar su relación con el capital fueran puestas en tela de juicio, cabía pensar que al reformismo obrero, al control de los partidos comunistas y de los sindicatos sobre la clase, así como al bombo publicitario izquierdista, les quedaba ya muy poca cuerda, y que todas esas luchas, aun siendo limitadas, anunciaban un nuevo «asalto proletario» que habría de desembocar a corto plazo en la lucha final. Sin embargo, los límites de las luchas de aquella época fueron revelándose a medida que se desarrollaban, y hubo que formular preguntas decisivas tanto sobre el balance 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, y dado que tras la reestructuración que siguió a ese asalto desapareció toda afirmación del proletariado, en la actualidad puede entenderse toda la actividad histórica del «viejo movimiento obrero» y de la «época del 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, por tanto, la *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 la solución de la contradicción. Al proletariado se le atribuye 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, ante todo, la práctica del proletariado, en la que el ascenso de la clase en el seno 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 ligado al período de subsunción formal del trabajo bajo el capital, a partir de la década de 1920, durante la primera etapa de la subsunción real, el programatismo «se descompone» bajo la forma específica de la identidad obrera.

Bajo la subsunción formal, que tiene por fundamento el modo absoluto de extracción de plusvalor, la dominación del capital consiste en imponer la producción de trabajo excedente, sin que el trabajo mismo quede especificado completamente como trabajo asalariado. En efecto, la distinción entre trabajo creador de valor y trabajo creador de plusvalía no se efectúa en el seno del proceso de producción, sino mediante el primer momento del intercambio: la compra-venta de la fuerza de trabajo. Dentro del proceso de producción, la extracción de plusvalor en su modalidad absoluta implica que producir más plusvalor supone forzosamente producir más valor (lo que ya no es el caso de 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, en el que la absorción del trabajo vivo por el trabajo muerto

es obra del propio proceso de trabajo (desarrollo de la maquinaria); las fuerzas sociales del trabajo (cooperación, división del trabajo, ciencia) no han sido objetivadas en el capital fijo y tampoco está integrada en la reproducción específica del capital la reproducción de la clase (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 él mismo como una potencia exterior. Para el proletariado, por tanto, la revolución consiste en su propia emancipación, en su afirmación. La lucha de clases tiene por contenido la afirmación del proletariado, su transformación en clase dominante, el establecimiento 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 ya es el elemento positivo a liberar; es capaz de oponer efectivamente al capital lo que es en el seno de éste, es decir, de liberar de la dominación capitalista su condición de clase obrera y convertir el trabajo en la relación social entre todos los individuos, en su comunidad: emancipar al trabajo productivo y apoderarse de los medios de producción, suprimir la anarquía del mercado capitalista y de la propiedad privada, lo que equivale a querer convertir al valor, la sustancia del trabajo abstracto, en un modo de producción. Todo este contenido, teórico y práctico, de la lucha de clase del proletariado, es lo que nosotros denominamos programatismo.

## Los fracasos revolucionarios como legado

A principios de la década de 1970, los comunistas heredaron una acumulación de experiencias, marcadas todas ellas por el fracaso de las revoluciones proletarias pasadas. Al mismo tiempo, heredaron un sistema de preguntas inscrito en el mismo programatismo que había sido el alma de esas revoluciones y de su fracaso.

La revolución y el comunismo no son algo conocido desde los orígenes del modo de producción capitalista y menos aún una tendencia humana a la comunidad, sino una producción histórica de cada uno de los ciclos de lucha que ha marcado la historia de este modo de producción y de la 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 que permita 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. Cuando, a partir de la reestructuración del capital y de este ciclo de luchas, el comunismo se presenta como comunización, no se trata de creer que ahora *por fin* se presenta de forma realizable, como siempre había sido el caso, aunque esta vez de manera irrealizable.

Si en la actualidad consideramos que los movimientos revolucionarios pasados fueron derrotados en función de lo que eran y que su relación íntima con la contrarrevolución residía en ellos mismos, y si no nos dedicamos a reestrenar la historia suponiendo que esas revoluciones podrían haber sido distintas, tampoco decimos que les faltara algo ni les atribuimos implícitamente la conciencia actual, que surgió precisamente de sus fracasos y de las contrarrevoluciones. Los proletarios rusos de 1917, los proletarios alemanes de 1919, los proletarios españoles de 1936 o los proletarios franceses e italianos de 1968 actuaron como tales, y llevaron a término sus movimientos revolucionarios o sus revueltas de manera plenamente consciente y en el seno de todas sus contradicciones. Para ellos ninguna de sus acciones fue contingente; el límite de su movimiento les fue impuesto por la contrarrevolución que tuvieron que combatir. Para ellos no se trataba de un límite interno insuperable *a priori*, sino de la propia naturaleza de su lucha.

El proceso revolucionario programático de afirmación de la clase es doble: consiste, por una parte, en el poderoso ascenso del

proletariado dentro del modo de producción capitalista, y por otro, en su afirmación como clase particular y, por consiguiente, en la defensa de su autonomía. La necesidad de mediaciones propias (partidos, sindicatos, cooperativas, mutualidades, parlamentos) hace que la revolución como afirmación *autónoma* de la clase (en tanto existencia particular para sí misma con respecto al capital) se pierda, no tanto en relación con la revolución como tal, sino con respecto a la propia afirmación. La fuerza cada vez mayor del proletariado se confunde con el desarrollo del capital, y contradice aquello que, no obstante, era la meta a la que aspiraba: su afirmación *autónoma*.

Durante el período revolucionario posterior a la Primera Guerra Mundial, cuya expresión sustancial fue la práctica y la teoría de las Izquierdas Comunistas, los proletarios se encontraron acorralados por esa nueva situación: a través de su afirmación autónoma, el proletariado se enfrentaba a lo que era en el seno del capital, a aquello en lo que se había convertido, a su propia fuerza de clase *en tanto clase del modo de producción capitalista*. La revolución como afirmación de la clase se enfrentaba *a su propio fracaso*, pues la contrarrevolución estaba intrínsecamente ligada a esa afirmación en su misma razón de ser (y no porque fuese un «error» o porque la revolución fuera imposible desde toda la eternidad capitalista en relación con una norma conocida o una definición de la revolución). De ahí en adelante, los partidos obreros se convirtieron en el contenido de la contrarrevolución más próximo a la revolución.

Con la transición del capital a un período de subsunción real del trabajo bajo el capital (finales del siglo XIX/principios del siglo XX), el ascenso de la clase, dentro del cual el trabajo se erige en esencia del capital, se confunde con el desarrollo de éste. A partir de la Primera Guerra Mundial, todas las organizaciones que formalizan este ascenso, que en el marco del capitalismo no puede sino formalizarse organizativamente, pueden erigirse en gestoras del capital y convertirse como tales en la forma más aguda de la contrarrevolución.

En los años inmediatamente posteriores a 1917, la revolución siguió siendo la afirmación de la clase. El proletariado aspiraba a liberar su poder social, que constituía el fundamento de su organización y su práctica revolucionaria, y que existía en el seno del capital, *contra* éste. Aquello que le daba la capacidad de suscitar esa amplia afirmación de sí mismo y que definía el «impulso revolucionario» de este período de la posguerra se convirtió 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 que la afirmación autónoma de la clase frente al capital entra en contradicción con su poderoso ascenso dentro de éste, ya que dicho ascenso está totalmente integrado en la reproducción del capital. Trágicamente, esa afirmación encuentra su razón de ser y su fundamento en esa integración. *Lo que la clase es dentro del modo de producción capitalista constituye la negación de su autonomía, y a la vez constituye la razón de ser y la fuerza de esa misma voluntad de afirmación autónoma.* Las organizaciones obreras, pues, también se hacen cargo de las contrarrevoluciones. La impetuosa historia del período de entreguerras, desde la revolución rusa hasta la guerra civil española, es la de la liquidación de esta cuestión.

Que el proletariado no pueda ni quiera seguir siendo lo que es no constituye una contradicción interna de su naturaleza ni una determinación de su ser; es la consecuencia de su relación contradictoria con el capital en el seno de un modo de producción que es siempre históricamente específico. La relación con el capital de esa mercancía particular que es la fuerza de trabajo —en tanto relación de explotación— es lo que constituye la relación revolucionaria. Planteada así, forzosamente es una historia, la historia de esta contradicción. Cada ciclo de luchas está definido históricamente, ninguno de ellos es el movimiento del comunismo en general (ni siquiera bajo condiciones particulares) que no llegó hasta el final por razones que siempre seremos incapaces de producir. En todos

los ciclos de lucha hasta llegar al período actual, de lo que se trataba era de la revolución tal y como existía realmente, es decir, como afirmación del proletariado, que extraía la fuerza y el contenido de su autonomía de su propia condición dentro del modo de producción capitalista. Los fracasos emergen entonces como lo que son, límites intrínsecos en la medida en que, en el interior de sí misma, la revolución implica *su* contrarrevolución.

### El final de un ciclo de luchas

Lo que podemos decir ahora acerca de esos movimientos lo decimos *ahora*, y si explicamos 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 por encima de todo, nuestra relación con las revoluciones pasadas). *Nuestro análisis es un resultado; el resultado no existía de antemano en la cosa*. Para nosotros, ahora, toda la importancia de esas revoluciones reside en lo que se nos presentan 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, que vinculamos a la historia de las luchas pasadas y a la continuidad de la producción teórica. Por eso privilegiamos lo que a menudo fueron corrientes marginales u opiniones «heréticas»: porque eran portadoras de la crítica, *sobre sus propias bases*, de la revolución como afirmación del proletariado y emancipación del trabajo existente, no porque fueran la existencia potencial o embrionaria de la revolución tal como se presenta en la actualidad. Eso es lo que nos vincula a esos movimientos y lo que los convierte en nuestro legado vivo. No buscamos ni lecciones ni antepasados.

Nuestro punto de observación actual no es absoluto, pero es el que tenemos hoy, y es el único que tenemos. No aspiramos a una comprensión eterna del comunismo, porque tal cosa no existe. Por supuesto, no tenemos otro punto de vista que el de la lucha de clases de nuestra época. La producción teórica no es un pedestal desde el que observar el mundo; es, a lo sumo, la crítica de su época *dentro de ésta* y una recomposición *presente* de su pasado. Y cómo no, si dentro de cincuenta años la revolución no ha tenido lugar, otros analizarán los límites de nuestra visión actual y reanudarán un análisis global de las luchas pasadas a partir de un punto de vista que entonces será el suyo.

Ahora bien, mientras el combate continúe, ese punto de vista y esas luchas son lo que somos, es decir, nuestra fuerza, que quizás se convierta en nuestro límite. Sabemos que si, en el actual ciclo de luchas, actuar como clase constituye el límite mismo de la actividad de clase del proletariado, no hay nada decidido de antemano y que la contradicción será dura de superar; pero también sabemos que ahora, para nosotros, el comunismo es la abolición de todas las clases y que ahí reside la superación de lo que podemos entender como los límites anteriores de las luchas de clases.

¿Qué condiciones faltaban en 1917 en Rusia, en 1918 en Alemania, en 1936 en España, las objetivas o las subjetivas? ¿Encontró el capitalismo la vía de una acumulación sin crisis a partir de 1945? ¿Había logrado «librarse» de las contradicciones de su valorización, o había entrado en «decadencia», es decir, en una prolongada crisis final, definida por su incapacidad de desarrollar las fuerzas productivas y que planteaba la alternativa revolución proletaria mundial o destrucción final de la humanidad? ¿En qué consistía, finalmente, la nueva producción socialista y qué fases tenía que atravesar la famosa «extinción» del valor durante la transición al comunismo?

La fuerza ascendente de la clase, y sobre todo el cambio de contenido de la lucha de clases a finales de la década de 1960, cerró el ciclo abierto en 1918–1919 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 iba a ser 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 final 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 ni en el Oeste ni en el Este tendieron los proletarios 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 sino 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 autogestionaria.

Los proletarios multiplicaban las huelgas, los sabotajes y los saqueos, e incluso abandonaban las ciudades y el trabajo asalariado en favor de la «vida auténtica» de las comunas. 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, pasó *primero* por una reafirmación de su versión radical original contra los límites de las revoluciones proletarias vencidas, fijados por la contrarrevolución victoriosa bajo 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 critique y rechace simultáneamente todas las mediaciones que comporta el ascenso de la clase en el seno del modo de producción capitalista (organizaciones políticas, sindicalismo, parlamentarismo...), sin las cuales esa afirmación no puede existir. En este 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 realizarlo, la ultraizquierda representa constantemente un problema para sí misma. El límite con el que tropiezan sin cesar sus teóricos es el de conservar un ser revolucionario del proletariado, un ser verdadero que deberá manifestarse, separándolo de la clase tal cual existe bajo el modo de producción capitalista. De ahí la mística de la autonomía/autoorganización, que habrá de desvelar este ser verdadero y *siempre presente* de la clase, haciendo estallar y permitiendo superar la forma en que existe como clase de este modo de producción.<sup>4</sup>

La ultraizquierda es la expresión de una contradicción muy real. Lo que la clase es dentro del modo de producción capitalista se había convertido en la negación de su autonomía, siendo al mismo tiempo la razón de ser y la fuerza de esa misma voluntad de afirmación autónoma. En esa fase de la subsunción real, la afir-

---

4 Con el Partido como ser invariante de la clase que ésta se verá obligada a reconocer algún día como suyo, la Izquierda Comunista italiana da una respuesta distinta a la misma pregunta.

mación de la clase se enfrenta a su límite intrínseco: el ascenso de la clase, que está implícito en la afirmación y que es lo único que lo permite. La revolución como afirmación de la clase está presa en esa contradicción que no puede superar. La contrarrevolución extrae su fuerza y la capacidad de abatir a la revolución de aquello que constituye la propia revolución.

La práctica revolucionaria y su teoría persisten en concebir la revolución como afirmación de la clase, pero ya no pueden reconocerse en ninguna manifestación o modo inmediato de existencia de ésta. Esto es lo que, mediante una fórmula fetiche, «los proletarios mismos», la ultraizquierda pretende conjurar. 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 que siempre es esta clase la que existe bajo todas las «mistificaciones» (democracia, partidos, sindicatos y todas las formas de «sustitucionismo»); tiene necesidad de una *naturaleza revolucionaria* de la clase. En tanto modo de revelación de esa «naturaleza», de un ser oculto de la clase, el *espontaneísmo* se impone como un concepto central de esta teoría.

El proletariado debe negarse a sí mismo como clase del capital y conquistar su autonomía para hacer realidad lo que verdaderamente es: la clase del trabajo social y su organización. Ahí es donde arraigan todas las perspectivas de la ultraizquierda. Pero cada vez que parece perfilarse un movimiento semejante, la realidad obliga a ver que lo que el proletariado «*verdaderamente es*» es lo que permite que exista aquello que la ultraizquierda sólo considera como mediaciones, mistificaciones y desviaciones. Esta realidad se impuso constantemente a la ultraizquierda, pero su propia problemática le impidió teorizarla y comprenderla, aunque no sufrirla internamente y traducirla a los términos de su problemática.

## La autonegación del proletariado: una salida ilusoria de la contradicción

La crítica de los modos de existencia de la clase obrera en el modo de producción capitalista (en tanto fuerza de trabajo y en forma de partidos y sindicatos) no puede dejar indemne a ese mismo ser en tanto naturaleza revolucionaria que tiene que ser liberada. Toda teoría de la revolución como afirmación del proletariado ha de tener por fundamento una naturaleza revolucionaria de la clase, y a la inversa, toda naturaleza revolucionaria no existe sino para ser liberada. Ahora bien, al criticar las mediaciones del ascenso de la clase en el seno del modo de producción capitalista, la ultraizquierda suprime toda posibilidad de efectuar dicha afirmación, a no ser mediante la mística de una autonomía finalmente pura, constantemente contradicha por la realidad histórica y la evolución misma de la autoorganización y de los consejos. Atrapada en esa contradicción, sin salir de su problemática, la ultraizquierda acaba llegando a la concepción de que el proletariado es portador del comunismo y hace la revolución destruyendo y entrando en contradicción con todo aquello que constituye su existencia inmediata en esta sociedad, así como con todas las formas organizativas y prácticas capaces de expresarla. Sin salir de su problemática y de sus *impasses*, la ultraizquierda encontró en la autonegación del proletariado su forma teórica definitiva. Antes de revelarse a posteriori como la etapa final que precedió a una superación general de la problemática, la teoría de la autonegación se generalizó en los medios de ultraizquierda de principios de la década de 1970. Fue durante este breve espacio de tiempo cuando la Internacional Situacionista (IS) pareció ser el no va más de la producción teórica.

Redefinir este ser revolucionario del proletariado fue el objeto mismo del trabajo teórico de la IS. Para la IS 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 a través del cual éste se reproduce a través de su contradicción con el proletariado, éste último es para la IS «*el trabajo de lo negativo*», la negatividad en acción. Fue así como la IS puso en tela de juicio todas las categorías del programatismo sin abandonar su problemática. (*cf.* la exposición consagrada a la IS en *Histoire critique de l'ultragauche*, Ed. Senonevero, 2ª ed. abril de 2015)

«La revolución no es la afirmación de la clase tal cual existe» repite la ultraizquierda que, en su contradicción constitutiva, nos conduce al punto en el que podemos abandonar esa contradicción y pasar a otra cosa. A fuerza de querer mantener la identidad entre el ser de la clase dentro del capital y su ser comunista (sin mediaciones), la ultraizquierda nos conduce al borde de la superación de su problemática. Ya no existe mediación alguna entre el proletariado y el comunismo, pero esto la ultraizquierda lo concibió de manera programática, es decir, sin dar el salto práctico y teórico que conlleva esta proposición: la negación de la clase por sí misma en el transcurso de la revolución y la abolición del capital. Fue preciso un nuevo ciclo de luchas para que tal cosa se presentase como una situación, como una relación del proletariado con el capital, en vez de como el último avatar de una naturaleza revolucionaria.

Lo que constituyó el límite de ese ciclo fue la afirmación de la clase en sí misma, no algunas modalidades de su realización o unas condiciones históricas inmaduras. Considerar a la ultraizquierda como una problemática, es decir, como una totalidad, impide considerar sus formas teóricas o prácticas «más avanzadas» —es decir, las que desestabilizan su problemática *desde dentro*— como el modelo absoluto de la lucha de clases, como siguen haciendo los defensores de la «verdadera auto-organización» o del comunismo invariante y más o menos humano.

## La persistencia del programatismo y su crítica en actos

Al confirmar en su interior una identidad obrera, al integrar la reproducción del proletariado dentro de su propio ciclo, subsumiendo su contradicción con el proletariado como su dinámica misma, el capital convierte al trabajo en su propio rival interno: relación conflictiva completamente distinta, es cierto, de la del programatismo de la época clásica de finales del siglo XIX (*cfr. Théorie Communiste* nº 12, *La Révolution Proletarienne*).<sup>5</sup> Es más, para el capital esa rivalidad es la gran debilidad intrínseca de esta primera etapa de la subsunción real (que llegó hasta la división del ciclo mundial de la acumulación en dos zonas rivales), que estallará durante la crisis de finales de la década de 1960 y principios de la de 1970 bajo diversas formas más o menos radicales, y cuya eliminación fue el contenido esencial de la reestructuración resultante.

Ahí se encuentra el fundamento de la persistente dinámica del programatismo durante esa primera fase de la subsunción real. La consecuencia fue que la relación programática clásica entre el ascenso de la clase y su afirmación autónoma quedó trastocada. En un primer momento, entre 1917 y 1939, sin dejar de implicarse mutuamente, los términos se encuentran en una situación de violenta conflictividad. En efecto, en el momento en que la afirmación autónoma de la clase encuentra su legitimidad *absoluta* en una fuerza cada vez mayor de la clase en el seno del capital, ésta no puede sino enfrentarse a este ascenso, que es *la negación de su autonomía*. Entre 1917 y 1939, la violencia de este proceso *en el seno mismo del proletariado*, dentro de su contradicción con el capital, dará paso, a partir de 1945, a un período en el que la afirmación autónoma se plantea y se considera a sí misma como *exterior* y

---

5 Includido como posfacio en *Histoire critique de l'ultragauche*, Ed. Senonevero, 2ª ed. [N. del t.]

*distinta* del ascenso, pues este último se ha convertido en simple rivalidad (la mayoría de las veces en el marco de la reivindicación de la democracia) en el seno de la reproducción del capital. Es el período de la «marginación de los revolucionarios».

Toda la problemática teórica de la ultraizquierda expresa una situación y un curso de la lucha de clases en los que la revolución como afirmación de la clase ya no puede reconocer mediación alguna, y ni siquiera reconocer en la existencia inmediata de la clase su propia posibilidad de existencia. No obstante, al continuar siendo afirmación de la clase, ni la práctica ni la teoría revolucionarias pueden reconocer esa desaparición sin condenarse a sí mismas. Ese es el punto extremo al que llegó en la práctica, en tanto autoorganización del proletariado, ruptura de su implicación con el capital y enfrentamiento con todas las formas organizativas de esa implicación —y teóricamente como análisis y defensa de la autonomía del proletariado—, el ciclo de luchas que finalizó a comienzos de la década de 1970.

Ese movimiento fue doblegado; hubo derrota obrera. «Mayo del 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 el conjunto de 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 que estaba en juego tenía idéntica magnitud; seguíamos dentro del mismo modo de subsunción, lo que no obsta para que hubiese derrota y reestructuración/contrarrevolución.

Durante ese «post-68» inmediato, el fundamento de todos los *impasses* de la producción teórica fue 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 con una *naturaleza revolucionaria del proletariado* que

había que liberar. De hecho, todo estuvo determinado por la ausencia 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 etapa de la contradicción) no había sido puro y duro.

Eso condujo, por tanto, a priorizar este o aquel aspecto de las luchas, a pretender radicalizarlas a partir de uno de sus elementos y, en consecuencia, a no considerar los términos de un ciclo de luchas como constitutivos de una *totalidad*. Ahora bien, si hoy podemos hacer esta crítica es sólo sobre la base del nuevo ciclo de luchas. Es éste, por su contenido y por las posibilidades que abre, el que delimita las características del antiguo ciclo y lo plantea como tal. La comprensión teórica de la peculiaridad histórica de un ciclo es «retroactiva», pero ese proceso no es formal ni unilateral; se basa en el hecho de que un ciclo de luchas sólo existe al producir su superación como consecuencia de la situación y de la práctica concretas del proletariado.

Durante la crisis de finales de los años sesenta, cuando se hizo cada vez más evidente que las conquistas teóricas de la ultraizquierda se basaban en una contradicción en los términos (afirmación del proletariado y crítica de todas las mediaciones), comenzó a formalizarse como tal la noción de *autonegación del proletariado*<sup>6</sup> en tanto desembocadura teórica de la «crítica del trabajo», que parecía ser la última palabra en materia de crítica del programatismo, tanto más cuanto que de ese movimiento práctico no surgió en ningún momento organización obrera alguna. No es, por tanto, esa noción como tal la que importa, sino el movimiento práctico de la lucha de clases contra los sindicatos, el parlamentarismo y la

---

6 Volveremos más adelante sobre las condiciones de aparición y las aporías de esta noción.

condición asalariada, vía los disturbios, los saqueos, las huelgas sin reivindicaciones, el absentismo, el sabotaje, etc. Pero dado que el movimiento no avanzó hacia la realización del contenido positivo del comunismo, la teoría de la autonegación se encontró como en estado de ingravidez.

La implicación recíproca entre autonomía y autonegación no pudo estabilizarse ni teórica ni prácticamente. Lo que quedó de manifiesto de manera flagrante a través de esa conexión fue la imposibilidad interna —a partir de la necesaria relación entre sus términos— del viejo ciclo en conjunto. Al producir la autonegación como su evolución final, la autoorganización se puso en entredicho a sí misma a través de lo que seguía siendo, pese a todo, su sustancia: la defensa de la condición proletaria y que la clase asumiera el control de su existencia sobre la base de su situación específica en el modo de producción capitalista.

La «época del 68» sólo revitalizó la perspectiva programática en la medida en que fue su crítica en actos, su contradicción vivida; resucitó sus formas más radicales y, a modo de corolario, sus *impasses* más productivos (la ultraizquierda). Durante la «época del 68», la ultraizquierda expresó en forma depurada los límites y las contradicciones del ciclo de luchas que entonces tocaba a su fin.

## La «época del 68»

El período de finales de la década de 1960 y comienzos de la de 1970 fue el de la primera crisis y el primer movimiento revolucionario que remitía a las contradicciones y a la historia de la subsunción real del trabajo bajo el capital. Pero debido a las características de esa primera fase de la subsunción real, podemos decir ahora que las cuestiones específicas de la revolución en la subsunción real del trabajo bajo el capital sólo se plantearon en la práctica mediante la *liquidación* del movimiento obrero y de todo lo que podía fundamentar una identidad obrera que condujera a la afirmación del proletariado como clase dominante. Lo que entonces se vislumbró fue que el comunismo no es un modo de producción y que la abolición del capital no podía ser sino la negación de las clases y del proletariado mismo mediante la producción de lo que entonces se llamó «la comunidad humana». El contenido crítico esencial de mayo del 68 y de todo ese período consistió en afrontar prácticamente el hecho de que la revolución no es una cuestión de gestión ni de transformación del proletariado en clase dominante que generaliza su situación y universaliza el trabajo como relación social y la economía como objetividad de la sociedad en tanto relación entre cosas.

### El mayo francés: cuando una huelga esconde otra

En Francia, los obreros huyeron de las fábricas ocupadas por los sindicatos, y los más jóvenes y otros se unieron a la protesta estudiantil. Mayo del 68 fue la crítica en actos y a menudo «con los pies» de la revolución como auge y afirmación de la clase. Los obreros

sólo volvieron a entrar en las fábricas en el momento de la vuelta al trabajo, y a menudo, no sin resistencia violenta.

Durante el mayo del 68 francés, la huelga visible, mejor o peor asistida o incluso controlada por los sindicatos, esconde otra, más difícilmente identificable: la de esos obreros que se ponen en huelga más o menos espontáneamente en una relación muy ambigua con las reivindicaciones, que desaparecen en masa mientras dura la huelga y que vuelven al trabajo sin haber obtenido nada. No es una huelga salvaje propiamente dicha, sino una huelga que en cierto modo se había «desplazado a otro lugar» de las relaciones de conflictividad habituales en las relaciones laborales. En «Le Roman de nos origines», los editores de *La Banquise* (nº 2, p. 26) observan muy acertadamente: «Curiosamente, ahora que se habla tanto de autogestión, vemos que *los obreros se desentienden de toda huelga autogestionaria*. Dejar el control de las fábricas a los sindicatos es un signo de debilidad, pero también de que los obreros son conscientes de que *el problema está en otra parte* (subrayado por nosotros)».

La mayoría de los comités de acción tratarán de promover la autoorganización y, por qué no, la reanudación de la actividad en las fábricas; no intervendrán más que en el nivel «visible» de la huelga, tendrán muy pocos enfrentamientos a cuenta de ella, y mantendrán una relación conflictiva con la Confederación General del Trabajo (CGT). Los comités de acción no ven otra cosa que la actividad sindical y tratan de «mejorarla»: que las ocupaciones confluyan y que las reivindicaciones se unifiquen. Sin duda, en la realidad las cosas no son tan sencillas; dentro de las fábricas hay obreros y no todos los sindicalistas son burócratas. La necesidad de contacto es real, pero quizás su continuo fracaso no sea consecuencia del azar o de la omnipresencia sindical. Desde ese punto de vista, los grupos más radicales, como los Comités de Acción de Censier<sup>7</sup> o el Conseil pour le maintien des occupations (CMDO),

---

7 Edificios de la Universidad de París.

apenas pueden hacer más que los demás frente a «la gran fuerza apacible de la CGT.»

«La minoría radical, por su parte, abandona las empresas y se encuentra con otros elementos minoritarios, en compañía de estudiantes, izquierdistas y revolucionarios. El CMDO<sup>8</sup> es uno de esos espacios en los que se mantiene a raya al izquierdismo. Censier es otro. (...) Poco antes de 1968, la IS, en el nº 11 de su revista, había respondido a los ultraizquierdistas que los situacionistas no se afanaban en congregar obreros a su alrededor para llevar a cabo una acción «obrero» permanente. El día en que hubiera algo que hacer, decía la IS, los revolucionarios estarían con los obreros revolucionarios. Eso fue lo que sucedió. Censier estimuló y coordinó la actividad de las minorías radicales, si no revolucionarias, en muchas empresas. La crítica a los sindicatos, tímida al principio, se hizo más virulenta al final de las huelgas. Las fracciones extremistas aisladas en los lugares de trabajo encontraron allí un punto de encuentro.» («Le Roman de nos origines», *La Banquise* nº 2, 1983, p. 26) Aquello no fue más allá de la crítica de los sindicatos porque, prosigue el texto

---

8 Los miembros del primer Consejo de Ocupación de la Sorbona, cuyo mandato no fue renovado tras la Asamblea General del 17 de mayo de 1968 manipulada por la UNEF [Unión Nationale des Étudiants de France, principal sindicato estudiantil francés] y todos los grupos izquierdistas, abandonaron la Sorbona y fundaron el CMDO. «El Consejo para el mantenimiento de las ocupaciones [...] hizo lo que pudo durante la continuación de una crisis en la que, desde que la huelga se hizo general y quedó inmovilizada a la defensiva, ningún grupo revolucionario organizado existente disponía ya de los medios para realizar una contribución notable (subrayado por nosotros). Reuniendo a los situacionistas, a los Enragés y entre treinta y sesenta otros revolucionarios consejistas (de los cuales menos de la décima parte podían ser considerados estudiantes), el CMDO aseguró gran cantidad de contactos en Francia y en el exterior, dedicándose particularmente, hacia el final del movimiento, a dar a conocer su relevancia a los revolucionarios de otros países, que no podían dejar de inspirarse en él. (...) El CMDO, que no había sido dirigido ni reclutado por nadie, “acordó disolverse el 15 de junio” (...)» (*IS* nº 12, septiembre de 1969, pág. 25)

de *La Banquise*: «Mayo del 68 no planteó la cuestión comunista. Las donaciones de provisiones dieron fe de una solidaridad, no del comienzo de la extinción del intercambio mercantil. La perspectiva comunista se hizo sentir en la innegable relajación en las relaciones inmediatas, en la ruptura de las barreras sociológicas, en la vida sin dinero durante varias semanas, en el placer de actuar juntos, en una palabra, en ese esbozo comunitario que se observa en todo gran movimiento social, incluso no revolucionario (Orwell, en Cataluña, en 1936). Naturalmente, los diversos comités radicados en Censier debatieron lo que había que hacer para llegar más lejos. No es muy habitual que grandes asambleas que reúnen a muchos obreros discutan sobre el comunismo. El folleto *¿Qué hacer?*, reeditado y distribuido por centenares de miles de ejemplares, indicó lo que el movimiento tenía que hacer para ir más lejos, o simplemente para prolongarse: tomar una serie de medidas sencillas, pero que rompieran con la lógica capitalista, de forma que la huelga demostrase que éste era capaz de hacer funcionar la sociedad *de otra manera*; satisfacer las necesidades sociales (lo que haría sumarse a los vacilantes, a la clase media, a aquellos a quienes les preocupaba la violencia, producto de un bloqueo y reacción impotente ante el estancamiento de la situación) mediante la gratuidad de los transportes, de los cuidados, de la alimentación, mediante la gestión colectiva de los centros de distribución, la huelga de pagos (alquileres, impuestos, letras de cambio), y demostrar así que la burguesía y el Estado son inútiles. El comunismo no estuvo presente en 1968 más que como visión.» (*ídem*, p. 26–27).

No se puede buscar el límite de un movimiento en aquello que no hizo, no sólo porque así convertimos el comunismo en una realidad intemporal y normativa, sino también porque así tampoco se explica por qué no lo hizo. Lo que *La Banquise* llama «el comunismo como visión» forma parte integral del límite interno de la «época del 68», que aspiraba a la negación de la clase obrera por sí misma sobre la base de la identidad obrera. Recordemos cuál

fue la expectativa y la esperanza de los situacionistas: «Si entre el 16 y el 30 de mayo se hubiese constituido en una sola gran fábrica una asamblea general en *Consejo* que detenta todos los poderes de decisión y de ejecución, expulsando a los burócratas, organizando su autodefensa y llamando a los huelguistas de todas las empresas a ponerse en contacto con ella, superado ese último paso cualitativo, hubiese podido llevar el movimiento inmediatamente a la *lucha final* cuyas perspectivas trazó históricamente.» (*IS*, nº 12, p. 12).

El movimiento produjo esa «visión», y la produjo precisamente *como visión*, porque estaba encerrado en sus propios límites históricos específicos y sus propias contradicciones. Su límite no consistió en no haber podido hacer realidad esta visión, sino en aquello que le dio existencia.

Los Comités de Acción querían «pasar de la huelga pasiva a la huelga activa». Pero, ¿qué habría podido ser la huelga de mayo del 68 como huelga activa? Podríamos poner como ejemplo a Italia, como si allí las cosas hubieran sido más «serias», lo cual no está tan claro. En Italia, el movimiento de finales de los años sesenta y principios de los setenta fue más profundo, más largo y más amplio, pero se mantuvo dentro de los consabidos marcos de la conflictividad vinculada al «obrero-masa», de manera radical, pero aun con todo, dentro de ese marco. En Francia, tenemos que vérnoslas con un objeto más difícil de identificar.

A diferencia de lo que sucedió en Italia entre 1969 y 1972, en Francia todos los intentos de autoorganización siguieron siendo balbucientes. Hasta habría que preguntarse si los sindicatos no representaron la autoorganización para lo que aún podía quedar por autoorganizar. De manera menos «provocadora», más allá de alternativas excluyentes en torno a reivindicaciones/ausencia de estas o secciones sindicales de base/espontaneísmo, cabe considerar que la autoorganización y la actividad sindical se excluyen en la misma medida en se alimentan mutuamente. ¿No deberíamos ponernos a buscar la autoorganización donde no se la busca, o sea, en las

vicisitudes de la actividad sindical? En la encuesta de Philippe Gavi titulada *Les Ouvriers*, publicada en la revista *Mercure de France* (1970), un obrero responsable sindical de Rhône-Poulenc-Vitry relata: «Ahora se oye hablar mucho de “huelga salvaje” o de organización espontánea. Es falso. Los que le dieron su estructura a la huelga fueron los militantes que la iniciaron. Dicho eso, si esos militantes hubieran seguido las directrices de sus delegaciones sindicales, no se habría producido una huelga semejante. En teoría, la consigna habría sido negarse a participar en comités no sindicales compuestos por miembros no organizados. Hicimos lo contrario. Fuimos mucho más lejos que la Federación. A lo largo de la huelga, la Federación no hizo más que ir por detrás de los acontecimientos. La base pudo tomar el control de su huelga sin que nos convirtiéramos en nuevos jefes. Cada comité de base tomó el control de su huelga. Aquello funcionó mucho mejor que cuando se quiso organizarlo centralmente. (...) La CGT pensaba infiltrarse en la huelga encabezando los comités de base con el ejecutivo sindical en el que tenía la mayoría. De hecho, a la larga, los comités de base se reforzaron y el ejecutivo giraba en el vacío.» (*op. cit.*, pp. 312–313)

Si en Francia la autoorganización no llegó a adquirir esa forma neta y discernible que se vio en Italia (pero que fue rápidamente reorientada hacia la actividad sindical), quizás fue porque la masividad de la huelga respondía a otra cosa, imposible de formalizar positivamente en el marco de las relaciones clásicas de conflictividad.

En el 68, en Francia, la ola de huelgas se impuso a todos *como una evidencia*. ¿Qué era lo que tenía de evidente aquella ola de huelgas? Su extensión, por supuesto, pero tal vez también que *se dio por descontado* que se dejaba de trabajar. Y en tal caso no nos encontramos ante lo que se entiende habitualmente por «huelga salvaje». A partir de ahí, coexisten dos huelgas (hasta el momento de la vuelta al trabajo, lo que hará que confluyan): una huelga masiva muy difícil de definir y una huelga en gran

medida sindical que no abarca ni controla la primera, sino que se superpone a ella.

Es cierto que los sindicatos lucharon con esmero contra la unidad del movimiento y contra la «unidad de las reivindicaciones», pero salvo raras excepciones, la redacción de dichas reivindicaciones fue un ejercicio puramente sindical.<sup>9</sup> Los trabajadores tampoco intentaron en ningún momento unificar la huelga y las reivindicaciones. Los sindicatos no combatieron la unidad del movimiento; más bien lo que hicieron fue ratificar una situación. La huelga «visible» ocultó otra cuya unidad no llegó a cuajar.

La actividad sindical consistió sobre todo en impedir la fuga de los trabajadores, sobre todo de los OS.<sup>10</sup> En la huida de la fábrica y en el debate sobre «apertura/cierre», la fábrica puso de manifiesto —mediante el voto con los pies— que había dejado de ser la base para una reorganización obrera de la sociedad. No hubo ninguna actividad autogestionaria en empresa alguna, pese a que *se hablase de ello* en casi todas partes. No hubo solución de continuidad entre el desencadenamiento de la huelga y la ocupación, pues se trataba de dos actividades diferentes por naturaleza; la segunda no fue la prolongación natural de la primera; tampoco hubo solución de continuidad entre sus actores: quienes desencadenaron las huelgas no se enfrascaron mayoritariamente con las ocupaciones, y quienes ocuparon no estuvieron mayoritariamente en el origen de la *interrupción del trabajo*.

---

9 Para todo lo que concierne a las huelgas de mayo–junio de 1968 en Francia, véase Bruno Astarian, *Les grèves en France en mai–juin 1968* (Folleto publicado por *Échanges et Mouvement*, 2003). [Existe ed. cast.: *Las huelgas en Francia durante mayo y junio de 1968*, trad. Alonso Fernán Chalmeta, Traficantes de Sueños, Madrid, 2008].

10 Siglas en francés de «ouvrier spécialisé» («obrero especializado»). Se refiere al obrero de la fábrica taylorizada y fordista, bautizado por los operaistas como «obrero–masa». [N. del t.]

Al encuadrar, frenar, controlar y encabezar esta huelga «visible», en última instancia la actividad sindical no hizo sino organizarse a sí misma. La clase obrera estaba atravesada por el carácter contradictorio de la época en su conjunto; la actividad sindical *se superpuso* a la «otra huelga», y sólo logró romperla superponiéndose a ella (y porque tuvo la posibilidad de hacerlo), no encabezándola y controlándola. Fue al reanudarse el trabajo cuando la confluencia se volvió momentáneamente conflictiva.

Si la reanudación del trabajo, en contraste con la idea habitual y a menudo justa que la presenta como el momento del desánimo y la dispersión, fue —junto con el desencadenamiento de la huelga— el momento más delicado, es porque fue el momento en que reapareció *el grueso* de los trabajadores, que se habían «evaporado» durante la huelga. Fue entonces cuando, en muchos sitios, paradójicamente, la huelga se endureció. Durante ese «relanzamiento de la huelga» pudo esbozarse una unidad (una síntesis de las «dos» huelgas), en la medida en que en Grenelle los sindicatos apostaron a lo grande y por lo visto perdieron. Ese momento de la reanudación del trabajo fue, sin duda, el momento más interesante de la huelga. Durante la huelga del 68, hay que considerar este momento como una fase particular del movimiento que la precedió, no solamente como la culminación de éste. Fue el momento del reencuentro, el momento en que se vio que la huelga «visible» no había abarcado ni controlado la huelga general, sino que se había superpuesto a ella. En el momento de la reanudación, tuvo que imponerse como la forma exclusiva de esa huelga, y eso no era algo que cayera por su propio peso. En ese momento, al vincular la huelga «visible» con la «otra» huelga, las tentativas de unidad adquirieron un contenido distinto. En las fábricas, la participación en las operaciones de escrutinio de los votos sobre la vuelta al trabajo fue más importante que la participación en las ocupaciones. Hubo gente que se había «evaporado» que quiso pedir cuentas. Todo el mundo conoce el corto *La Reprise du travail aux usines Wonder*: ante una obrera que

se niega a gritos a «volver a esa cárcel», se ve a delegados sindicales, pero también a izquierdistas (sin duda, unos «maos») tratando de convencerla de que entre diciéndole que la lucha continuará en el interior. Nadie se lo cree. Este es el momento de temor de Séguy<sup>11</sup> en Billancourt, y también aquel en que en la Peugeot (Sochaux) dos obreros murieron a manos de los CRS<sup>12</sup> y uno de estos últimos fue arrojado a un tanque de ácido.

Fue así como se hizo evidente que la revolución ya no representaba la culminación del ascenso de la clase en el seno del modo de producción capitalista, que finalizaba con su afirmación como clase dominante, el poder de los Consejos Obreros o el Estado socialista. «Mayo del 68» no siguió siendo esa negación, porque bajo la subsunción real del trabajo, el capital había subordinado a sí mismo toda la reproducción social, todos los aspectos de la vida.

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

La revolución ya no podía limitarse a cambiar a los propietarios de las fábricas ni ceñirse tampoco al proceso de producción. Al abarcar toda la vida cotidiana, la revolución era la negación de la condición proletaria, y no podía ser revolución más que con esa condición. Fue así como el movimiento de mayo puso sobre el tapete de la historia de la lucha de clases la necesidad de abolir al proletariado, pero *sólo así*.

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

---

11 Secretario general de la CGT entre 1967 y 1982. [N. del t.]

12 Compagnies Républicaines de Sécurité, son una de las fuerzas de seguridad de la Policía Nacional francesa. [N. del t.]

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 y *positivamente*, esa imposibilidad supuso la extensión de la revuelta a toda la reproducción social, revuelta a través de la cual el proletariado se negaba.

La revolución sólo podía ser la negación de la condición obrera, pero ésta hubo que buscarla, no en la relación entre proletariado y capital, sino en la universalidad de la alienación. Alienación *universal*, y por tanto *humana*, que se justificaba a sí misma mediante la impug nación de los estilos de vida impuestos, del consumo, de todos los «roles». Esta revuelta contra la condición obrera, que se prolongó más allá del proceso de trabajo, produjo su razón de ser fuera de sí misma. En tanto universalidad de la alienación, se autonomizó de sus condiciones reales; no parecía derivarse directamente de la situación de la clase obrera, sino deberse a una realidad social colectiva, la «alienación universal», de la que el obrero no era más que el compendio y la condensación (Marcuse y los teóricos de la Escuela de Francfort se pusieron de moda). No es casualidad que, en todas partes, esta revuelta sólo se hiciera efectiva mediante su confluencia con la protesta estudiantil. Se desprendió de sí misma, se volvió ajena a sí misma y se desdobló en una revuelta obrera encerrada en su *impasse*, que adquirió para sí misma una forma autónoma y misteriosa: la revuelta contra todos los aspectos de la vida, que ponía de relieve y en movimiento al obrero como ser *universal* y por ello *humano*. Si esta revuelta contra la «totalidad de la vida» fue entendida como «revuelta humana», fue porque *no se podía considerar 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*.

A lo largo del período de finales de la década de los sesenta y principios de la de los setenta, en Francia, Italia y en otros lugares, el cuestionamiento de la afirmación del proletariado y de la revolución como emancipación del trabajo no fue más que una determinación interna de esa afirmación y de esa emancipación. *El movimiento siguió siendo programático, y su cuestionamiento también.*

Lo que está en juego en la comprensión de ese período es actual y es doble: lo que llegó a su fin fue una fase específica de la lucha de clases, no unas prácticas eternamente adecuadas a lo que es el comunismo, pero coyunturalmente inconclusas. Las contradicciones que el programatismo desarrolla a partir de sí mismo no suponen el fin de la lucha de clases ni de la revolución como práctica de clase.

Separadas del resto del movimiento, las prácticas que pusieron 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 del programatismo, desquiciada, se confundió, pues, con el abandono de la revolución como actividad del proletariado, es decir, como actividad de la clase. Al identificarse el programatismo con la actividad obrera y viceversa, durante este período de finales de la década de 1960/principios de la década de 1970 cualquier cuestionamiento o manifestación de los *impasses* de la lucha programática se asimilaba a una superación, a un más allá de la actividad como clase y del simple hecho de que todavía existieran clases.

Durante la «época del 68» la lucha de clases expresa pero no supera los límites e *impasses* del antiguo ciclo de luchas: el de la identidad obrera, la autonomía y la autoorganización. *La afirmación de la clase y la emancipación del trabajo fueron el contenido de esos movimientos, y sólo mediante ese contenido y a partir de él puede entenderse su crisis y su puesta en entredicho.* No tiene nada de sorprendente, pues, que, como sucedió en Italia, viéramos surgir una

poderosa afirmación autónoma de la clase, pero, al no saber qué hacer consigo misma, ésta no cortó por lo sano con la actividad sindical. En ese sentido, se distinguió de manera fundamental de las acciones llevadas a cabo durante la década de 1920.

### El mayo rampante italiano: la ambigüedad del «vogliamo tutti»

En Italia, las reivindicaciones cuantitativas de los OS hicieron saltar por los aires todo el aparato conceptual de la ideología obrera del trabajo. Todo el dispositivo programático de la lucha de clases se vio socavado, aunque no superado, por medio de reivindicaciones estrictamente cuantitativas. Sería exacto decir que la evolución de las luchas italianas entre 1962 y 1975 fue obra, por una parte, de franjas recién proletarizadas de la juventud e individuos originarios de las zonas rurales del sur, y que esa revuelta clamaba: «*vogliamo tutti*»; por otra, sin embargo, eso se expresó concretamente en reivindicaciones que afectaban a *todos los aspectos del trabajo*. Lo decisivo no era sólo el origen de esta fracción de la clase obrera, sino también su llegada a la «gran fábrica», al barrio obrero, etc. Esta inmigración *interna* se integró (a menudo de manera conflictiva) en una clase obrera estructuralmente ligada a contratos indeterminados con empleo estable. Los sistemas de protección social estaban más o menos garantizados y los sistemas institucionales que encuadran a la fuerza de trabajo (para bien y para mal) funcionaban. Si se trató de un cuestionamiento interno del programatismo, es porque este último, en esa primera etapa de la subsunción real, estaba vinculado a una «clase obrera estable». Por «clase obrera estable» no entendemos la trayectoria individual de tal o cual proletario o siquiera de fracciones del proletariado, sino estructuras de explotación y reproducción que definen a la fuerza de trabajo. Por lo demás, si esta fracción de la clase obrera, joven y de origen meridional, fue importante en las

luchas de la década de 1960, no por ello hay que sobreestimar su importancia hasta el punto de convertirla en protagonista única e *independiente* de esas luchas.

Los obreros pueden «quererlo todo», pero «quererlo todo» *como obreros*: generalizar su condición, emancipar el trabajo, apropiarse de los medios de producción, convertirse en clase dominante, etc. La clase obrera puede quererlo todo, y el programatismo puede ser la forma y el contenido adecuados de esa afirmación total de ser la sociedad. Lo que sucedió en Italia (como en Francia en ese mismo momento, pero de otra forma) no se limitó a eso, lejos de ello, pero «quererlo todo» no supone situarse automáticamente más allá del programatismo.

En las luchas italianas de finales de los años sesenta y principios de los setenta, antes de petrificarse y convertirse en simple expresión de la existencia del proletariado en tanto límite de su propia lucha como clase, la autoorganización y la autonomía comportaban en el interior de sí mismas su cuestionamiento interno. La autonomía y la autoorganización fueron, sobre la base de una identidad obrera confirmada dentro de la reproducción del capital, el punto extremo del ciclo de luchas que tocó a su fin durante la década de 1970, y contenían su propia crítica y cuestionamiento en el seno de sus propias manifestaciones. Sin embargo, esa crítica y ese cuestionamiento no pueden ser separados de aquello que critican y cuestionan.

Entre esa franja obrera constituida por jóvenes obreros «lumpenizados» procedentes del Sur a los que se consideraba impermeables a las viejas tradiciones obreras y al valor del trabajo, por un lado, y la clase obrera tradicional del Norte, aún dominada por la identidad obrera, por otro, hubo incompreensión y franca hostilidad. Eso es exacto, pero el cuadro real es mucho más complejo. Nunca hay enfrentamiento a menos que haya implicación. Las luchas de esta «franja» representan los límites y los *impasses* de la identidad obrera. No se pueden separar los términos de forma tajante, como si algo radicalmente nuevo se opusiera a lo antiguo, como si los dos

elementos fueran ajenos el uno al otro, de manera que uno de los términos, tomado en sí mismo, presagiara o estuviera ya *más allá de la «perspectiva clasista»*.

Las huelgas que anunciaban las que iban a tener lugar durante el «otoño caliente» venían de lejos; no fue una clase obrera completamente novata la que entró en escena en 1969. Las acciones de esa clase obrera estaban enmarcadas en la propia introducción del fordismo en Italia, durante la posguerra. En 1959, en la industria metalúrgica y mecánica del Norte, la base luchó para que se prohibieran las horas extraordinarias y que el sindicato tuviera en cuenta esta reivindicación. En el transcurso de ese mismo movimiento, los obreros impusieron a los tres principales sindicatos italianos la organización de piquetes de huelga comunes. A lo largo de todo el año 1960, en las empresas del Norte estallaron movimientos de base contra las horas extraordinarias. En Turín, a partir de 1960, Panzieri<sup>13</sup> señaló que las asambleas de base disputaban la dirección de la lucha a los sindicatos. Además, durante el verano de 1960 en Italia estallaron disturbios tras la autorización dada por el gobierno

---

13 Raniero Panzieri (Roma, 1921 – Turín, 9 de octubre de 1964). Militó primero en las filas del Partido Socialista Italiano de cuyo Comité Central fue elegido en miembro en 1953, y luego, en 1957, se convirtió en codirector de la revista teórica *Mondo Operaio* («Mundo Obrero»), que transformó en un foro de debate para la izquierda del partido. Durante ese período, tradujo *El capital* de Marx.

En el Congreso de 1959 del Partido Socialista Italiano, se opuso a la línea del acuerdo gubernamental con la Democracia Cristiana, lo que le valió la expulsión del partido. Entonces se mudó a Turín, donde trabajó para la editorial Einaudi, y se vinculó a varios grupos de sindicalistas, socialistas y comunistas disidentes. Bajo la inspiración del grupo francés *Socialisme ou Barbarie*, fundó con Mario Tronti, Romano Alquati y Danilo Montaldi la revista *Quaderni Rossi* («Cuadernos rojos»). Los primeros números de la revista, que se centraban en la exploración de la vida real en las fábricas y la relación del obrero con la producción, ejercieron un profundo impacto en círculos sindicales, dado lo mucho que desentonaban con la prosa habitual de

al MSI (neofascista) para que celebrara su congreso en Génova, la «ciudadela obrera».

En esos enfrentamientos, la generación obrera más joven fue la más decidida. Cabe señalar que los jóvenes obreros recién llegados del Sur dejaron doce muertos en estos disturbios por defender una «ciudadela obrera». Si los enfrentamientos fueron tan violentos, es porque, como escribió *Quaderni Rossi* en un texto basado en entrevistas con los obreros: «el fascismo evoca el espectro de la dominación de clase en su forma más pura». Un trabajador declaró: «Para mí el fascismo es el patrón.» Los «nuevos obreros», que algunos análisis presentan como «ajenos a las tradiciones del movimiento obrero», no sólo estaban lejos de representar el final de la lucha de clases, sino que también formaban parte de una tradición y de una identidad obreras que *pusieron en crisis sin superarla*. A principios de la década de 1960, los primeros números de *Quaderni Rossi*, que intentaban identificar las novedades que contenían esas luchas, fueron publicados con la colaboración de las secciones locales de la Confederación General Italiana del Trabajo (CGIL) de Turín y Milán. Esa clase obrera supuestamente carente de tradición no surgió de repente, en 1969; es ella la que se encuentra en las luchas más duras, desde mediados de la década de 1950, en las fábricas más modernas del norte de Italia, coincidiendo con la introducción y la puesta en marcha del fordismo.

Esas nuevas formas y reivindicaciones están entrelazadas con las organizaciones del movimiento obrero. Fue en una *conferencia de la federación turinesa del PSI*,<sup>14</sup> a principios de 1961, cuando Alquati, que animaba los *Quaderni Rossi*, presentó la «encuesta sobre la FIAT», donde defendió la idea de que los obreros tendían a pasar

---

socialistas y comunistas. Las huelgas salvajes se consideraban como un modo adecuado de hacer frente al plan de modernización neocapitalista. Mario Tronti se separó de la revista en 1963 para fundar *Classe Operaia*. Panzieri es uno de los fundadores del *operaismo*. (fuente Wikipedia).

14 Partido Socialista Italiano. [N. del t.]

de la crítica de su trabajo individual a cuestionar la racionalidad de la división del trabajo en la empresa considerada en su totalidad. Contra la organización del trabajo, las críticas de los obreros ponen de manifiesto un interés por la cuestión de la gestión obrera, «incluso si estos jóvenes obreros no han escuchado jamás esta expresión», concluyó. Sin embargo, cuando en 1963 estallaron nuevas huelgas salvajes *sin reivindicaciones* en la FIAT, el propio Alquati revisó sus análisis anteriores y, *contra la CGIL, que defendía una perspectiva autogestionaria*, argumentó que dicha perspectiva estaba destinada ahora a limitar la lucha de los obreros contra la organización del trabajo a pretender que éstos se hicieran cargo de ella y, por consiguiente, a defender la neutralidad de la organización de la «gran fábrica» y de las fuerzas productivas.

Las investigaciones de Alquati no sólo reflejan una evolución teórica personal (su crítica, en ese momento concreto, de las tesis de *Socialisme ou Barbarie* sobre la gestión obrera); también son representativas de las contradicciones de la lucha de clases en ese período. Sobre la base de la «gran fábrica», de la integración de la reproducción de la fuerza de trabajo en el ciclo propio del capital, existe una fuerte identidad obrera confirmada en el seno de la reproducción del capital. Ahora bien, *son las mismas razones que la hacen existir las que frustran inmediatamente cualquier tentativa de realización, cualquier posibilidad de hacerse efectiva.*

No basta con ser un joven proletario de origen meridional y «lumpenizado» para ser la crítica del valor-trabajo y poner en entredicho mediante su actividad los «valores obreros». Hace falta, además, que el período de la lucha de clases sea el de la crisis del programatismo; en caso contrario, algo parecido habría sucedido en la Lorena con la llegada de los polacos o en Detroit cuando llegaron los piemonteses. Eso significa que la actividad de esta franja no puede ser comprendida a partir de sí misma, que no es autorreferencial; el sentido de su actividad no reside en sí misma,

sino en la situación de conjunto de la lucha de clases en la que está inmersa y cuyos límites e *impasses* no hace más que expresar.

El ciclo de luchas siguiente (el ciclo actual) no representa la victoria de estos elementos «radicalmente nuevos» tras haber accedido a su independencia. Si bien se puede hablar —con razón— del anti-obrerismo de mayo del 68, no se puede hablar de él sin hablar al mismo tiempo de su obrerismo, y de dicho anti-obrerismo como una determinación interna, una contradicción interna, de ese obrerismo en aquella época. Este anti-obrerismo, con su discurso post o cripto-situ en Francia, o con su contenido «transversalista-aliciano»<sup>15</sup> en Italia, desapareció a la vez que aquello de lo que sólo constituía

---

15 La revista *A/Traverso*, fundada en Bolonia en 1976, desapareció en agosto de 1981 después de catorce números. Los miembros de este colectivo, cuyo principal teórico era Franco Berardi, conocido como «Bifo», constituyen el núcleo editorial de Radio Alice. Esta primera radio libre en Italia emitió desde Bolonia a partir del 9 de febrero de 1976 hasta el 12 de marzo de 1977, cuando fue cerrada por los Carabinieri. Las emisiones de Radio Alice abarcan una multitud de temas: luchas obreras, poesía, clases de yoga, análisis políticos, declaraciones de amor, recetas de cocina... Para los animadores de *A/Traverso* y Radio Alice, el punto central de su acción y de su teoría radica en la relación entre las tecnologías de la comunicación y los movimientos sociales. Se trataba de mostrar cómo la subjetividad y el deseo son subyugados en el sistema capitalista y de elaborar un lenguaje revolucionario capaz de interrumpir y subvertir el flujo de la comunicación tradicional. Se denominan a sí mismos «maodadaístas». En un texto publicado en *L'Espresso* el 24 de abril de 1977, Bifo escribía: «Hoy parece que podemos redescubrir este proyecto; traduzcamos: inscripción del cuerpo y de sus necesidades en el texto, circulación del texto, reinscripción del texto en la conciencia y la actividad colectivas, intersección de la transformación lingüística y cultural de las diversas actitudes de rechazo. Pero atención: existe el riesgo de reducir esta intersección a un hecho puramente semiológico. (...) Eso supone olvidar que, bajo esta violación de la norma y esta transformación de los gestos y del lenguaje, existe un sujeto práctico colectivo que produce comportamientos y signos capaces de romper los códigos de interpretación, precisamente porque la práctica social de este sujeto es capaz de romper el código de la prestación del tiempo de vida a una sociedad de explotación.» (*op. cit.*, en *Italia 77, le «Mouvement» et les intellectuels*, documentos compilados por Fabrizio Calvi, Ed. Le Seuil 1977). Tras ser acusados por la justicia italiana de «obscenidades»,

la crítica en tanto determinación interna. Cosa más fundamental, el rechazo del trabajo de la década de 1960 o de comienzos de la de 1970 no es el mismo que el de las décadas de 1990 o 2000. El primero se transforma en actividad reivindicativa o en separación con respecto a la condición obrera; el segundo es un ataque contra todo lo que define esa condición en tanto ataque a lo que se es. En treinta años, hemos pasado de Bolonia 1977 a los disturbios de las *banlieues* francesas de 2005 y de otros lugares...

El cuestionamiento de la jerarquía mediante reivindicaciones igualitarias, el trastocamiento de la relación entre vanguardia activa y masa pasiva por las comitivas obreras, pero también la afirmación «todos tenemos las mismas necesidades», no son otra cosa que la lucha reivindicativa y su perspectiva: la emancipación del trabajo. El libro de Giachetti y Scavino sobre las luchas en Turín narra todo esto y, significativamente, el título sigue siendo: «La FIAT *en manos de los obreros* (el subrayado es nuestro)» (Ed. Les Nuits rouges, 2005). Pero a diferencia de los comités de fábrica de 1920, no tenían nada que hacer con ella.

---

Radio Alice y el colectivo A/Traverso respondieron en un texto conjunto: «El cuerpo, la sexualidad, el deseo de dormir por la mañana, de liberarse del trabajo, la posibilidad de estar trastornado, de volverse improductivo a uno mismo y de abrirse a una comunicación táctil y sin código, todo esto ha estado oculto, sepultado, rechazado, silenciado desde hace siglos; *Vade Retro Satanas*. El chantaje de la pobreza, la disciplina laboral, el orden jerárquico, el sacrificio, la patria, la familia, el interés general, el chantaje socialista, la participación: todo esto ha sofocado la voz del cuerpo.»

Cabe insertar a Radio Alice y A/Traverso en las luchas y enfrentamientos que abarcan todo el año 1977: huelgas salvajes, manifestaciones violentas con heridos y muertos por disparos de bala, acciones de las Brigadas Rojas, «rondas proletarias» que atacan a empresas basadas en el trabajo negro, revueltas carcelarias, autorreducciones, manifestaciones feministas contra el rechazo de una ley del aborto, comandos femeninos contra el trabajo negro, etc. En marzo de 1977, la agitación culminó precisamente en Bolonia, donde el ejército zonificó la ciudad con vehículos blindados.

El OS, ya sea del sur o del norte de Italia, de Biskra o Uarzasat, no tiene nada de lo que hacerse cargo ni nada que gestionar, y aquello que lo legitima y lo lleva a seguir obrando como miembro de un gran movimiento obrero es la negación misma de la autonomía requerida por el más mínimo intento de afirmación de sí mismo como obrero y de emancipación del trabajo.

En Italia, a partir de mediados de la década de los sesenta, esa contradicción interna de la lucha de clases apareció en una forma muy concreta en la extensión de las luchas fuera de la fábrica. Por un lado, la figura central de la clase obrera italiana, a través de la cual se estructuró toda la lucha de clases, es la del triángulo industrial Milán–Turín–Génova, y, dentro de ese triángulo, sobre todo la de los obreros productivos de las grandes fábricas; por otro, semejante concentración sólo existe gracias a (y presupone) la socialización y masificación de la clase obrera más allá del proceso de producción inmediato. La lucha obrera también es la ciudad, el transporte, la vivienda: es el conjunto de la vida social. Al abarcar la totalidad de la vida cotidiana, la lucha de clases se convierte en rechazo de la condición obrera, pero sólo abarca el conjunto de la vida social *a partir de la fábrica*; la propia extensión de la lucha no existe más que bajo la dirección y la tutela del obrero de la gran fábrica: Turín era la FIAT. Este movimiento contiene una contradicción de hecho entre, por un lado, la figura central de la identidad obrera, que todavía domina y estructura la lucha de clases, y que constituye la base sobre la que existe el movimiento, y, por otro, la lucha en torno al conjunto de la reproducción, que no puede, por tanto, dar de sí todo lo que contiene al no poder poner en tela de juicio la propia condición obrera. El ámbito de esta contradicción, el espacio en el que se concreta, es la lucha sobre el salario. Lo que los *operaistas*<sup>16</sup> teorizaron —en una perspectiva programática— como «salario político» o «autovalorización de la clase obrera» fue, como práctica,

---

16 En italiano en el original: «obreristas». [N. del t.]

como lucha particular, la contradicción a través de la cual, sobre la base de la propia condición obrera y *en el seno de ésta*, se puso en tela de juicio la reproducción de la condición obrera como tal. *La reivindicación del poder obrero en la fábrica coexistía con la negativa a vivir como obrero fuera de ella y a ser empleado como obrero en esa misma fábrica*. La lucha de clases se desarrolló en el seno de aquella configuración sumamente inestable y contradictoria en la que el *trabajo* se negaba a funcionar, bajo el capitalismo, como *fuerza de trabajo*. La autonomía fue su resultado y su utopía práctica: existir para sí *como trabajo*.

### Italia, España y otros lugares: la autoorganización y sus impasses

La lucha de clases *expresó*, pero no superó los límites y los *impasses* del viejo ciclo de lucha: el de la identidad obrera, la autonomía y la autoorganización. *El «rechazo del trabajo» y la «autonegación del proletariado»* (véase más adelante) *fueron las denominaciones ideológicas finales de esos límites*. Hay que ver la imbricación entre las luchas de los OS en Italia y los Comités Unitarios de Base (CUB) que nacieron de esas luchas y fueron impulsados por ellas. En su libro *Luttes ouvrières en Italie de 1960 à 1976* (Ed. Aubier–Montaigne), Grisoni y Portelli ofrecen el siguiente resumen: «La formulación es lamentable; no deberíamos haber titulado *nuevas formas de lucha*, sino nuevos órganos de lucha. En efecto, las formas de lucha en 1968–1969 dependieron estrechamente de la aparición de órganos obreros autónomos que permitieron desarrollar nuevos tipos de lucha. La autoorganización obrera (y después popular) fue el rasgo sobresaliente y decisivo de ese período. En torno a ella se distribuyó el conjunto de las novedades políticas en materia de intervención, gestión y acción directa. A lo largo del “otoño caliente” y de los meses que lo precedieron se estableció, confirmó y fortaleció la autonomía

obrero, es decir, por un lado, la capacidad de los trabajadores para elaborar sus propias reivindicaciones y, por otro, su capacidad de inventar, gestionar y organizar sus propios modos de intervención. Lo que sucedió a continuación demostró que, en lo fundamental, *esa capacidad fue recuperada por las organizaciones tradicionales, que la emplearon por su cuenta como fuerza dinámica de transformación* (el subrayado es nuestro).» (*op. cit.*, p. 127). A propósito de los CUB, los autores añaden: «En este terreno, los CUB fueron, sin duda, la estructura más original. Se desarrollaron en muchas fábricas y adquirieron un sólido arraigo obrero, prefigurando tal vez, a ojos de los trabajadores, los primeros gérmenes del establecimiento de un poder que sabían que poseían pero que nunca habían podido ejercer.» (*ídem*, p. 130).

Ahora bien, los sectores obreros en lucha fueron incapaces de crear una asamblea unitaria y el movimiento fue recuperado por la CGIL y sus «comités de taller». El fracaso no se debió a un problema o a una falta de organización, sino al hecho de que esa organización no va más allá del proceso de afirmación obrera y, por esa razón, a finales de la década de 1960, a diferencia de la de 1920, conlleva *en sí misma* su «recuperación». En efecto, a partir de la década de 1920, había pasado por allí la subsunción real. Si la autonomía no llegó hasta sus últimas consecuencias, aunque no fuese más que organizativamente, eso se debe a su contenido. El problema general de ese período, a diferencia de la década de 1920, radica precisamente en que, debido a su contenido, la autonomía conlleva su recuperación y en que oponer la «verdadera» autonomía a la autonomía «recuperada» no conduce a nada. El llamado movimiento italiano de las «autoconvocatorias» de 1984 evidenció precisamente la esclerosis de la autonomía mediante la defensa de una «composición de clase» que la reestructuración ya había alterado en gran medida.<sup>17</sup>

---

17 Durante el invierno de 1983–1984, un movimiento de huelgas espontáneas impulsado por la convocatoria de asambleas obreras lanzada por los consejos

A finales de la década de 1970, la persistencia de la denominación *Autonomía* ya no indicaba más que el desfase entre la representación ideológica y el nivel realmente alcanzado por el movimiento. En 1977, en Bolonia y en otras partes de Italia, la fábrica ya no es el centro de la lucha, que se sitúa a nivel de la reproducción de la relación social capitalista en conjunto. El enfrentamiento con el Estado tiene lugar más allá de una problemática de toma del poder. No obstante, el discurso sigue siendo el de una perspectiva de afirmación obrera que comporta su propio cuestionamiento. El movimiento se escinde entre sectores «privilegiados» y precarios, y se pierde en la crítica de la vida cotidiana. En los años siguientes, en todas partes, la autoorganización se convierte pura y simplemente en un límite imprescindible y necesario de la lucha de clases.

*La autonomía no puede sino ser programática, porque es, por su propia naturaleza, autonomía obrera. El movimiento del 69 sigue siendo un movimiento de afirmación del proletariado y de emancipación del trabajo; esa es su característica dominante. Sólo sobre la base de esa característica y a partir de ella puede entenderse aquello que posteriormente lo pondría en tela de juicio y lo haría imposible.* Los mismos OS que cometían sabotajes y organizaban protestas dentro de las fábricas, eran los que estaban reagrupados en los CUB, como los de Pirelli, o los que estaban en las asambleas de obreros y estudiantes de Turín. Es en esta situación donde reside toda la originalidad e importancia, tanto histórica como teórica, de ese período.

El capital ha generalizado la condición de proletario y este último no tiene nada que liberar, gestionar o de lo que hacerse cargo. Sin embargo, en un mismo movimiento, *en el seno de su reproducción,*

---

de fábrica y no por los sindicatos (la CGIL recobró rápidamente la dirección del movimiento) se opuso a cambios en la aplicación de la escala salarial móvil. «En su conjunto, el movimiento es la expresión de los sectores obreros protegidos y la estructura de los consejos es percibida como representativa del cuerpo sano de la clase obrera», escribió en aquel entonces la revista *Collegamenti-Wobbly* en su nº 13 (febrero-marzo de 1984).

el capital le confiere una existencia para sí muy identificable como fuerza colectiva y social legitimada por la propia reproducción del capital a disputarle a éste la definición de la sociedad. Ahí reside, en sus propios términos, la imposibilidad del programatismo en esa época: en sus veleidades de existencia, en su vínculo fundamental con el sindicalismo. Su fracaso reside en su condición de existencia. A lo largo de todo ese período, el programatismo y su crítica están entrelazados. Dentro de su contradicción con el capital bajo la subsunción real, la lucha del proletariado sólo puede tener por contenido su propia afirmación y la emancipación del trabajo, a condición de que la contradicción entre proletariado y capital comporte la producción y reproducción de una identidad obrera producida y confirmada por el capital en el seno de su propia reproducción.

Como hemos visto, el principio de autonomía obrera, defendido por la Izquierda Comunista germano-holandesa desde los años veinte tanto en la práctica como en la teoría, supone una crisis de la afirmación del proletariado, digamos una crisis del programatismo clásico. En efecto, en la autonomía, el proceso revolucionario se opone a y rompe con todas las mediaciones que conducen a la clase tal cual es dentro del modo de producción capitalista a la revolución a través del desbordamiento de la fuerza cada vez mayor de ésta. En la dinámica autónoma, la revolución reside en todas las prácticas del proletariado capaces de manifestar una ruptura con la integración y la defensa de su condición en el seno de la reproducción del capital. Como se verá más adelante, la negación del proletariado o, llevado a su extremo, el abandono de cualquier perspectiva clasista, representan la cima ideológica de esa ruptura, el punto culminante de la autonomía y de la autoorganización.

Como ya había anunciado el movimiento de las autoconvocatorias en Italia, en Francia, la autoorganización se convierte en la forma dominante de todas las luchas a partir de las coordinaciones ferroviarias de 1986; ya no representa la ruptura con todas las mediaciones que convierten a la clase en una clase del modo de

producción capitalista (ruptura que liberaría su naturaleza revolucionaria), sino que no es más que una forma radical de sindicalismo. Cualquier lucha reivindicativa de cierta magnitud o intensidad es ahora autoorganizada y autónoma; la autoorganización y la autonomía se han convertido en un simple momento del sindicalismo. La autoorganización y la autonomía son la última ideología programática bajo la que opera una especie de sindicalismo radical, al que se reducen, en el mejor de los casos, la mayoría de las teorías y prácticas revolucionarias en circulación.

Del mismo modo, durante los disturbios y las huelgas de 1970 en Polonia no se produjo ninguna tentativa autogestionaria. En cambio, en 1979/1980 aparecieron algunos balbuceos de voluntad de gestión obrera o de «control obrero» y dentro de *Solidaridad* se formó una tendencia llamada «autogestionaria» que se escindió a su vez en izquierdistas y mayoritarios. Los primeros, dirigidos por Staniszk, estaban a favor de la autoorganización de la base e hicieron propaganda sobre el tema de la autogestión. Los segundos, dirigidos por Milewski, desarrollaron el tema de los «trabajadores gestores» (pero no propietarios) contra la *nomenklatura*, y estaban a favor de la autogestión de todas las actividades sociales *sobre la base de las organizaciones sindicales*. Una perspectiva semejante encuentra de forma natural su lugar *dentro del sindicato*.

Con el movimiento asambleario en España (1976–1977–1978), puede decirse que también allí el movimiento obrero autónomo y la autoorganización se articularon inmediatamente en relación con el problema del lugar del sindicalismo y de su organización, aun cuando se tratase de la CNT (que en ese momento vivió su gran debate sobre «sindicato de masas» o «sindicato de acción directa»).

En La Roca, el conflicto estalló en torno a la cuestión de la representatividad de los delegados. La patronal se negaba a reconocer la representatividad de los delegados elegidos en Asamblea, y ésta había exigido que todos los delegados dimitieran de sus puestos en el sindicato oficial. Sin embargo, tras 95 días de huelga y el fracaso

de los intentos de crear una «solidaridad activa», La Roca siguió siendo una excepción en el corazón del Bajo Llobregat, donde vivía y trabajaba un proletariado respetuoso con la estrategia sindical de la corriente mayoritaria de Comisiones Obreras (CCOO). Esa articulación con el sindicalismo no debe hacer olvidar el hecho de que, muy a menudo, el movimiento autoorganizado de las Asambleas se desarrolló en clara confrontación con los sindicatos. Ahora bien, si analizamos el contenido de la confrontación entre movimiento autoorganizado y sindicatos en La Roca o en Vitoria, veremos que giró en torno a la extensión de la huelga, a su «popularización». Encontramos la misma relación en la huelga de la metalurgia de Sabadell: enfrentados a la iniciativa de la base obrera, los sindicatos aceptan recurrir a la Asamblea. Pero al mismo tiempo, logran preservar la autonomía burocrática de los órganos directivos de la huelga (Asamblea de Delegados) con respecto a la masa de obreros combativos. No existió un control real de la base obrera sobre la Asamblea de Delegados y la comisión representativa encargada de negociar. Esta separación y la incapacidad de los trabajadores para superarla encargándose ellos mismos de la dirección de la lucha, permitieron a CCOO y a la Unión Sindical Obrera oponerse a los llamamientos a la generalización de la huelga y condenar la formación de piquetes de huelga.

La articulación inmediata del propio movimiento asambleario con los sindicatos no fue más que el corolario de su propia debilidad de fondo como movimiento de autoorganización obrera. En 1978, las elecciones sindicales permitieron llenar el vacío que había dejado en las fábricas la disolución de los sindicatos verticales (franquistas), lo que esclarece a posteriori el propio movimiento asambleario como momento particular de esa recomposición sindical que acompañó a todo el movimiento. El conjunto del movimiento asambleario tuvo que enfrentarse a una recuperación del control sindical (incluso por parte de la CNT, que eliminó a sus «consejistas» y a otros «espontaneístas») porque, en la práctica, durante el período 1976/1977, él

mismo estuvo constantemente articulado con la cuestión sindical en España. Frente a las apariencias, la autoorganización, como forma y contenido de las luchas, fue extremadamente débil. El movimiento de las asambleas se planteó constantemente el problema del sindicalismo, no el de la autonomía en relación con los sindicatos, y dejó las manos libres a éstos para negociar o actuar cuando la fábrica era demasiado grande. Parece obvio que en España el hecho de que la autoorganización *como perspectiva revolucionaria* perteneciera a una época pasada no dejó a sus partidarios otra opción que la de escoger entre la recuperación manipuladora (CNT) o la invocación ritual (grupo Bicicleta de Madrid o Autonomía Obrera de Vigo).

La lucha de Vitoria (enero-marzo de 1976) tuvo una naturaleza ligeramente diferente. «En aquellos meses de enero a marzo de 1976, Vitoria fue una gran escuela de unidad y solidaridad obrera, pero, sobre todo, representó para el resto de la clase obrera un movimiento que aportó ideas nuevas a los esquemas organizativos (...) en el contenido político de las luchas obreras; (...) las estructuras políticas que aparecieron aquí iban más allá de los proyectos ortodoxos del sindicalismo tradicional. La asamblea obrera elegía a sus representantes y podía revocarlos (...). La lucha fue esencialmente política: la clase obrera fue consciente de ello y estableció una relación de poder a poder. Poco después de que hubieran comenzado los conflictos, las posiciones estrictamente económicas ya estaban superadas (...) Se llegó hasta el punto de rechazar soluciones específicas para cada fábrica. Se celebraron asambleas de fábrica en las iglesias y en los barrios obreros, y también proliferaron las asambleas de mujeres y de barrio. En un momento dado, se llegó a una situación en la que todo el pueblo estaba organizado en asambleas, en una democracia de tipo completamente diferente a la democracia burguesa formal. (...) Se creó una enorme red de organizaciones de base —asambleas de fábrica, interempresas, grupos de mujeres, asambleas vecinales... etc.— el conjunto de las cuales abarcó toda la vida social en una ciudad moderna (...) El proceso desencadenó

finalmente la represión brutal del Estado capitalista (cuatro muertos, muchos heridos, innumerables detenciones y despidos).» (*Spartacus*, nº 7). El caso de la lucha de Vitoria se sitúa, desde luego, en el marco de la autoorganización obrera que impregna al conjunto de la sociedad. Ahora bien, si no se supera a sí misma como tal, la autoorganización obrera, que plantea la cuestión del poder y de la reproducción de conjunto de la relación social, remite a la existencia de un poder alternativo. La generalización de la autoorganización obrera se convierte en un poder alternativo particular y no puede sino ser vencida irremediablemente. La lucha de Vitoria muestra el momento del punto de inflexión entre la autoorganización y su necesario fracaso, y su superación mediante medidas comunizadoras. Ya no puede haber una perspectiva social obrera de «doble poder».

En Portugal, en 1974, aunque las luchas obreras y campesinas nunca pusieron en tela de juicio la circulación del dinero ni la existencia y el papel del Estado (todo lo contrario, los asalariados recurrieron a él), hubo muchas ocupaciones de empresas, la mayoría de las veces en industrias pobres, de tecnología simple, que empleaban a una mano de obra poco cualificada. En general, esas ocupaciones respondían a una declaración de quiebra, real o ficticia, tras el cierre de la empresa por su propietario. Esto no significa que esos movimientos carecieran de importancia ni que pertenecieran al pasado, como se demostró en Argentina a principios de la década de 2000. No se trata de invocar los límites de esos movimientos diciendo que no abolieron el cambio y el dinero, pues no se les puede reprochar que no hicieran lo que por naturaleza no podían hacer. Como en otras partes, la característica esencial es, desde luego, que esos movimientos acudan inmediatamente al Estado, que los elimina más o menos pacíficamente tan pronto como vuelve a estabilizarse. Aquí es donde reside, en lo fundamental, la imposibilidad de esos movimientos y la manifestación de sus límites si los comparamos con los de la década de 1920 o incluso con la España de 1936/1937. Es posible que todavía se presenten movimientos de este tipo a lo

largo del período actual, pero han perdido irremediablemente su «naturaleza» de perspectiva revolucionaria. De igual forma, en la Argentina de 2002, los obreros siguieron siendo obreros, las empresas siguieron siendo empresas, las mercancías siguieron siendo mercancías, etc. Incluso «realizado», el mito de una autogestión generalizada que hubiera «abolido el Estado y la dominación de la clase capitalista» no dejaría de seguir siendo la gestión de las empresas —de todas las empresas— y de sus nexos y sus intercambios, de los que renacerían el valor y el Estado.

Desde la «época del 68», y más aún ahora, no se trata de decir que la autoorganización o incluso las tentativas de gestión obrera ya no existen, pero es importante destacar en las luchas de clase *tal cual son* que la autonomía y la autoorganización son el primer acto de la revolución, y que el siguiente se lleva a cabo contra ellas.<sup>18</sup>

La autonomía, en tanto perspectiva revolucionaria que se concreta en la autoorganización, es paradójicamente inseparable de una clase obrera estable, fácilmente discernible en la superficie misma de la reproducción del capital, confirmada en sus límites y en su definición por esa reproducción, y reconocida en su seno como interlocutora legítima. La autonomía es la práctica, la teoría y el proyecto revolucionario de la época del «fordismo». Tiene como sujeto al obrero y presupone que la revolución comunista es la emancipación de éste, es decir, la emancipación del trabajo productivo. Presupone que las luchas reivindicativas son el trampolín de la revolución y que el capital reproduce y confirma una identidad obrera en el seno de la relación de explotación. Todo esto ha perdido cualquier fundamento.

No cabe hablar de autonomía salvo si la clase obrera es capaz de relacionarse consigo misma frente al capital y hallar en esa relación

---

18 «La autoorganización es el primer acto de la revolución, los siguientes van contra ella», *Théorie Communiste* nº 20, 2005, disponible en <http://bibliotecadecadernosdenegacion.blogspot.com/2022/01/la-autoorganizacion-es-el-primero-acto.html> (N. del t.)

consigo misma tanto las bases como la capacidad de afirmarse como clase dominante. La autonomía presupone que lo que define a la clase obrera no es una relación, sino algo inherente a ella. Se trataba de *formalizar lo que se es en la sociedad actual como base de la nueva sociedad a construir en tanto emancipación de lo que se es.*

Desde el final de la Primera Guerra Mundial hasta comienzos de la década de 1970, la autonomía y la autoorganización no fueron sólo la huelga salvaje y una relación más o menos conflictiva con los sindicatos. La autonomía fue el proyecto de un proceso revolucionario que conducía de la autoorganización a la afirmación del proletariado como clase dominante mediante la emancipación y la afirmación del trabajo como organización de la sociedad. Al despejar la «verdadera situación» de la clase obrera de su integración en el modo de producción capitalista, representada por todas las instituciones políticas y sindicales, la autonomía era la revolución en marcha, la revolución *potencial*. Si bien ese era el propósito explícito de la ultraizquierda, no era más que una ideología. La ultraizquierda, el poder sindical, los grandes partidos comunistas y las socialdemocracias poderosas pertenecían al *mismo universo*, el del movimiento obrero, el de la revolución como afirmación de la clase. La afirmación del ser verdaderamente revolucionario que se manifestaba a través de la autonomía no habría tenido el menor viso de realidad de no haber sido el «lado bueno desalienado» de esa misma realidad que residía en un poderoso movimiento obrero que «encuadraba» a la clase. El movimiento obrero era también la garantía de la independencia de esa clase dispuesta a reorganizar el mundo a su imagen y semejanza: bastaba con revelarle a esta poderosa fuerza su verdadera naturaleza, desburocratizándola y desalienándola. No era raro que los obreros pasaran de la constitución necesariamente efímera de organismos de lucha autónomos al universo paralelo del estalinismo triunfante o, en el norte de Europa, al regazo de poderosos sindicatos. La autonomía y el movimiento obrero se nutrían y se reafirmaban mutuamente. Puede que el

dirigente estalinista fuese «la réplica obrera del patrón de derecho divino», pero era también la réplica *institucional* de la autonomía. *Como teoría revolucionaria, la autoorganización tuvo sentido bajo las mismas condiciones que estructuraron al «viejo movimiento obrero».* La autoorganización es la lucha autoorganizada y su *prolongación necesaria*: la autoorganización de los productores; en una palabra, el trabajo emancipado; en otra, el valor.

Muy al contrario, en la actualidad, en cada una de sus luchas el proletariado ve objetivarse su existencia como clase en la reproducción del capital como algo ajeno a él y que puede verse llevado a poner en tela de juicio en el curso de su lucha. En el seno de la actividad del proletariado, ser una clase se convierte en una imposición externa objetivada en el capital. *Ser una clase se transforma en el obstáculo que su lucha como clase tiene que franquear*, y ese obstáculo posee una realidad clara y fácilmente identificable: la *autoorganización* y la *autonomía*.

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

En Francia, el movimiento de 1968 «lo impugnó todo» sin ir más allá de la exigencia del «poder para los trabajadores». Las viejas consignas de la gestión obrera resurgieron, mezcladas con las de los «situs», más modernas y que, expresando perfectamente la situación, ¡exaltaban *a la vez* el poder obrero y el rechazo del trabajo! Acto seguido, en muchos países desarrollados proliferaron las huelgas salvajes. Ahora bien, la tendencia autogestionaria de otras huelgas, estas últimas bien encuadradas por los sindicatos (como la de Lip<sup>19</sup>), indicaba manifestamente la necesidad de una clarificación del contenido de la revolución. La propaganda autogestionaria o consejista estaba, más que nunca, fuera de lugar. La autogestión reúne a todos los trabajadores en tanto asalariados y reproduce, por tanto, todas las categorías del capital; éste está materializado en las estructuras de la maquinaria, en el hábitat, en las familias apiñadas, etc. Por

---

19 El 17 de abril de 1973, los obreros de la empresa de relojería Lip, en Besançon, iniciaron una huelga para protestar contra el cierre de su fábrica. Tras rechazar la declaración de quiebra, a partir del 18 de junio de 1973 decidieron ocupar la fábrica bajo la dirección de la Confederación Francesa Democrática del Trabajo y, en menor medida, de la CGT, minoritaria y más reticente a ese tipo de acciones. Comenzaron a comercializar las existencias existentes y continuaron con el montaje a partir de las piezas disponibles. Por lo visto nunca hubo realmente producción. Sea como fuere, esa «autogestión» hizo muy popular el conflicto. El 14 de agosto, el gobierno desalojó la fábrica por la fuerza y el 29 de septiembre se celebró una manifestación de apoyo en las calles de Besançon que reunió a más de 100.000 personas. Ese fue el clímax del movimiento. Después de algunas tentativas de mediación y de reanudación del trabajo que fracasaron rápidamente, el 3 de mayo de 1976 la empresa se puso en liquidación.

tanto, una autogestión generalizada significaría una aceptación generalizada del capitalismo. Se percibió que lo que se trataba de destruir era la economía, y se empezó a hablar de *comunicación* que, si bien no se hace en un día, supone desde el principio la adopción de medidas comunistas irreversibles.

Como hemos visto, la huelga general de mayo no creó órganos específicos que se asemejaran ni de lejos a la mítica «forma finalmente hallada de la emancipación del proletariado»: no creó ni órganos comunales ni órganos de empresa de su dictadura. Además, las huelgas salvajes —a veces sin reivindicaciones— que se multiplicaron en Estados Unidos y Europa occidental no mostraron una tendencia clara de los trabajadores a hacerse cargo de la producción (todo lo contrario). Bajo la subsunción real del capital desaparece toda perspectiva autogestionaria. La conciencia obrera o de productor de valores de uso desaparece bajo la conciencia proletaria o de productor de plusvalor. En la interpretación consejista, que transformaba la organización de los trabajadores en y a partir de la empresa en la destrucción de las relaciones de producción capitalistas, la realidad histórica de los consejos se había convertido en ideología.

No obstante, los consejistas continuaron oponiendo la gestión obrera a la gestión capitalista, sin preguntarse si estas dos formas tan aparentemente opuestas no tendrían en realidad el mismo contenido: la no abolición del trabajo asalariado, del intercambio y de la mediación política, es decir, la reproducción de la relación de explotación. Para ellos, la autonomía de las luchas obreras, la autoorganización de los trabajadores al margen de los sindicatos y contra ellos, constituía el criterio suficiente para decidir si las luchas iban o no en la buena dirección: la de arrancar el aparato productivo de manos de la clase capitalista e instituir la gestión obrera mediante la construcción del poder internacional de los Consejos.

*Así pues, fue preciso replantear todas estas cuestiones de raíz.*

Pannekoek y todos los teóricos de referencia de la ultraizquierda habían sustituido el encuadramiento del proletariado por el partido por la educación del proletariado por sí mismo en la lucha histórica, reduciendo así el proceso de caducidad del valor —la contradicción en proceso que constituye el desarrollo del capital— a una acumulación de experiencias del proletariado, que se aproximaría así, unas veces a pequeños pasos y otras a grandes zancadas, a su presunta esencia revolucionaria. Pese a la constante oposición de los consejistas a la concepción leninista del partido, su perspectiva seguía siendo igualmente programática, ya que siempre contenía una naturaleza revolucionaria del proletariado y la reanudación proletaria de las categorías del capital y de su desarrollo.

Sin embargo, este proceso de desprendimiento de las aporías de la ultraizquierda, que en Francia comenzó con la andadura de mayo del 68, entroncó de nuevo con la fórmula esotérica de Marx que afirmaba que «el proletariado es revolucionario o no es nada».<sup>20</sup> El *proletariado*, que sólo se manifestaba en los momentos de posible ruptura, fue distinguido, en solución de continuidad, de la fuerza de trabajo o de la *clase obrera*, normalmente sometida al capital. La teoría de la revolución como comunización, es decir, como algo diferente del *proyecto ahistórico y normativo que había sido en un principio* (la verdadera naturaleza, por fin revelada, de la revolución y del comunismo), emergió de forma plena a través de una cascada de problemas teóricos en la que cada solución hacía aflorar una nueva pregunta.

---

20 Esta fórmula ha sido sacada de contexto en multitud de ocasiones para decirlo todo y decir cualquier cosa. Está extraída de una carta a Schweitzer (sucesor de Lassalle a la cabeza de la Asociación General de Trabajadores Alemanes) del 13 de febrero de 1865, en la que Marx se opone a la expectativa obrera de reformas procedentes del Estado, argumentando que, en ese caso, el proletariado ya no sería nada. En ella Marx defiende lo que constituye la esencia del programatismo: la unidad entre el ascenso de la clase y su actividad autónoma.

## Comunismo por imposibilidad y humanismo (clase obrera y proletariado)

Durante la descomposición de todo ese 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. No obstante, la imposibilidad del programatismo fue identificada en primer lugar, de manera inmediata y espontánea, con la abolición del capital y de todas las clases. Las manifestaciones de la imposibilidad de esa afirmación fueron convertidas *ipso facto* en la revolución. El comunismo ya no era más que una «solución» por imposibilidad: la identificación inmediata de la imposibilidad de afirmación del proletariado con la negación del proletariado por sí mismo y la de la imposibilidad del capital para desembarazarse del valor con la capacidad del proletariado para hacerlo. En este dispositivo teórico, cuando estaba involucrada la clase obrera, no podía tratarse de la revolución, y cuando se trataba de la revolución no podía estar involucrada la clase obrera; de ahí el «hallazgo teórico» de la clase obrera y el proletariado, consistente en oponer a la clase obrera (capital variable) y al proletariado (irreproductibilidad revolucionaria). Una vez distinguido e incluso contrapuesto lo que convierte al proletariado en una clase de este modo de producción de lo que lo convierte en una clase revolucionaria, la teoría de la revolución no podía convertirse más que en fraseología. En esta construcción conceptual, como el proletariado resultaba ser un *concepto vacío* (una simple forma necesaria del razonamiento), ese vacío lo llenó el humanismo, para que el sistema, que hasta entonces había funcionado por imposibilidad, pudiera recobrar una positividad. Así pues, la cuestión, nunca resuelta porque era insoluble, se convirtió en la de saber qué es esa esencia humana encarnada en la situación de clase. La construcción reconocía ella misma su bloqueo al

afirmar su incapacidad para hablar de la revolución aquí y ahora: de un lado, el presente; del otro, la revolución, se encontraban en situación lógica de exclusión recíproca.

Con respecto al problema del *contenido de la revolución*, la crítica del consejismo demostró claramente que no se trataba de oponer la gestión obrera a la gestión burocrática, sino de atacar —para aplastar a las fuerzas de la contrarrevolución— las relaciones capitalistas de producción: el trabajo asalariado, el intercambio mercantil y la división por sectores y empresas. 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 contradicciones internas de la lucha de clases porque no era fruto del desarrollo de esa contradicción que constituye la explotación.

Para salir de ahí, había que ver y reconocer lo que estaba pasando: la reestructuración del modo de producción capitalista, es decir, de la explotación, de la contradicción entre proletariado y capital, y la formación de un nuevo ciclo de luchas. *Había que reabrir la historia*.

Había que recusar toda naturaleza revolucionaria del proletariado y cualquier dialéctica revolucionaria transhistórica encarnada en dicha naturaleza: las dos ubres de la ideología humanista. Se trataba de volver a llevarlo todo a la explotación como contradicción histórica determinada, y a la implicación recíproca entre proletariado y capital. Con esta única condición, la cuestión de la relación de las luchas actuales con la revolución podía volver a convertirse en una pregunta abierta, es decir, no teleológica. No estaba subsumida bajo ninguna otra y había que tratarla *en sus propios términos inmediatos*; su ocultación por la naturaleza revolucionaria de la clase fue eliminada, al igual que el análisis teórico como sucesión de juicios normativos sobre la lucha de clases tal cual es en nombre del potencial que estaría contenido en dicha naturaleza. En este

caso concreto, la cuestión quedaba resuelta porque se había hecho todo lo necesario para que no se planteara. Bastaba con esperar hasta que, en el marco de esas oscilaciones, a través de sus avances y sus fracasos, la lucha del proletariado coincidiera con su *modelo*, conforme a su vez con esta naturaleza (cosa que, a fuerza de intentarlo, no podría dejar de suceder).

Esta crítica humanista del consejismo rechazaba toda apología del proletariado «tal cual es», es decir, toda política de defensa de la condición obrera. Por otra parte, sostenía que el comunismo no es el control proletario sobre el desarrollo capitalista, sino la supresión del salariado, del intercambio y del Estado, la supresión de todas las clases. No obstante, esta crítica conservaba muchos rasgos del programatismo.

En su nuevo «asalto», el proletariado no tendía a gestionar la sociedad capitalista, pero tampoco tendía 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 un primer momento, el *proletariado* —encarnación negativa de la humanidad comunista futura— se separaría 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 comenzar a atacar las relaciones sociales capitalistas; no puede fundar la comunidad humana. Por tanto, sería preciso que, en una segunda etapa, en el transcurso de la crisis, se formase a partir de esta clase aún limitada y particular una «clase universal» idéntica a la *humanidad* que fuera, por tanto y por fin, positivamente comunista. El problema de esta «solución» es que añadir 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 el asedio de la autonegación por el humanismo.

## Autonegación y humanismo

Una vez que, en la perspectiva consejista y autoorganizativa, el proletariado se presenta como clase revolucionaria mediante la crítica de todo aquello que lo «articula» como clase del modo de producción capitalista, el gusano ya está dentro de la fruta. Asomó la cabeza a comienzos de la década de 1970, con la ideología de la autonegación del proletariado.

Durante la «época del 68», el vínculo de las prácticas inmediatas del proletariado con la revolución a través de todo lo que rompía con las mediaciones políticas y sindicales que expresaban la integración de su defensa y reproducción en el ciclo propio del capital se vio asediado, como contenido, por su desenlace lógico, pero a la vez contradictorio: *la autonegación del proletariado*. Como tal, esa conjunción pretendía ser la superación de todas las categorías sociales preestablecidas. Abarcaba el conjunto de la reproducción de la sociedad y contenía la crítica de todas las formas de alienación. Esta problemática llegó a su paroxismo cuando, como los situacionistas en 1968–1969, se pretendió conciliar el consejismo, la autogestión generalizada y la autonegación del proletariado. Mayo del 68 fue el momento del viejo ciclo de luchas en el que los términos de la contradicción interna de dicho ciclo llegaron a su punto máximo de encuentro, lo que constituyó a la vez la fuerza paradójica y el júbilo mismo de ese momento: *afirmarse negando la propia situación dentro del modo de producción capitalista*. La autoorganización y la autonegación del proletariado fueron, en aquel entonces, las expresiones conceptuales de esa imposibilidad de la revolución en los términos mismos en que se planteaba, no en relación con una norma de la revolución verdadera o, peor aún, con unas condiciones inmaduras. Representaba la imposibilidad de la revolución expresada *en sus propios términos históricos específicos*. El punto máximo de encuentro de esos términos logró ser el contenido de un movimiento social en cuyo seno coexistieron *efímeramente*

y pudieron entrelazarse esos dos aspectos corolarios del viejo ciclo, pero dentro de una implicación recíproca que definía una unidad contradictoria en la que cada uno de ellos constituía el límite del otro e indicaba así la imposibilidad global de la revolución en ese ciclo. Esa fue la belleza fugaz de ese período: el «poder obrero» y el «rechazo del trabajo».

La negación del proletariado por sí mismo fue la «solución» transitoria aportada a las aporías del antiguo ciclo de luchas. Con el paso del capital a la subsunción real, el problema de definir al proletariado como clase revolucionaria se había oscurecido notablemente debido al hecho de que la reproducción y la defensa de la condición proletaria estaban integradas en la reproducción del capital. Ya durante la década de 1920, hubo que reconocer que ya no se podía pasar directamente de lo que la clase es en la sociedad capitalista a la revolución. Esa transformación desembocó en una crítica de la relación que vinculaba, *a través de un proceso continuo*, a la clase definida en el seno del capital, por un lado, y a la revolución por el otro, crítica expresada en los años veinte por las posiciones más radicales de la Izquierda Comunista germano-holandesa o la Izquierda Comunista italiana.

La noción de autonegación del proletariado echa raíces en esta crítica; expresa, en el seno del viejo ciclo de luchas, la imposibilidad de un proceso continuo que conduzca de la defensa de la condición proletaria a la revolución. Ante esta situación, en la que la defensa de la condición obrera ya no constituía, 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 estaba oculta por su reproducción como clase, y que sólo existiría y haría acto de presencia en ruptura con su existencia y su actividad como clase específica de ese modo de producción. Tanto más cuanto que el único vínculo que podía existir entonces entre la práctica inmediata de la clase dentro del modo de producción

capitalista y la revolución radicaba en todas las prácticas capaces de manifestar la ruptura con la integración de su defensa y de su reproducción: la conquista de su autonomía. *La autonegación del proletariado fue, en aquel entonces, la culminación y el corolario paradójico de la autonomía y la autoorganización.* La clase obrera sólo podía ser revolucionaria en tanto proletariado, oponiéndose a lo que pudiera definirla como una clase del modo de producción capitalista. 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.

Aquella concepción de la revolución como autonegación del proletariado que se despoja de su carácter de clase del modo de producción capitalista va de la mano de una concepción de la contradicción proletariado/capital que sigue siendo programática. No se capta que lo que convierte al proletariado en una clase de la sociedad capitalista es también lo que lo convierte en una clase revolucionaria: la explotación. No se identifica el desarrollo del capital con el curso de la contradicción. Siempre se acaba por 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 otorgar al proletariado 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 en el transcurso de la revolución es porque constituye ya en sí la abolición de las clases, esa famosa «clase de la sociedad burguesa que no es una clase de

la sociedad burguesa»...<sup>21</sup> Aquí se ve perfectamente la diferencia entre el programa clásico y la autonegación como concepto final del viejo ciclo y conclusión teórica del mismo: para el primero, la dimensión humana del proletariado es inseparable de su pertenencia de clase, es la humanidad del trabajo productivo; para la segunda, esa dimensión se encuentra radicalmente separada de dicha pertenencia de clase, y esa separación llega hasta el extremo de 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 la depositaria *por fin adecuada* de una dinámica que, en tanto «tendencia a la comunidad», preside el curso de la historia desde la noche de los tiempos.

La pertenencia de clase se convierte en un simple vínculo que funciona cuando la sociedad se reproduce y que se quiebra cuando hay crisis, despejando así el camino al individuo humano que duerme dentro de todo proletario. De hecho, estamos aquí ante una incapacidad total de concebir la actividad del proletariado como clase definida por el modo de producción capitalista si no es en tanto afirmación de sí, así como de concebir la reproducción del capital como una contradicción en lugar de como una ocultación de esa contradicción.

A finales de la década de 1970 y comienzos de la de 1980, la reestructuración de la relación entre el proletariado y el capital resolvió y superó la situación expresada de la manera más radical por estos conceptos. Al dar una respuesta distinta a la pregunta central de

---

21 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 hace del proletariado 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 más rimbombantes de la cuenta.

la teoría del comunismo («¿cómo, actuando estrictamente como clase, puede el proletariado producir la abolición del capital y de las clases?»), el nuevo ciclo de luchas supera las aporías del programatismo, es decir, las contradicciones que giraban en torno a la revolución como afirmación de la clase.

Como toda ideología, esa «dimensión humana» responde, en otro registro y desplazándola, a una pregunta planteada por la época. Está ligada a la especificidad de la explotación bajo la subsunción real, especificidad mediante la cual la apropiación del trabajo es fruto del propio proceso productivo. Es la actividad misma del trabajador la que se opone directamente a él, no ya simplemente en la medida en que se encarna en un producto que es propiedad del capital (como sucede bajo la dominación formal). De ahí que la oposición a la explotación, a la alienación, se transforme en rechazo de lo que constituye la actividad inmediata del trabajador dentro del proceso de producción, rechazo que puede expresarse en forma de una «dimensión humana» del «individuo proletario» manifestada en el «rechazo del trabajo».

Es así como estos dos conceptos interrelacionados, la autonegación y el «rechazo del trabajo», pretenden resolver teóricamente los *impases* de la lucha programática, sin producir, no obstante, una nueva problemática no programática de la lucha de clases. Ante la incapacidad de comprender que lo que convierte al proletariado en una clase de la sociedad capitalista es también lo que lo convierte en una clase revolucionaria, estas nociones agregan una contradicción distinta de la explotación, una dimensión humana en cuyo nombre se rechazaría el trabajo. La noción de autonegación y el «rechazo del trabajo» (formalización ideológica de prácticas muy reales de la contradicción entre el proletariado y el capital bajo la subsunción real del trabajo por el capital) resolvieron momentáneamente los problemas teóricos en los que estaba encerrado el ciclo de luchas que tocaba a su fin. Superar teóricamente esta situación consiste en una visión histórica de la revolución y el comunismo

constituida por ciclos de lucha cuyos fracasos no pueden ser explicados a partir de una norma de revolución, sino, para cada uno de esos ciclos, en sus propios términos.

### La autonegación y el rechazo del trabajo antes de su desarrollo humanista: una forma simple, el operaismo

La noción de autonegación tiene una «historia» propia que atraviesa el final del antiguo ciclo. No desembocó *inmediatamente* en la búsqueda de una contradicción interna al proletariado como tampoco en un humanismo teórico. Ya hemos evocado el «comunismo por imposibilidad», cuando desde finales de la década de 1960 hasta mediados de la década de 1970, todas las acciones a través de las cuales el proletariado manifestaba el rechazo de su condición, así como los *impasses* de la autoorganización —todas las acciones en las que figuraba la crítica del comunismo como gestión, la disolución de los ejes principales del viejo ciclo de luchas en el «cotidianismo»<sup>22</sup> o la marginalidad, la recuperación de la autogestión por parte de los sindicatos— fueron entendidas positivamente como prueba de que el proletariado no podía sino negarse a sí mismo. Todos esos movimientos en los que fue disolviéndose el viejo ciclo, conservaron, a través de aquello cuya necesidad revelaron a contrapelo (negación de la clase), una dinámica en la que podía tratar de basarse de forma crítica esta negación. La crítica de la autoorganización, de la emancipación del trabajo, de la ideología autogestionaria, constituían la prueba y el fundamento de la necesidad de la negación del proletariado e incluso se promovían como proceso práctico. Los límites e *impasses* del viejo ciclo fueron comprendidos positivamente como

---

22 Traducción del francés *quotidiennisme* (hedonismo individualista, rechazo inmediatista del trabajo, «reformismo de la vida cotidiana», etc.), neologismo que designa de forma más precisa aquello que la IS, siempre precursora, había bautizado pocos años antes como «vaneigemismo». [N. del t.]

portadores de la negación del proletariado. En aquel entonces no se podía entender que la autonegación del proletariado no era más que la teoría del fracaso de un ciclo de luchas. En Francia, aquella fue la época de revistas como *Négation*, *Intervention Communiste*, *Bulletin Communiste*, *Mouvement Communiste*, *Maturation Communiste*, y la primera serie de *Invariance*.<sup>23</sup> No obstante, fue la Autonomía Italiana, a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970, la que mejor expresó ese movimiento. El trabajo teórico de las revistas que acabamos de citar presagiaba ya la siguiente etapa de este concepto, evocada anteriormente como humanismo teórico. Utilizaremos como expresión de ese momento teórico un texto de Negri, *Les ouvriers contre l'Etat, refus du travail*, publicado en 1973 en Francia por *Materiaux pour l'intervention*.

### *El operaismo: rechazo del trabajo y autonomía*

Con el *operaismo*, a principios de los años setenta, la «crítica del trabajo» se sitúa en una perspectiva de autonomía de la clase obrera, lo que está en línea con la ambivalencia de todo ese período con respecto al programatismo. En esta perspectiva, el rechazo del trabajo no es más que el envés de la importancia del trabajo y de la clase obrera tal y como queda definida y confirmada por esta primera fase de la subsunción real. El rechazo del trabajo no es más que la utilización e inversión, contra el capital, de su propia importancia técnica y política por parte de la clase obrera. Al tener como objetivo el «compromiso keynesiano», la estrategia del «rechazo del trabajo» es la prueba de esa importancia del trabajo y de la identidad obrera confirmada en la autopresuposición del capital y *vuelta contra ella*. No se trata sólo de que, como arma en manos del proletariado, un entorno de pleno empleo se vuelva contra

---

23 Para los textos principales de estas revistas, véase *Rupture dans la théorie de la révolution, Textes 1965–1975*. Presentación de François Danel, Ed. Senonevero.

la clase capitalista. Es la posición que la reproducción del capital había definido para el trabajo en el seno de su propia reproducción lo que define la capacidad del proletariado para transformar esta posición en un arma contra el capital. El «rechazo del trabajo» es, pues, el envés de la posición del trabajo dentro del proceso de valorización.<sup>24</sup>

La concepción *operaista* considera la lucha de clases como el enfrentamiento de dos estrategias, sin producir explícitamente la implicación recíproca entre las clases como definición de su contradicción. El *operaismo* no hace más que invertir el objetivismo sin superarlo. Añadir, como hace Negri, una vertiente subjetiva como la «autovalorización» obrera, no hace más que agregar una determinación adicional a la relación entre proletariado y capital, pero no cambia la concepción de dicha relación. Tenemos una suma de determinaciones y creemos así haber abarcado la totalidad de esa relación. Ahora bien, la relación no ha sido desobjetivada; sólo hemos añadido una determinación subjetiva frente a la objetividad. Declarar que «todo es lucha de clases» tampoco va mucho más allá. Objetividad y economía deben entenderse como un momento necesario de la reproducción de la contradicción entre el capital y el proletariado. La verdadera crítica del objetivismo supone deconstruir la objetividad y reconstruirla como economía, en tanto momento necesario de la relación entre las clases, no *simplemente ver la objetividad desde otra perspectiva*.

Para el *operaismo*, si cabe calificar la lucha obrera de aquella época de «rechazo del trabajo», es por un doble motivo. Por un lado, la lucha emerge de la «antigua» problemática del movimiento obrero de

---

24 Veremos más adelante que, sobre esa base, tanto Reeve como su «adversario», Zerzan, tienen «razón», en la medida en que ambos permanecen dentro de la problemática del antiguo ciclo de luchas, basándose el uno en el aspecto cuantitativo de esta posición del trabajo, y el otro en su situación cualitativa dentro de la reproducción, es decir, en la identidad obrera confirmada en el seno de la reproducción del capital.

la lucha por el salario como una lucha referida al «valor del trabajo», como la forma necesaria que reviste el salario. De ello se sigue que la lucha *por* el salario se convierte en una lucha *sobre* el salario; esa lucha pierde su función dinámica dentro de la reproducción y el desarrollo del capital y hace añicos, por tanto, lo que los *operaistas* llaman «el plan». Por otra parte, el obrero de la cadena se reconoce a sí mismo como ajeno a la fábrica; ya no se considera como «el productor», lo que supone la inversión política de una derrota (el taylorismo y el fordismo: el «plan»).

En relación con el primer punto: «La recuperación por la clase obrera del terreno salarial escogido por los patronos a principios de siglo, la reanudación del ataque contra la cualificación —pero esta vez el ataque se concibe como exigencia del derecho al ingreso, al salario desligado de la productividad— ha suscitado la lucha por todos los medios contra el valor del trabajo, contra ese trabajo abstracto que, de ahora en adelante, la comprensión obrera puede captar con toda claridad y sencillez. Ese es el sentimiento exacto del obrero que lucha al margen del sindicato: si lucha al margen de este, *es porque lucha al margen del desarrollo*, es porque manifiesta así su propia extrañeza, su desinterés tanto por el proceso productivo como por las necesidades del desarrollo.

»Interpretar de otra forma las luchas sobre el salario significa ser incapaz de explicar el factor fundamental de estas luchas: la autonomía. Si los obreros hubieran querido luchar sobre el salario sin cuestionar el desarrollo, sin querer romper con el valor del trabajo y con las categorías, lo habrían hecho dentro de la jaula de oro de los sindicatos. Y que nadie alimente ilusiones veleidosas: dentro de la negociación sindical y por objetivos compatibles con el desarrollo, los obreros saben por experiencia que es posible ganar. Pero es precisamente porque las luchas se oponían a este tipo de “victorias temporales” y ya no deben volver a ser el elemento motor del desarrollo capitalista, porque los obreros reconocieron que tenían intereses propios y muy distintos, por lo que la insubor-

dinación autónoma y partisana de los obreros salta a la yugular de la sociedad capitalista.» (*op. cit.*, p. 65).

En estas luchas, tal como los *operaistas* las analizan, el «trabajo» es definido, dentro de la «lucha sobre el salario», como aquello que se rechaza. El trabajo es lo que, dentro del salario, tiene un valor. El obrero rompe con la «mistificación» del «valor del trabajo» y reivindica su reproducción al margen de toda referencia al desarrollo del capital («el plan», del que forma parte la lucha *por* el salario) sobre la base de sus necesidades. De ahí que, para Negri, el «salario garantizado» represente un «rechazo del trabajo». Los conflictos programados entre el Estado y los sindicatos ya no logran canalizar las necesidades materiales de la clase obrera hacia una adhesión cualquiera a los imperativos del desarrollo. A través de las luchas salariales, la clase obrera se niega, por tanto, a definirse en el marco del trabajo, es decir, de algo que sólo existe, definido por el capital, como aquello que tiene un valor dentro del salario. Las necesidades obreras no son negociables y el arma salarial define los contornos concretos de la autonomía obrera como un rechazo del trabajo.

En lo que se refiere al segundo punto: «A través de la reducción del trabajo vivo, de su sustitución por máquinas, de la introducción creciente de técnicas productivas automáticas que absorben la función productiva, se abre cuando menos la posibilidad de subvertir radicalmente la relación entre trabajo y capital: es decir, la abolición del trabajo.» (*op. cit.*, p. 103). En este proceso se trata, efectivamente, de rechazo del trabajo; los *operaistas* nunca entienden el desarrollo del capital fijo y la inesencialización del trabajo como desarrollo objetivo de condiciones que por sí mismas den lugar a la abolición del trabajo. Se trata de ver «el nivel de composición orgánica del capital, los niveles tecnológicos, no como entidades que no dependen de nada más, sino como respuestas del capital a los movimientos ofensivos de los obreros contra el trabajo. Eso supone ver siempre a la clase obrera como una fuerza ofensiva, y al capital como una fuerza de resistencia que se defiende contra este ataque.

Fue el propio Marx quien definió esta transformación estratégica de las relaciones de la producción capitalistas. Transformación, porque el análisis del desarrollo capitalista se efectúa *del lado obrero*, y transformación estratégica porque en él se considera al obrero como la causa del desarrollo capitalista y de las crisis.» (*ibíd.*). El principio actual de esta lucha ofensiva del proletariado, que constituye la dinámica del desarrollo capitalista, es el rechazo del trabajo.

### *El operaismo, expresión de un momento paradójico*

Los *operaistas* invierten el análisis clásico (que se encuentra en Marx) según el cual el trabajador es «dador de trabajo». Para Negri, la terminología común es la correcta: es el capital quien es «dador de trabajo» y el obrero «dador de capital». Todas las condiciones de producción son de entrada capital en sí, capital muerto que, para desplegarse como relación social de producción, necesita subordinar la fuerza de trabajo a sí mismo; es el obrero quien, convertido en actividad y sujeto del capital, «da capital»: «El capital es una función de la clase obrera» (*ibíd.*). Por su parte, el capital lo único que da es trabajo; es él quien transforma la fuerza de trabajo en trabajo: el trabajo es el resultado de esa transformación. Es dentro del capital donde se encuentran las condiciones de trabajo, y la naturaleza del trabajo es el despotismo del capital sobre el trabajo vivo. «El obrero no puede ser trabajo si no tiene al capitalista contra él.» (*ibíd.*). Mediante el aumento de la composición orgánica impuesto al capital por el avance ofensivo obrero, el proletariado pone en entredicho a éste como «dador de trabajo» y se pone en entredicho a sí mismo como vendedor de esa fuerza de trabajo cuyo destino es convertirse en trabajo. Que los *operaistas* confundan aquí la compra-venta de la fuerza de trabajo con la subsunción del trabajo bajo el capital, y que confundan la implicación recíproca de dos términos con un malabarismo «dialéctico» (mi madre no es mi madre más que por mi padre, mi padre no es mi padre más que por mi madre, así que

mi madre es mi padre y mi padre es mi madre) no tiene gran importancia por lo que aquí nos concierne. Lo que aquí nos concierne no es la crítica del *operaismo* como «teoría falsa», sino su coherencia ideológica como expresión de toda una época.

Lo que la ideología del «rechazo del trabajo» intenta delimitar y definir, en esta fase final del antiguo ciclo de luchas, es un *programatismo paradójico* en el que la afirmación más poderosa de la clase obrera frente al capital equivalga a la abolición de lo que es. Se trata, sin salir de la problemática del programatismo, de salir de sus *impasses*. El capital se convierte en una función de la clase obrera. El capitalista es, por tanto, el verdadero «dador de trabajo». El «rechazo del trabajo» es la abolición del capital y de la clase obrera. «Sabotajes, disminuciones colectivas del rendimiento y falta de colaboración en el trabajo (formas de lucha clandestina), absentismo y movilidad obrera (formas de huida del trabajo) muestran, quizás mejor que las luchas obreras de masas (...) el carácter totalmente ajeno del obrero con respecto a su trabajo.» (*idem*, p. 106).

Que en estas luchas hay un rechazo y una repugnancia por el trabajo es evidente, pero eso no es lo mismo que su formalización como «rechazo del trabajo». Su formalización como «rechazo del trabajo» apunta a construir una ideología destinada a solucionar el *impasse* de la revolución como afirmación de la clase y a conservar al mismo tiempo su problemática. «En 1962 en Bélgica, en 1963 en Francia, en 1964 en Italia, en 1967 en Alemania, y en toda Europa en 1968–1969, las luchas provocaron un formidable aumento de los salarios. Esta presión obrera se ejerció sobre el salario cuantitativo, el salario monetario y, bajo el estandarte de la espontaneidad de los años sesenta, los obreros no perdieron el tiempo para “calificar políticamente” los diversos aspectos del salario. Superaron de golpe la noción del salario como reproducción de la fuerza de trabajo para captar inmediatamente el salario como coste político del trabajo y como ingreso. En los países de capitalismo maduro, en esta fase de la lucha los obreros utilizaron el arma del salario *afirmando su*

*dominio sobre el proceso de producción de plusvalor* (subrayado por nosotros) y ejerciendo una presión masiva *sobre y dentro del desarrollo* (subrayado por nosotros). Cabe señalar que ya no se trata de luchas *por* el salario, sino *sobre* el salario, sobre el terreno salarial entendido como un momento muy concreto de la concurrencia obreros–capital en el plano del trabajo.» (*ídem*, p. 71). De esas luchas surge la necesidad del poder obrero: «Poder, en primer lugar, dentro del ciclo capitalista de desarrollo para experimentar y construir el terreno del poder obrero a secas. Este poder obrero empieza allí donde termina el chantaje del salario, allí donde la obligación “socialista” del trabajo como única “libertad” obrera da paso a la dictadura de los proletarios sobre un trabajo útil y necesario.» (*ídem*, p. 72).

### *El operaismo: del rechazo del trabajo al poder obrero como trabajo social*

«El rechazo del trabajo en la fábrica (la fábrica en sus formas concretas es una relación social, la del dominio y del mando del trabajo muerto sobre el trabajo vivo y su absorción, N. del A.), el bloqueo del desarrollo capitalista, la apropiación inmediata de la riqueza social en la sociedad a través de la lucha *sobre* el salario, la vivienda, el transporte, la alimentación; tales son los ejes de un trabajo de organización obrera que liquidará el obstáculo institucional representado por el movimiento obrero oficial y el *socialismo*.» (*ídem*, p. 104). Mediante la liquidación de ese «movimiento obrero oficial» y de ese «socialismo», en la teoría *operaista*, es lisa y llanamente la clase obrera la que se liquidaría a sí misma, *porque no se la concibe como diferente de esa identidad obrera* que estructuró todo el viejo ciclo de luchas. Se liquidaría a sí misma afirmándose como *trabajo social*, y aquí volvemos a toparnos con el programatismo paradójico del *operaismo* en tanto ideología de las luchas del final del viejo ciclo, formalizada como «rechazo del trabajo».

Para las luchas obreras, el gran peligro sería emprender la vía «socialista» de «la justa evaluación de cada trabajo», pues en tal caso volveríamos a situarnos por debajo del punto de partida que ofrece el propio desarrollo capitalista. «Dentro de un ciclo de desarrollo capitalista, en el que se hace cada vez más evidente que, si bien los salarios han de vincularse a toda costa a la productividad, ésta tiende a entenderse como productividad media nacional, y no como la de cada trabajo considerado en sí mismo; a partir de este nivel de aceptación capitalista del trabajo como trabajo social, se abre y se ha abierto, para la clase obrera, un enorme espacio político de intervención, para la recomposición y la masificación de objetivos que se vuelven contra el plan de desarrollo: aumentos iguales para todos, todos los objetivos sobre los salarios y los horarios resumidos en el salario político, es decir, a fin de cuentas, *la posibilidad de volver el trabajo abstracto contra el desarrollo del capital* (subrayado por nosotros), a través de un salario desligado de la productividad. (...) Lo que el capital desarrollado ha sido capaz de asimilar, lo que la clase ha entendido y utilizado muy bien, sólo los planificadores socialistas, los sindicalistas y los políticos de la tradición obrera no lo han entendido. Se han quedado solos, en compañía de una ciencia capitalista de mala fe, en la creencia de que podían medir “el valor del trabajo”, lo que los obliga a buscar un precio justo para cada actividad en la que se consume la fuerza de trabajo. (...). Para quienes miran la relación productiva bien de frente, como lo hacen la clase y el capital, y no de manera sesgada, como es el caso de los ideólogos, está claro de ahora en adelante que el trabajo vivo consumido en el proceso productivo no “fabrica” ni automóviles, ni pasteles, ni zapatos ni cepillos de dientes, sino que fabrica *trabajo*. El trabajo social en su generalidad, en su extrema movilidad, al no ser cada mercancía específica sino el producto del trabajo social global, es también mercancía genérica en la comprensión del obrero, que lo ve como riqueza social en su conjunto, riqueza social y también como suma de apetitos a satisfacer, y no como trabajo determinado.» (*idem*, p. 76).

Paradójicamente, la afirmación *operaista* del trabajo social se mantiene dentro del programatismo, porque el trabajo social no es una determinación del trabajo para sí mismo, que podría pertenecerle por derecho propio y que la clase obrera podría revelar a partir de sí misma y poner en marcha. Las fuerzas sociales del trabajo sólo existen objetivadas en el capital y dentro del proceso mismo de esa objetivación (*cfr.* Marx, *El capital*, Libro I, Sección cuarta, Capítulo XI, *Cooperación*). Por lo demás, también cabe señalar que ya en el «Estado-plan» una parte considerable del salario está «socializada». Se trata de errores teóricos o históricos, pero lo que importa sobre todo es que, para rematarla, la ideología del «rechazo del trabajo» es convertida en *afirmación obrera del trabajo social*. En este sentido pone claramente de manifiesto su profundo carácter programático y su pertenencia al antiguo ciclo de luchas, cuyas últimas manifestaciones sigue y expresa. Al ser la afirmación del trabajo social, el «rechazo del trabajo» sacaría a la luz algo que el capital, convertido en *mistificación*, trataría de ocultar. El trabajo social sería la superación del capital porque éste no conoce otro trabajo que el que se define como aquel que tiene un valor. En el trabajo social, sin embargo, el «valor del trabajo» desaparece. «Hacer trabajar» supuestamente se habría convertido, pues, en una «necesidad política». «El salario sigue ahí como precio político negociado, asumido a nivel de los órganos de planificación, de la perpetuación del Capital, convertido a su vez en ideología, como cristalización de un modo de producción y de distribución obsoleto que ya no está materialmente ligado a la relación real de producción, sino que es pura y simple fachada administrativa que oculta la necesidad de hacer trabajar para evitar el fin del sistema.» (*ídem*, p. 77).

El rechazo del trabajo se convierte, a la vez, en la revelación de que el capital ya no está ligado a la relación real de producción, en la medida en que ahora ésta tiene por fundamento el trabajo social, así como en la voluntad de hacer que el capital pague el

máximo por «mantener la mistificación».<sup>25</sup> Es asombroso ver hasta qué punto esta *ideología* del «rechazo del trabajo» se adhiere a la *realidad* de las luchas de rechazo del trabajo de esa época. Expresa toda su pertenencia al viejo ciclo de luchas y sus límites, a la vez que, como ideología, pretende construir las como superación de ese ciclo. Al presentar lo que convierte al capital en una contradicción en proceso como algo ya realizado,<sup>26</sup> la afirmación del trabajo social perpetúa indudablemente la problemática general del programatismo, pero haciéndole producir la negación de la clase por sí misma.

La clase obrera afirma el poder que ha adquirido en el seno del desarrollo capitalista (y sobre todo la identidad obrera que la reproducción del capital había confirmado dentro de sí misma), no apoderándose de los medios de producción, generalizando su condición y desarrollando el valor como modo de producción, sino «negándose a producir el capital». Esto podría haber desembocado en la «revolución» si, en primer lugar, a este rechazo del trabajo no hubiera sido capaz de responder una reestructuración del capital que hizo de la movilidad, de la precarización, de las deslocalizaciones, de la flexibilidad y del desempleo la configuración misma de la clase obrera frente al capital, y si, en segundo lugar, esas luchas de rechazo del trabajo no hubieran tenido por fundamento *la misma identidad obrera* (vuelta contra el capital pero no superada) que la que fundamentaba al «movimiento obrero oficial». Esas luchas no fueron más que la expresión práctica de los límites de un ciclo de luchas cuya dinámica fundamental residía fuera de ellas, en ese «movimiento obrero» y en la auto-organización; no fueron sino la expresión del fracaso de ese «movimiento obrero», de los *impasses*

---

25 Dejando a un lado el contexto de las luchas, que es fundamental, ¿están tan alejadas las tesis actuales de Negri de lo que escribía hace cuarenta años?

26 Cosa que los «brigadistas» criticaron con razón en el operismo, en su texto *L'Abeille et le communisme* en *Correspondances internationales*, 1983.

de ese ciclo, y formaban parte del mismo mundo. No representaban una nueva etapa de la lucha de clases, sino el final de la antigua, lo que confirmó la reestructuración al destruir al «movimiento obrero oficial» y absorber esas luchas al mismo tiempo.

### Autonegación y rechazo del trabajo: conceptos de transición

Conceptos finales del antiguo ciclo de luchas, el «rechazo del trabajo» y la autonegación del proletariado son también conceptos de transición entre dos ciclos. Hemos evocado, en una nota, la polémica entre Charles Reeve<sup>27</sup> y John Zerzan durante la segunda mitad de la década de 1970. Tendremos que detenernos un poco más en ella, porque si la crítica del *operaismo* nos muestra estos conceptos como una tentativa de resolución de los *impasses* en los que acabó el antiguo ciclo de luchas, esa polémica nos muestra, de manera más precisa aún que el *operaismo*, estos conceptos como transición hacia una tentativa no-programática de comprensión de la lucha de clases y plantea la necesidad de esa nueva comprensión.

En su texto *Organized labor versus "the revolt against work"* (publicado en 1974 en Estados Unidos y luego en francés por *Échanges* en diciembre de 1975), John Zerzan destaca los nuevos rasgos de la lucha de la clase obrera en Estados Unidos, novedosos tanto por su carácter masivo como por el significado que adquieren en esta fase del desarrollo capitalista. Esas nuevas formas de lucha se manifiestan lo más a menudo en el absentismo, el sabotaje, el *turn over*, el desempleo voluntario, etc. La crítica que hacemos aquí no se refiere a la realidad de esos hechos, ni a su importancia como formas de lucha de la clase obrera en Estados Unidos y en todos los países desarrollados de Europa, sino a su transformación en una ideología

---

27 Pseudónimo de Jorge Valadas [N. del t.]

del «rechazo del trabajo» que, sin abandonar las problemáticas del viejo ciclo de luchas (autoorganización, afirmación obrera, envés de la confirmación de una identidad obrera en el seno de la reproducción del capital...), intenta encontrar una salida a su *impasse* práctico y teórico fundamental: la revolución como afirmación de la clase obrera o del proletariado.

Esas formas de lucha marcaron el punto culminante del viejo ciclo, en la medida en que a través de esas luchas la clase obrera volvió contra el capital (como decían los *operaistas*) las características mismas de su derrota de principios de siglo: su integración en la reproducción del capital, la transformación del proceso de trabajo en proceso de producción conforme al capital, la definición total del trabajo como trabajo asalariado, etc. El sabotaje, el absentismo, etc., no son relevantes en sí mismos, al margen del período de lucha y de la fase de desarrollo del capital en los que tienen lugar: el tejedor inglés de principios del siglo XIX no es el obrero estadounidense de la General Motors de la década de 1970. El sabotaje no es relevante en sí mismo. A principios de la década de 1970, la ideología del «rechazo del trabajo», en lugar de considerar esas luchas como el punto álgido del antiguo ciclo y simultáneamente, debido a sus formas mismas, como expresión de la caducidad del período de lucha inaugurado inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, tuvo por contenido tratar de integrarlas en la problemática de ese ciclo antiguo, intentando al mismo tiempo ver en ellas las bases de su posible «triumfo» final. Como ideología, todo aquello era muy inestable, y se quedó en fuegos de artificio.

Si nos fijamos en el enfoque del texto de Zerzan, que constituye la referencia constante e inevitable de todos los debates internos de esta ideología, percibiremos que incluso antes de mostrar el carácter real y masivo de los hechos en los que se basa, se apresura a situarlos dentro de la problemática de la afirmación de la clase obrera que se hace cargo de su propio destino tomando el control de los medios de producción (cosa que, de todos modos, requiere

un dominio bastante grande de la «dialéctica»). «En cuanto a las formas más directas de oposición a este mundo alienante del trabajo que escapa al control de los trabajadores, nos topamos con la fascinante experiencia de Bill Watson (se trata del autor del texto “Counter-planning on the Factory Floor”, publicado en francés por *Information et Correspondence Ouvrière*, nº 115–116, marzo–abril 1972, N. del A.), que pasó el año 1968 en una fábrica de coches de los alrededores de Detroit. Claramente “post-sindicales” en la práctica, Watson presencié los esfuerzos sistemáticos y planificados de los obreros por reemplazar los planes y métodos de producción de la dirección por los suyos propios. Describió este comportamiento como un “fenómeno habitual” que respondía a la negativa de la dirección y de la UAW (sindicato del automóvil, N. del A.) a escuchar las propuestas de los obreros para introducir modificaciones y mejoras en el producto.» (Zerzan, *op. cit.*, p. 4). Singular concepción del «rechazo del trabajo» y de la condición obrera que constituirá la conclusión misma del texto: «Sigue siendo dudoso que una participación simbólica pueda mitigar la alienación de los trabajadores. Lo más probable es que la ponga aún más de relieve y deje aún más clara la verdadera naturaleza de las relaciones entre sindicatos–patronal, que seguirá rigiendo. Quizá sea más probable que las instituciones tradicionales de los sindicatos, como la capa de profesionales remunerados, el personal permanente y los delegados, el monopolio de la sindicalización garantizado por los patronos, e incluso los convenios colectivos, se vean cada vez más impugnados a medida que *los trabajadores sigan luchando por hacerse con el control de su vida laboral* (subrayado por nosotros)». (*op. cit.*, p. 23).

Esas luchas representan la culminación y la caducidad del viejo ciclo. Culminación en el sentido de que es el propio fundamento de ese ciclo lo que la clase volvió contra el capital; caducidad en el sentido de que esas luchas pusieron de manifiesto la inanidad —que se había vuelto históricamente ineludible— de separar al trabajador asalariado, al proletario y al productor, es decir, la inanidad de concebir

la revolución como la toma de control por parte de los trabajadores de aquello que los define como trabajadores (hablamos, desde luego, de control, no de abolición): la empresa, la división del trabajo, el intercambio, el proceso de trabajo. En lugar de ver la culminación y la caducidad simultánea de un ciclo de luchas, no se quiso ver ahí más que su culminación. El «rechazo del trabajo», es decir, la construcción ideológica de prácticas reales, no supone el rechazo de la condición obrera, pues para los obreros se trata de tomar el control de sus condiciones de existencia, sino el rechazo de su *institucionalización*, como si los dos pudieran separarse. Ya no cabe imaginar a una clase obrera sin capital más de lo que, por idéntica razón, cabe a imaginar una clase obrera sin formas institucionales.

*El «rechazo del trabajo» emergió como la forma al fin hallada que iba a separar la afirmación del trabajo de aquello que la acompaña como un gemelo siamés en la subsunción real del trabajo bajo el capital: todas las formas de su institucionalización.* Lo que así parecía resolverse era el viejo problema de ese ciclo de luchas que, durante medio siglo, había constituido la sustancia del consejismo y de la ultraizquierda, e incluso de todo aquello que había pretendido situarse «a la izquierda de los partidos comunistas». Ahora bien, y pese a seguir atrapadas en su concepción básica, sólo las corrientes surgidas de la ultraizquierda y el consejismo fueron capaces de llevar el problema lo suficientemente lejos como para percibir toda la importancia del rechazo del trabajo. En efecto, como dijimos al comienzo de este prólogo: «Podemos calificar de ultraizquierda a toda práctica, organización o teoría que defina la revolución como afirmación del proletariado y que critique y rechace simultáneamente todas las mediaciones que comporta el ascenso de la clase en el seno del modo de producción capitalista (organizaciones políticas, sindicalismo, parlamentarismo...), sin las cuales esta afirmación no puede existir. En ese sentido, *la ultraizquierda es una contradicción en proceso.*» El rechazo del trabajo —no las prácticas en cuestión, sino la ideología que dotaba de significado propio a esas prácticas— se

presentó, sin abandonar la problemática, como la solución al fin hallada a esta contradicción.

Por tanto, Zerzan podía hacer hincapié, sin contradecirse, en el «desprecio casi unánime por el trabajo» (*ídem*, p. 7). Lo que aquí sostiene (y esto es lo que le importa) es la separación de la afirmación de la clase obrera de todas sus formas institucionales, y ante todo de los sindicatos, porque: «Esta revuelta (contra el trabajo, N. del A.) es necesariamente de naturaleza antisindical». Incluso va más allá de la forma de la «huelga», que en sí misma no es, con mucha frecuencia, más que una institución (*ídem*, p. 29). Esto es correcto (y como muestra Zerzan, los sindicatos no se engañaban al respecto, ni tampoco los izquierdistas de la época), pero la imposibilidad de la afirmación de la clase obrera se debe a *la implicación recíproca entre el proletariado y el capital*, cuyas formas institucionalizadas no son más que una determinación de ésta, no a dichas formas en sí mismas. Tras haber hallado por fin, en el «rechazo del trabajo», unas luchas que no podían sino romper con las formas institucionalizadas de esa implicación recíproca, con la que se la había confundido, la clase por fin iba a poder afirmarse en ruptura total con lo que la ligaba al capital. *La ultraizquierda llega a su punto culminante*.

Si, tras haber hablado de la gestión del proceso de trabajo en la empresa, seguía resaltándose el «desprecio por el trabajo», no se debía sólo a que la materialidad de esas luchas, lo que ocurría, no podía dejar de imponerse a cualquier observador, sino a que también era preciso que la ideología de «rechazo del trabajo» sostuviera los dos cabos: enmarcar esas luchas dentro de la problemática del «dominio de sus condiciones de existencia por parte de la clase obrera» y convertirla al mismo tiempo en la solución de todos los *impasses* de esa problemática. El «rechazo del trabajo» permitirá llevar a cabo esta proeza, no como puro y simple «desprecio por el trabajo», sino porque en él se unen la ruptura con todas las mediaciones de la implicación recíproca entre proletariado y capital y la voluntad de la clase obrera de «dominar sus condiciones de existencia».

Para la ideología del «rechazo del trabajo», se trata efectivamente de la apertura de un *proceso revolucionario*, y no sólo de luchas cotidianas, o más bien de un proceso revolucionario que se abre *dentro de estas luchas cotidianas*. En tal caso se puede interpretar una versión *hard* de la canción del «dominio de las condiciones de existencia» con melodía de marcha revolucionaria: gracias al «rechazo del trabajo» los obreros iban a «*volver* a convertirse en los *artesanos* (subrayado por nosotros) de su trabajo» (Zerzan, *ídem*, p. 30).

Con el rechazo del trabajo y todas las luchas que quepa vincular a él —todas aquellas en las que el obrero «actúa a partir de lo que desea para sí mismo y por sí mismo»— la institucionalización y las mediaciones que hay que negar para llegar a una «verdadera» afirmación de la clase trabajadora finalmente son criticadas y negadas por la propia forma de la lucha. En el rechazo del trabajo, «la lucha de clases es más fuerte y más viva, pero más imperceptible según los criterios tradicionales» (Henri Simon, posfacio al texto de Zerzan). La constatación es perfectamente pertinente, pero hay que entenderla en el marco general de la ideología construida como «crítica del trabajo». Esta lucha de clases, «más viva» pero «más imperceptible», supone la ruptura, como forma de lucha, con todas las mediaciones de la afirmación de la clase. Así pues, en esta ideología se construyen todas las determinaciones necesarias para que esta sea, para sí misma, la afirmación finalmente posible de la clase obrera y del trabajo. La ideología del «rechazo del trabajo» logra realizar la proeza —si nos atenemos a su denominación— de presentarse como la afirmación por fin posible del trabajo contra el capital.

Esa ideología no era más que la simple interpretación de un conjunto de luchas que presentaban características comunes. El conjunto fue construido ideológicamente, con las determinaciones que hemos analizado (la ruptura con todas las mediaciones de la afirmación de la clase) para convertirse en la solución de los *impasses* del programatismo y, más concretamente, de la ultraizquierda.

En tanto solución, tenía que ser forzosamente una ideología de la revolución.

La crítica de Charles Reeve al texto de Zerzan y a todos los comentarios que siguieron es, en muchos aspectos, irrisoria (Revista *Spartacus*, julio-agosto de 1976). El primer argumento de esa crítica es que el rechazo del trabajo no es una novedad. Se remite a una fenomenología de la lucha de clases para la cual, paradójicamente y al margen del contexto histórico, el fenómeno contendría y permitiría conocer inmediatamente la esencia. En lo que se refiere al segundo argumento, que gira en torno a la separación entre actividad colectiva e individual (esta última representada por el rechazo del trabajo), es evidente que no se tiene en pie tratándose de unas luchas antitrabajo de la magnitud de las de ese período. El tercer argumento, que presenta el rechazo del trabajo como ideología por excelencia de la burguesía, roza la ridiculez, ya que se trataba de prácticas masivas de los OS. La reiterada exhortación ritual al «enfrentamiento abierto, colectivo y consciente contra el capitalismo» suple la falta de todo análisis de ese período de la lucha de clases: hay una norma y los obreros lo único que tienen que hacer es alcanzarla.

Algunos argumentos tienen mayor peso porque ponen de relieve lo que estaba en juego en la ideología del «rechazo del trabajo». Reeve, en resumidas cuentas, dice a sus adversarios: «estáis serrando la rama en la que tanto vosotros como yo estamos sentados». «Cuando se constata, como hace Zerzan, que en la actualidad los trabajadores tienden a querer tomar el control de las fuerzas productivas, ¿entonces es difícil hacerse a la idea de que el “rechazo del trabajo” y el sabotaje son las formas “decisivas” de la lucha revolucionaria moderna! En efecto, estas nuevas tendencias a la *reapropiación obrera del poder sobre el aparato productivo* sólo pueden surgir de la lucha colectiva» (Reeve, *op. cit.*). De Zerzan a Reeve el objetivo es el mismo: que los trabajadores tomen el control del aparato productivo (sólo en familia puede uno reñir e insultarse así

de bien). Y Reeve añade: cuando los trabajadores inician esa reapropiación, como en Lip, los más fervientes adeptos del «rechazo del trabajo» ponen mala cara. Lo que Reeve querría, en este final de un ciclo de luchas, es el programatismo sin sus *impasses*: la afirmación autónoma del proletariado tiene que pasar por su ascenso dentro del modo de producción capitalista y por su definición en el seno de las mediaciones de la implicación recíproca. Esta contradicción y los *impasses* resultantes eran lo que la ideología del «rechazo del trabajo» había intentado resolver. Para Reeve, se trata siempre de abogar por la revolución como reorganización de la producción, como puesta a trabajar general de la sociedad, como generalización de la condición proletaria, *como si nada hubiera sucedido*. El encarnizamiento de su crítica se debe al odio que sentía por esos inconscientes que, viendo en el «rechazo del trabajo» la solución a los *impasses* del programatismo, no se daban cuenta de que, a nivel teórico, habían abierto la caja de Pandora.

Ahora bien, si se permanece dentro de la problemática de la afirmación de la clase, la principal crítica de Reeve consiste en subrayar el carácter coyuntural de esas formas de lucha. «Con las transformaciones del capitalismo, con el fin del capitalismo liberal y el desarrollo de la forma moderna de intervención estatal, el movimiento sindical adquiere una nueva función, la de gestionar los “beneficios sociales” que permite este nuevo desarrollo. La violencia del trabajo asalariado se intensifica a la vez que la integración de los trabajadores mediante el establecimiento de sistemas de seguridad social y de diversas formas de asistencia pública, todo ello con el objetivo de hacer menos conflictivo el proceso de reproducción de la fuerza de trabajo. Sin embargo, estos sistemas de asistencia social —el “salario social”, como se lo ha llamado— también ofrecen a los trabajadores nuevas posibilidades de resistirse al trabajo. El absentismo, el uso de las prestaciones por desempleo, se presentan, pues, ante un número cada vez mayor de trabajadores como nuevas posibilidades de resistencia a las que recurrir. El sistema lo permite

mientras la acumulación capitalista continúe sin complicaciones, porque para él esta forma de resistencia también es un mal menor. (...) Una vez que se reduzcan las posibilidades de utilizar estos “beneficios sociales”, veremos derrumbarse el mito del absentismo como forma de lucha radical, del mismo modo que ya hoy en día la consigna “rechazo del trabajo” se derrumba ante el aumento del paro.» (*idem*).

Frente a este temible ataque, los defensores del «rechazo del trabajo» multiplicaron los ejemplos que mostraban que a menudo esas luchas se desarrollaban en sectores industriales en crisis y/o en regiones donde el desempleo ya era muy elevado. Sin embargo, algunos años más tarde, pareció que finalmente Reeve se había llevado el gato al agua, cosa que *Échanges* reconoció dieciséis años después en su número 78, p. 14: «Desde hace algún tiempo pensábamos retocar estos textos (los del folleto *Refus du travail*, N. del A.), no para actualizarlos, sino para incorporarles las consecuencias de la actual situación de crisis del capital sobre actitudes obreras que parecían ligadas al período de expansión y pleno empleo». Por supuesto, el texto que en ese momento estaban presentando, traducido de la publicación estadounidense *Collective Action Notes*, no constituye una capitulación en toda la línea. La lucha continúa, pero de manera defensiva y a «nivel micro». Lo que ha desaparecido es la interpretación triunfalista de la esa lucha como «el proceso ya iniciado de destrucción del capitalismo y de producción del comunismo», porque, finalmente, lo que en la actualidad ya no se puede decir es que la revolución sea el dominio de sus condiciones de existencia por parte del proletariado.

Pensar que Reeve tenía razón sería una ilusión óptica. Tanto Reeve como sus adversarios se limitaron a abordar las cosas desde un punto de vista cuantitativo. Lo que puso fin a las luchas de «rechazo del trabajo» fue la derrota global del viejo ciclo y la reestructuración del capital, es decir, las transformaciones estructurales y cualitativas de la relación entre trabajo y capital, y las nuevas

formas de explotación de la fuerza de trabajo. Lo que puso fin a esas luchas no fue el aumento del desempleo, cuantitativamente y en sí mismo (como demuestran los ejemplos presentados por *Échanges* en respuesta a Reeve), sino los cambios en la relación entre desempleo y actividad, la destrucción de la identidad obrera, una de cuyas manifestaciones, en última instancia, fueron las propias luchas de rechazo del trabajo. No es casualidad que, en Inglaterra, donde esa lucha se mostró particularmente tenaz, el movimiento de rechazo del trabajo perdurase intensamente a pesar del crecimiento del desempleo, precisamente porque la reestructuración, hasta los «años de Thatcher», tuvo enormes dificultades para abrirse paso. La situación dio un vuelco en el momento en que la subcontratación, el trabajo temporal, el paro o la *cassa integrazione*<sup>28</sup> se convirtieron en *la forma habitual* de utilización de la clase obrera. Esa fue la derrota que las luchas de los parados y precarios comenzaron a volver contra el capital a comienzos de los años 1990–2000. Ahora bien, entonces habíamos cambiado de ciclo de luchas.

### El rechazo del trabajo: hacia la superación del programatismo

La ideología del «rechazo del trabajo» no sólo se convirtió en la ideología final del antiguo ciclo de luchas, sino que también fue una ideología de transición entre dos ciclos. En efecto, pese a pertenecer a la problemática del viejo ciclo, como concepto teórico que daba cuenta de una situación de la lucha de clases, el «rechazo del trabajo» estaba llamado a hacerla estallar (cosa que Reeve había intuido perfectamente en su encarnizamiento por cerrarle el paso). El «rechazo del trabajo» no podía permanecer en el interior de la problemática de la afirmación de la clase obrera y el control sobre

---

28 «Subsidio de desempleo» en italiano [N. del t.].

sus medios de existencia por parte de ésta. Tratar de lograr que ambos coexistieran no fue fruto de una incoherencia mental, sino una «necesidad lógica» interna de esa misma problemática. Ahora bien, todo ello era muy inestable.

Ya en el nº 118 de ICO<sup>29</sup> (junio de 1972), un texto sin firmar (escrito por uno de los futuros fundadores de la revista *Négation*) había realizado una crítica sistemática de la concepción autogestionaria del rechazo del trabajo, es decir, de su incoherencia fundamental. Ese texto, *Contre interpretation du contre-planning dans l'atelier*, respondía al de Watson («Counter-planning on the shop floor») en el que poco tiempo después Zerzan iba a basar en gran medida su análisis «paradójico» del rechazo del trabajo.

Esta crítica es teóricamente fecunda. Establece las bases para el análisis del rechazo del trabajo como fundamento práctico de la teoría de la autonegación del proletariado. «El carácter sagrado del trabajo para los consejistas se basa en la creencia (que se resiste tenazmente a morir) de que, por un lado, estaría el trabajo de los productores de riqueza social y, por otro, el trabajo productor de mercancías, de plusvalor y, por tanto, de riqueza capitalista. (...) La existencia de cada empresa está sujeta a las exigencias internas de este modo de producción (valorización-competencia) y no puede sobrevivir a su destrucción. Autogestionar las empresas significa autogestionar la producción capitalista, y la buena voluntad de hacer las cosas de otra manera no cambia nada al respecto. (...). A la conciencia de productor (de la riqueza social) le ha sucedido la conciencia de proletario (de productor de plusvalor) y más allá de la semejanza de sus motivos, el contenido de las luchas se ha transformado: de gestionarias y *positivas*, se han vuelto cada vez más destructivas, puramente *negativas*. Eso es lo que explica su falta de

---

29 Informations et Correspondance Ouvrières: grupo consejista creado en 1958, tras la escisión de Socialisme ou Barbarie en torno a Claude Lefort y Henri Simon, y disuelto en 1973. [N. del t.].

perspectivas más allá del espacio-tiempo de una huelga, porque su única salida posible sería la autosupresión del proletariado y, por tanto, la destrucción del capital.» (*op. cit.*). La crítica destacaba el profundo parentesco entre el leninismo del izquierdismo y el consejismo autogestionario: «uno y otro exaltan al proletariado *en tanto proletariado* y le instan a arrebatar el poder a la burguesía. Para unos se trata del poder político, y del poder económico para otros, pero, de hecho, más allá de sus falsas oposiciones ideológicas, están indisolublemente ligados.» (*ídem*). Y el texto concluía: «La autonegación del proletariado es exactamente lo contrario de la negación del género humano...».

Por su parte, en el transcurso de la polémica con Reeve, cuando Peter Rachleff (en la revista *Fifth Estate*, febrero de 1977)<sup>30</sup> salió en defensa de Zerzan, destruyó de hecho toda la interpretación de éste y sacó el «rechazo del trabajo» de la problemática de afirmación de la clase en la que Zerzan la había confinado. «Aquí es donde Reeve está atrapado por concepciones obsoletas, pues esas luchas colectivas no pueden desarrollarse a partir de la supresión de los deseos personales “privados” y del sometimiento del individuo a la colectividad, sino que son el producto de una nueva fusión de necesidades y de deseos individuales y colectivos: la *autoabolición del proletariado* (el subrayado es nuestro). La lucha contra el trabajo es a la vez individual y colectiva, y ambos aspectos se refuerzan mutuamente. El rechazo individual a ser un trabajador asalariado está ligado a la lucha del proletariado por sacudirse el yugo de su posición social. Para verlo, sin embargo, hay que romper con las concepciones tradicionales de la lucha de clases que ven como meta de esta última la dictadura del proletariado. Toda esa concepción es errónea. El objetivo de las luchas de clases contemporáneas, el resultado que prefijan, es la abolición del proletariado, la destrucción del capital bajo todos

---

30 <https://www.fifthestate.org/archive/280-february-1977/anything-new-in-the-revolt-against-work> [N. del t.]

estos aspectos. (...) Hoy en día ya no es deseable, y ni siquiera imaginable, tomar control del aparato tal cual existe y gestionarlo en nuestro propio interés. El capital ha hundido sus tentáculos en la naturaleza misma del trabajo.» (en *Refus du travail*, pp. 27–28). En las posiciones defendidas por Rachleff toma cuerpo el concepto de autonegación del proletariado, que en Francia ya había cuajado en revistas como *Négation* o *Intervention Communiste*. Basado en el rechazo del trabajo, dicho concepto completa a este último y lo dota de toda su consistencia.

La «solución» resumida en la fórmula *autonegación del proletariado* entró muy rápidamente *en crisis* a su vez. En efecto, si la revuelta contra el trabajo marca el final de la afirmación del proletariado, como tal no es producción de la situación revolucionaria. Los proletarios que sabotean expresan su hartazgo ante la intensificación de la explotación, y se dan perfecta cuenta de que nada de la vida perdida en la producción de mercancías puede reencontrarse en su consumo. Su revuelta, sin embargo, no supone la inminente destrucción del capital, ya que se inscribe en el agotamiento de un régimen de explotación —y, por tanto, de acumulación— que la sangrienta reestructuración de la Segunda Guerra Mundial había generalizado desde Estados Unidos.

En esta fase crítica del final del antiguo ciclo de luchas, en la que la reestructuración del capital es *necesaria*, y a la vez se ve *diluida-postergada*, la autonegación del proletariado es un concepto a la vez *inevitable e imposible*. Si dota de sentido al rechazo del trabajo y remata la liquidación del programa obrero, no resuelve el problema de la comunización. Al contrario, lo transpone a un plano especulativo en el que se vuelve completamente insoluble. A este respecto, cualesquiera sean las sutilezas del análisis, la contradicción capital/proletariado se reduce a una simple oposición, exterior, entre el valor en proceso y el hombre o el trabajo vivo.

Semejante concepción hace del proletariado el sujeto–objeto de la revolución, la cual se convierte en una operación del proletariado

sobre sí mismo. La conclusión lógica es que, antes de *destruir* las relaciones de producción capitalistas, primero tiene que *separarse* de ellas. Negativo de la «humanidad comunizadora», el proletariado se constituye sobre la base del desarrollo y la crisis del capital, pero *no pertenece* a la sociedad del capital. Tal conclusión es más fácil de criticar cuarenta años después, porque en el ínterin tuvo lugar la reestructuración, pero en la situación de aquella época parecía evidente, porque en el mismo momento en el que el rechazo del trabajo amainó en las fábricas, la impugnación de la *alienación* capitalista se extendió a todas las instituciones involucradas en su reproducción. De la escuela a la cárcel, pasando por el hospital psiquiátrico, sin olvidar a la familia, se impugnó el conjunto de los órganos de reproducción de la relación de explotación. El capital era cada vez menos impugnado como explotación y cada vez más como pura *opresión* o *destrucción*. Se produjo un deslizamiento de la noción de revolución a la de *subversión*.

La teoría «subversiva» ataca a la contrarrevolución desconectándola de la contradicción que la constituye. Al ceñirse a una denuncia ilusoria de «maniobras» políticas y «mistificaciones» ideológicas, separa a los «revolucionarios» (noción que nace de dicha separación) del movimiento comunista y reduce la teoría a un programa a difundir.

Ahora bien, toda la limitación del concepto de autonegación se pone inmediatamente de manifiesto en su carácter exclusivamente negativo: es la expresión inmediata de la *imposibilidad* de la afirmación del trabajo. Como ya hemos podido advertir, para poder producir la revolución y el comunismo, la constitución de un *humanismo teórico* —es decir, de una esencia humana del proletariado que se distingue de su estricta relación contradictoria con el capital— se encargará de aportarle a este concepto su propio contenido. Bajo el proletario, el sujeto de la revolución es el Hombre, con sus necesidades y deseos, su sociabilidad como ser genérico. Llegamos, pues, de forma coherente, al final de la «concepción tradicional».

Se pone de relieve su *impasse*, pero ésta no se supera. Cuando hay lucha de clases, ya no hay revolución; cuando hay revolución, ya no hay lucha de clases. La revolución sigue siendo el proceso de una afirmación: el de la naturaleza humana que subyace al proletario. De la mano de la «crítica del trabajo», el concepto de autonegación del proletariado será el encargado de superar la «concepción tradicional», pero él mismo es una especie de concepto «pasado a la reserva»: vinculado a una problemática anterior, se le pide que formule una nueva. Esa nueva problemática no es, por tanto, más que una solución a los viejos problemas. El *impasse* no residía en las soluciones aportadas, sino en la propia pregunta.

La *autonegación del proletariado* convierte la contradicción entre el proletariado y el capital en la esencia contradictoria del proletariado: éste procede a abolirse a sí mismo y, *de resultas*, produce la abolición del capital. El proletariado es a la vez el trabajo y su subsunción bajo el capital, trabajo vivo y trabajo muerto. La contradicción entre el proletariado y el capital se traspone en «esencia del proletariado». A primera vista, se diría que lo que desaparece es el capital, pero de hecho y de forma absoluta, lo que desaparece es el proletariado. Bajo esta denominación, simplemente volvemos a toparnos con el desarrollo contradictorio del modo de producción capitalista. El proceso de explotación se ha convertido en esencia de uno de sus términos, el proletariado, que se convierte, por tanto, en una monstruosidad conceptual. Es, en sí mismo, en su existencia, la propia imposibilidad de esa existencia, imposibilidad de su existencia como clase, y al mismo tiempo compendio y totalidad del modo de producción. No es, pues, más que el nombre dado al curso contradictorio de las categorías económicas del capital, convertidas en manifestaciones de un sujeto trascendental —el hombre como ser genérico— que jamás se confunde con ninguna realidad de su obra.

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. Fue, a finales de la década de 1960, la marca profunda y *decisiva* de la gran transformación de la teoría de la revolución comunista.

Sin embargo, a partir de finales de la década de 1970, la reestructuración de la relación de explotación, en tanto puesta a punto coherente de elementos dispersos desgranados en respuesta a las luchas, impuso de nuevo, no teóricamente, sino en la práctica, una solución de continuidad entre las luchas inmediatas y la revolución. A la vez que desaparecían todas las luchas vinculadas al rechazo del trabajo, en las que la ultrazquierda había visto la solución de sus *impasses*, las luchas más duras, como fueron en Francia las de la siderurgia y poco después las del sector del automóvil, pese a que a veces se oponían a los sindicatos, no hacían más que reivindicar la defensa del empleo. La autonegación del proletariado ya no podía presentarse como el desenlace natural de su imposibilidad de afirmarse ni como la afirmación de un elemento desarrollado dentro del modo de producción capitalista que pondría en entredicho a éste, como había podido ser el «trabajo social» para los *operaistas*. Por un lado, ya no se lograba dotar de sentido a las prácticas inmediatas; por otro, la posibilidad de la revolución se convertía en el resultado de una contradicción interna del proletariado, cuyo elemento revolucionario, la humanidad, sería precisamente el que está encubierto su definición como una clase en implicación recíproca con el capital. La autonegación y el «rechazo del trabajo» se habían convertido en puro y simple humanismo teórico.

En lugar de una contradicción histórica entre clases, algunos, como los editores de la revista *La Banquise*, teorizaron un conflicto entre dos esencias, o más bien entre lo positivo (el hombre-proletario) y lo negativo de una misma esencia (el monstruo o el no-hombre capital). La cuestión, por tanto, era saber cómo iba a poder hacerse realidad la «tendencia confusa hacia el comunismo», cómo el hombre iba a poder suprimir finalmente al no-hombre. Eso se debía, ante todo, a que la relación capital/proletariado había

sido concebida como una *condición proletaria* que *venía a sumarse* al hecho de ser hombre, como si ésta fuese un simple *corsé* de la esencia humana. Ahora bien, es la situación misma del proletario la que hace que éste no quiera seguir siéndolo y la que define lo humano y lo inhumano. Para sí mismo, la revuelta contra el capital y contra su propia situación no remite al proletario a una distinción entre lo que es en su relación con el capital y lo que es como persona, dado que la única mercancía que posee, su fuerza de trabajo, forma una unidad con él; si en el mismo momento en el que ésta deja de pertenecerle, él ya no se pertenece a sí mismo, entonces ya no hay ninguna esencia o naturaleza humana, *ninguna positividad ni exterioridad* de su ser que pueda oponer al «monstruo capital». Ya no se trata más que de dos momentos inseparables de su relación con el capital: la compra-venta de la fuerza de trabajo y la subsunción del trabajo bajo el capital. Tras un larguísimo silencio, y sin haber percibido la reestructuración por ninguna parte, Dauvé<sup>31</sup> reapareció, con las publicaciones del boletín *Trop Loin*, para contarnos que para que por fin triunfara aquello que había sido esbozado en mayo del 68 «habría que esperar».

---

31 Principal redactor de *La Banquise*.

## Dinámica del ciclo de lucha actual: brechas y retorno de la humanidad

Aún nos queda por comprender el constante retorno, desde finales de la década de 1960, de ese comunismo filosófico que apela al Hombre y al Género, y que caracterizó a toda la producción teórica comunista durante la primera mitad de la década de 1840. ¿Por qué vemos reaparecer sin cesar en la producción teórica actual la revolución comunista bajo una forma que remeda el fin de la filosofía clásica alemana como abolición de aquello que media y separa a los hombres de su verdadera naturaleza de Comunidad, Ser Humano y Género?

La respuesta se encuentra, cómo ya hemos visto, en el momento en que termina el ciclo de luchas anterior y nace el actual, es decir, a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970: la «época del 68». Sin embargo, la respuesta no reside únicamente ahí donde es más obvia. En efecto, si a principios de la década de 1970 toda la «teoría radical» (como se la bautizó en aquel entonces) se impregnó del «joven Marx» como quien se impregna de sol y vida campestre al salir de la fábrica, y si todos sus partidarios se volvieron feuerbachianos, eso no acaba de explicar por qué, *cuarenta años más tarde*, el Hombre sigue estando ahí como el suplemento de alma y de radicalidad que la lucha de clases ha de comportar para ser lo que tiene que ser, es decir, para ser revolucionaria. La respuesta no sólo está en el origen, en el fracaso del programatismo, sino también en la estructura y el desarrollo mismo del ciclo de luchas actual. Digámoslo sin rodeos: la concepción, ahora necesaria, de la revolución como comunización, conlleva el constante retorno y la aparente legitimidad de las sandeces feuerbachianas.

Todos aquellos que, durante esa fase del colapso del programatismo, trataron de reflexionar sobre lo que podría ser la superación comunista de esta sociedad, tuvieron que enfrentarse a una evidencia masiva que fue el criterio esencial de ese período: el fin de un período histórico de la revolución y del comunismo como afirmación del proletariado. Fue esa situación social la que condujo a la relectura de Marx a partir de las «obras juveniles», que supuestamente proporcionaban una teoría revolucionaria situada más allá del programatismo proletario porque estaba por debajo de él. Se conservaba a la clase obrera a condición de que su revuelta fuera ética y humana, y se conservaba el modo de producción capitalista a condición de que fuera un momento del curso histórico de la autoalienación de la Humanidad que preparaba así su retorno a sí misma (el «hedor a sudor» fue sustituido por la Humanidad, pero la problemática no había cambiado, seguía siendo la de la «Aufhebung»).

Ante el colapso del programatismo, la revolución sólo podía ser la autonegación del proletariado. ¿Cómo era posible, en tal caso, que esta clase fuera más allá de su simple defensa como clase?

Una primera solución parecía caer por su propio peso: era la tendencia, entendida como irrefrenable por ser inherente a la esencia de la humanidad, a asegurar el triunfo de aquello que los seres humanos tienen en común, su estar-juntos, su esencia comunitaria, el *Género*, que había encontrado por fin en el proletariado a su portador adecuado. Esa respuesta no era un «hallazgo» que, como tal, pudiera haber sido distinto; estaba contenida en el propio proceso de fracaso de la autoorganización y de la revolución definida como dinámica de la autonomía proletaria.

Pero si el humanismo teórico *todavía está presente* en el ciclo de lucha inaugurado entonces, es porque la lucha de clases se enfrenta a un problema formidable: *actuar como clase se ha convertido, para el proletariado, en el límite de su actividad como clase*. En lugar de simplemente prestar atención al curso de la lucha de clases para comprender cómo se plantea este problema y cómo ese curso

anuncia su resolución, es mucho más fácil encontrar la solución *a priori*. La lucha de clase del proletariado, en su manifestación inmediata como clase del modo de producción capitalista, sería incapaz de salir de la dialéctica de su implicación recíproca con el capital; por tanto, haría falta una intervención distinta, una presencia distinta en las luchas. Esa intervención, esa presencia, es la incombustible Humanidad. Reconocemos a nuestra vieja enemiga, la Humanidad, que tan bien sabe resurgir de sus cenizas, porque *nace de la pregunta misma que estructura cada ciclo de luchas*: ¿cómo puede una clase abolir las clases? La pregunta nace de la aparente aporía a la que se enfrenta la lucha de clases y se presenta como la solución eternamente cambiante que elimina el problema a partir del propio problema. En el programatismo esa resurrección es la humanidad del Trabajo; en la crisis del programatismo es la humanidad del «rechazo del trabajo», la humanidad de la Humanidad en el abandono de las clases, y en la actualidad, la humanidad de la puesta en entredicho de su existencia como clase por parte del proletariado.

En el ciclo de luchas actual, tras la reestructuración del capital, la contradicción entre proletariado y capital se sitúa a nivel de la reproducción global y, por tanto, de la reproducción recíproca de las clases. Esta contradicción no comporta ya ninguna confirmación del proletariado para sí; es el fin de lo que nosotros llamamos programatismo, de la identidad obrera y de lo que otros llaman, de forma meramente descriptiva, el «viejo movimiento obrero». En esta estructura de la contradicción, dentro de su contradicción con el capital, que es implicación recíproca con éste (explotación), el proletariado está en condiciones de ponerse en entredicho a sí mismo como clase. De ello se deduce que la abolición del capital es su propia abolición, abolición de todas las clases y comunización de la sociedad. Ahora bien, la dinámica revolucionaria (comunista) en este ciclo comporta inmediatamente, de forma intrínseca, como su límite, aquello sin lo cual ni siquiera existiría: el proletariado

produce toda su existencia como clase en el seno del capital y ya no en relación consigo mismo.

La dinámica de este ciclo de luchas sólo puede ser interna a lo que constituye su límite: actuar como clase. Lo que resucita a la humanidad es esta identidad entre la dinámica y el límite del ciclo de luchas actual. En efecto, esa identidad no es inmediata; en el curso de las luchas actuales existen prácticas que son la producción de una *brecha* en el seno de la actividad como clase. En la actualidad, actuar como clase es, por un lado, no tener más horizonte que el capital y las categorías de su reproducción, y por otro, y por la misma razón, estar en contradicción con su propia reproducción como clase, ponerla en entredicho. Se trata de las dos vertientes de la misma actividad como clase. Este conflicto, esta *brecha* en la actividad de clase (reproducirse como clase de este modo de producción/ ponerse en entredicho a sí misma) existe en el curso de la mayoría de los conflictos. La derrota es el restablecimiento de la identidad.

La puesta en entredicho por parte del proletariado de su existencia como clase es interna a ésta y a su lucha como clase, interna a lo que constituye el límite de las luchas de este ciclo. Ahora bien, es inevitable que esta situación convierta al ciclo actual en una tensión constante, por un lado, entre la autonomización de su dinámica (perceptible, por ejemplo, en el activismo y en el movimiento de la acción directa) —es decir, la puesta en entredicho por parte del proletariado de su propia existencia como clase— y, por otro, el reconocimiento de toda su existencia dentro de las categorías del capital (ciudadanismo o democratismo radical, pero también la ideología «de derechas» y nacional bajo la cual opera cada vez más en el mundo occidental, pero no exclusivamente, la lucha de clases). La autonomización de la dinámica consiste en considerar que la pertenencia de clase está ya prácticamente superada en ciertos aspectos de la lucha de clases o que la revolución será realizada por proletarios que hayan abandonado ya sus viejos hábitos de proletarios. Así es como ha resucitado la humanidad en el ciclo de

lucha actual. Inevitablemente, un ciclo de luchas que anuncia la abolición de todas las clases se teoriza como si ya comportara en su seno, en potencia, la superación de las clases, o como si esa superación sólo pudiera efectuarse mediante un abandono *preliminar* por parte del proletariado de su existencia como clase, abandono preliminar cuya posibilidad reside en su humanidad. Una teoría de la revolución comunista como comunización incluye, como deriva necesaria, su expresión como revolución humana, deriva que está anclada a su vez en el desafío actual de la lucha de clases: el cuestionamiento por parte del proletariado de su existencia como clase en el seno de su propia actividad de clase.

## De la crítica del programatismo a la desaparición 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 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 (más o menos abiertamente) 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 que, por tanto, no es 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, al no ir más allá, el capital no era sino la forma desarrollada del valor, y lo que desaparecía era la explotación en tanto contradicción entre proletariado y capital, 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 forma de abordar la crítica de la emancipación del trabajo es que hace desaparecer el concepto de modo de producción bajo el de valor, en que reduce el modo de producción capitalista a una *prolongación 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 manera más directa, en lo que respecta a la concepción de la lucha de clases, al hacer desaparecer el concepto de modo de producción bajo el de valor, el modo de producción ya no es más que un *encuentro de compradores-vendedores*. El «intercambio» de la fuerza de trabajo se reduce a un intercambio, sin duda muy particular, pero intercambio, al fin y al cabo. Hasta tal punto que el conjunto de la contradicción entre clases que constituye la explotación puede subsumirse como contradicción bajo las categorías que, a través del 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* ha desaparecido.

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. Ese 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. A través de esta forma, la explotación

debe advenir necesariamente. Por tanto, el modo de producción capitalista no es más que el valor bajo otro nombre, el valor plenamente desarrollado. En cierto sentido, eso 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, 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 valor plenamente desarrollado (por tanto, existente), sino también y, en consecuencia, que *las categorías y las contradicciones propias del capital* son las del valor convertido en capital: el trabajo productivo, las determinaciones del intercambio, la explotación del trabajo, el descenso de la tasa de ganancia, la división de la jornada laboral en trabajo necesario y plustrabajo, etc.

Muy al contrario, este enfoque, que pretende deshacerse radicalmente de la afirmación del trabajo, trata de 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 en trabajo necesario y plustrabajo, 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 pardos. 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 plustrabajo, hacer que toda la producción se contraponga, en tanto valor, al trabajo, *pero la contradicción no está ahí*.<sup>32</sup> A

---

32 Siempre y cuando la contradicción entre proletariado y capital no haya sido enviada al museo de antigüedades del «marxismo tradicional», como hace *Endnotes* en el editorial de su n° 3. Hay una especie de locura teórica en el hecho de situar la relación entre proletariado y capital, que es la vida misma

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

De la «explotación» no se trata ya si no es 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: algo a emancipar. Así pues, el proletario no es más que un vendedor particularmente estafado. ¿Qué ha sido de las clases? La lucha de clases se ve privada de su fuerza primordial, a saber, su trivialidad, su sórdida materialidad.

Mientras la forma-capital sea producida en continuidad dialéctica con las formas del valor como un movimiento inherente a esas formas, la absorción del trabajo y 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 plustrabajo, ya no representan la contradicción fundamental en el interior del modo de producción capitalista, sino una determinación incluida en la *abstracción del trabajo*, que se ha convertido en la verdadera «contradicción». Todo queda tan bien encerrado dentro de la sistematicidad del valor que, cuando efectivamente hace falta llegar a la superación de esta situación, aquello que se había pretendido reprimir reaparece perversamente. La respuesta es una vaga teoría humano-proletaria apoyada en un vago concepto de trabajo vivo que siempre excede, dado que es ac-

---

del modo de producción capitalista como acumulación, al mismo nivel que los antagonismos culturales o los distintos tipos de sexualidad. Todos ellos no serían sino «formas de realización» de la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio, tan chic y pura ella.

tividad humana, su apropiación por el capital (Chris Arthur); una vaga perspectiva revolucionaria vagamente izquierdista, un poco autogestionaria 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 «calamidades de la época» y de las «disgregaciones sociales» encarnadas en diversos agentes y antagonismos (*Endnotes*). Siempre resulta sorprendente ver cómo coexisten un derroche de sutilezas teóricas sin envites explícitos con consideraciones de una banalidad total cuando los envites están ahí, y ver cómo reaparece implícitamente, como guinda del pastel, una actividad, una humanidad, unas relaciones sociales a «liberar», 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 lleva a considerar que la lucha de clases del proletariado, en su manifestación inmediata como clase del modo de producción capitalista, es incapaz de salir de 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 mina todas estas concepciones que se han desembarazado de la afirmación del trabajo al precio de abandonar la explotación como contradicción entre el proletariado y el capital es el de la relación de las contradicciones del valor con la lucha de clases. No son más que teorías de *la imposibilidad del programatismo*. No son más que eso, pero no lo saben.

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

Estos tipos de teorización son momentos de la teoría de la comunicación (no forzosamente necesarios, pero sí ligados a ella). Se trata de una superación del programatismo que se ha desquiciado, es decir, que funciona para sí misma, pues ha olvidado su objeto o no lo ha definido, y que 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. Esas herramientas de crítica del programatismo se convierten en su propio objeto, son elaboradas como fin en sí y no como herramientas-críticas del paso de una relación de clase a otra. De ahí el derroche de teoría que acompaña a la ausencia de envites.

Pese a que la explotación no puede existir sino mediante la transformación (transposición) del trabajo vivo en valor, dicho proceso no da cuenta de ella de forma exhaustiva. Topamos de nuevo con el problema fundamental de esta «superación del programatismo»: decir que el valor no *existe* sino en tanto capital no significa más que el capital es el valor, y que, *en tanto capital*, no aporta nada. Remitir la totalidad de las relaciones sociales capitalistas al valor es subsumir la contradicción entre las 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 el ámbito en

el 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 por sí misma, es decir, un movimiento que incluya su propia puesta en entredicho. Le hace falta, en primer lugar, un elemento que la exceda (el trabajo como actividad humana o unas relaciones sociales que el valor absorba y pervierta) y, en segundo lugar, necesita encarnarse en elementos distintos (las clases y todo tipo de términos «antagónicos») de los suyos propios (el valor de uso y el valor de cambio) para que esta contradicción de la totalidad salga de la lógica y se ponga en tela de juicio a sí misma.

Para desembarazarse de la afirmación del trabajo, nos desembarazamos de la contradicción entre proletariado y capital; nos desembarazamos de la lucha de clases. No se supera el programatismo, solamente se lo declara imposible.

No se supera el programatismo porque éste no se comprende 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 mera *incongruencia lógica*. Toda esa 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 los intelectuales de las desdichadas clases medias de este mundo. Puede existir producción de valor sin que exista producción de plusvalor; es el caso de cientos de millones de campesinos y artesanos del planeta, pero no es de ellos de los que habla la «teoría de la forma–valor», sino de las clases medias para las que el valor supone vivir (mal y desdichadamente) 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 rela-

ciones sociales. Es el halo, el pundonor espiritual, el complemento solemne de esta cosa profana, la conclusión «radical» y *aliviada* del fin de la identidad obrera. En este discurso, las apariciones furtivas del término clase están llamadas a difuminarse, a corto plazo, en el lejano horizonte del «marxismo tradicional».<sup>33</sup>

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

## Retorno a la explotación

A través del descenso de la tasa de ganancia, la explotación es *un proceso que se encuentra constantemente en contradicción con su propia reproducción*: el movimiento que supone 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 existencia social necesaria de su trabajo como capital, es decir, como valor autonomizado, y sólo sigue siéndolo valorizándose: *el descenso de la tasa de ganancia es una contradicción entre las clases*. La tendencia al descenso de la tasa de ganancia no es otra cosa que el proletariado, que siempre es necesario y siempre está de más.

La explotación es una contradicción que pone en entredicho lo que constituye su dinámica, es decir, una contradicción para las relaciones sociales de producción cuyo movimiento supone. La explotación es ese extraño juego donde siempre gana el mismo (porque es subsun-

---

33 Puede encontrarse una crítica de la teoría de la forma–valor parecida a la que estamos haciendo aquí en el texto de Gilles Dauvé *La boulangère et le théoricien*, en el blog *Douter de tout... pour tenir l'essentiel*. [Existe trad. cast.: <https://bibliotecacuadernosdenegacion.blogspot.com/2020/07/el-panadero-y-el-teorico-sobre-la.html> (N. del t.)]

ción) y, al mismo tiempo y por la misma razón, *es un juego que está en contradicción con su regla y que tiende a su abolición*. Eso 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 uno de sus elementos, una contradicción consigo mismo, en la medida en que el otro es *su* otro. Eso es precisamente lo que desaparece cuando se reduce el modo de producción capitalista al valor. En el seno de la contradicción que constituye 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, representada por el capital, es decir, que nunca se encuentra confirmado por la reproducción de la relación social de la que es, 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), se definen la situación y la actividad revolucionarias del proletariado. *La contradicción es contradictoria para sí misma en la situación y la actividad de uno de sus polos.*<sup>34</sup>

La pregunta decisiva surgió y tomó forma a través de todos los *impasses* teóricos engendrados por las construcciones especulativas ligadas a la autonegación del proletariado, al humanismo teórico, a la disolución de la contradicción entre proletariado y capital en el arco histórico de la alienación, etc.: *¿cuál puede y debe ser el contenido de la revolución después de 1968?* Y su respuesta también: 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.

---

34 Sobre este análisis de la explotación como contradicción, *cf.* «L'exploitation, définition d'une contradiction», *Théorie communiste* n° 22.

## Teoría de la comunización

Con la teoría de la comunización, ya no se trataba de improvisar nuevas respuestas a partir del mismo fundamento teórico de las Izquierdas Comunistas. Abandonamos ese fundamento y su aporía constitutiva: por un lado, el mantenimiento del objetivo de afirmación de la clase, con todas las problemáticas que la acompañan, y por otro, la crítica de todas las mediaciones que constituyen realmente el ascenso de la clase, y que son lo único que hace posible ese objetivo. No obstante, la pregunta y su respuesta pudieron surgir, despejadas de toda su ganga especulativa, a condición de responder a otra pregunta: la de la *reestructuración* de la relación de explotación 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 difiere 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. El feminismo o la ecología, que habían puesto en evidencia críticamente mediante su existencia y sus actividades, la naturaleza programática de la lucha de clases, se institucionalizan. En Europa, donde el movimiento había sido más fuerte, el contraataque de la clase capitalista es neto: estabilización democrática en Portugal, España y Grecia; reanudación del control sindical y criminalización de la Autonomía en Italia; reducción drástica de las antiguas regiones y sectores industriales en Francia y Gran Bretaña; autolimitación sindical y después represión militar de las luchas en Polonia.

Dicho de manera un poco abrupta y exagerada: el capital «recupera el poder» en las fábricas y en el conjunto de la reproducción social. Incluso podemos, a veces, fechar esa derrota, como en el caso de la manifestación anti-huelguistas de la FIAT en 1980, o la recuperación del control patronal y sindical de la industria automovilística en Francia tras las huelgas masivas y duras de 1981-1984. Esta recuperación, por supuesto, no fue un retorno a la situación anterior. La clase capitalista acabó 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 visto 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; una contrarrevolución se define como una transformación estructural de la relación de explotación. La lucha de clases podrá extenderse y profundizarse, pero la identidad obrera no volverá, ni volverán tampoco, con ella, la autoorganización y la autonomía como perspectiva revolucionaria.

A la potencia de las luchas de finales de la década de 1960 y principios de la de 1970, a la capacidad de imponer compromisos fuertes y una rigidez del proceso productivo, sólo podía corresponder una iniciativa de la clase capitalista. La respuesta capitalista fue rápida y violenta, radical en la medida en que ocupó todo el ámbito de la

producción y la reproducción. La clase capitalista avanzó implacablemente. Así, en el mismo momento en que el proletariado había logrado imponer los «compromisos» más ventajosos (a principios de los años setenta, y no durante los años canónicos del «compromiso fordista»), el capital se empleó a fondo para vaciarlos de su contenido, para reconfigurar el proceso de trabajo, las modalidades de contratación y las condiciones de la reproducción social. Creó un nuevo contexto en el que estos «compromisos» iban a ser inútiles en lo sucesivo, y que iba a acarrear nuevas modalidades de explotación de la clase obrera. Fue una respuesta homogénea a las reivindicaciones del proletariado. En este nuevo terreno, la clase capitalista lo derrotó. Durante estos últimos veinticinco años, la clase capitalista ha actuado globalmente de manera coherente no sólo para vaciar de todo contenido los «compromisos», sino también para eliminar la forma misma del «compromiso». El mercado contra la institución, la fragmentación e individualización del proceso de trabajo contra todo sujeto colectivo, el liberalismo contra el Estado de Bienestar.

### **La reestructuración: modificación estructural de la contradicción entre las clases y de su dinámica**

La reestructuración ha vuelto el proceso de valorización basado en el modo relativo de extracción de plusvalor adecuado a sus condiciones y ha hecho desaparecer toda identidad obrera. A través de sus tres momentos —la compra-venta de la fuerza de trabajo, la producción de plusvalor y su acumulación— la explotación se ha vuelto mucho más «flexible». La clase capitalista ha superado los límites del viejo ciclo de luchas atacando de forma prolongada los salarios directos e indirectos, suprimiendo toda separación rígida entre empleo y desempleo, anualizando el tiempo de trabajo y multiplicando las jornadas individuales simultáneas dentro de la jornada social, así

como, por último, disolviendo las zonas de acumulación todavía autónomas del ex bloque comunista y del Tercer Mundo. Ha restablecido una tasa de ganancia media adecuada a la acumulación de un capital ampliado y concentrado a la vez y, de este modo, ha reestructurado la contradicción que lo oponía al proletariado.

No es un escenario el que cambia, modificándose de manera que los actores, idénticos en sí mismos, seguirían interpretando la misma obra de la autoorganización, la autonomía, la emancipación del trabajo y la afirmación del proletariado —en una palabra, del programatismo— prestando atención únicamente a adaptarse al nuevo escenario. 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 forma de enmascarar esto consistente en multiplicar las «reestructuraciones» a fin de 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*. Todo se reestructura, pero nada cambia. De este modo, se puede seguir dentro de la vieja problemática de saber si, en cada situación concreta, el proletariado puede expresar su verdadera *naturaleza* comunista y en qué medida. Existe, 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 acaba por ocultar *la* reestructuración de la valorización del capital, es decir, de la explotación, o lo que es lo mismo, la reestructuración de la contradicción entre el proletariado y el capital.

A finales de la década de 1960 y principios de la de 1970, todo un período histórico en el que, de diversas maneras, la revolución había sido, teórica y práctica, la afirmación del proletariado, su transformación en clase dominante, la emancipación del trabajo y la instauración de un período de transición, entró en crisis y tocó a su fin. Fue en el transcurso de esta crisis, a través de una caótica andadura teórica, cuando surgió el concepto de comunización.

Durante esa crisis, si lo que estaba en juego no era la revolución como afirmación del proletariado —ya se tratara del Estado socialista o de la generalización de los consejos obreros— la crítica de todas las mediaciones de la existencia del proletariado en el seno del modo de producción capitalista (partido de masas, sindicato, parlamentarismo), de formas organizativas como el partido o la vanguardia, de ideologías como el leninismo, de prácticas como el militanismo y todas sus variantes, se presentó como algo carente de objeto. Como hemos visto anteriormente con el concepto de brecha, *es la lucha como clase la que, en el interior de sí misma, se ha convertido en el problema*, en su propio límite. Anuncia así la revolución como comunización y la produce como su superación.

Desde entonces, dentro del curso contradictorio del modo de producción capitalista, la afirmación del proletariado y la emancipación del trabajo han perdido todo sentido y todo contenido. Ya no existe una *identidad obrera* propia frente al capital y confirmada por él. La dinámica revolucionaria de las luchas de nuestro tiempo pone de manifiesto el rechazo activo —contra el capital— de la condición proletaria, incluso en el seno de la autoorganización o de manifestaciones efímeras y limitadas de autogestión. La lucha del proletariado contra el capital contiene la contradicción con su propia existencia como clase.

## La comunización: superación producida del ciclo de luchas

Salvo que nos hubiéramos quedado en la identificación de la revolución como comunización con la imposibilidad del programatismo, que hubiéramos permanecido en el «comunismo por imposibilidad», en la «tendencia humana», en la búsqueda de una autonomía por fin adecuada a su concepto imaginario o en la «crítica del trabajo» y su «rechazo», la teoría de la comunización que quería desprenderse de todo eso tuvo que ser durante largo tiempo una producción deductiva. Fue a mediados de la década de 1990 cuando, sin perder nunca ese carácter deductivo, adquirió una pertinencia inductiva. Desde entonces puede decir: si existo y soy posible es en las luchas actuales y gracias a ellas.

En esas luchas, no se trata, la mayoría de las veces, de declaraciones impactantes o de acciones «radicales»; puede tratarse sólo de todas las prácticas de «huida» o de negativa de los proletarios a aceptar su propia condición. En las huelgas actuales por despidos, con frecuencia y cada vez más, los obreros ya no reivindican el mantenimiento del empleo, sino indemnizaciones significativas. *Contra el capital, el trabajo no tiene futuro*. La inesencialización del trabajo se convierte en la propia actividad del proletariado, tanto de forma trágica, a través de luchas sin perspectivas inmediatas (suicidas), como reivindicando esa inesencialización, como en la lucha de los desempleados y los precarios del invierno de 1998 en Francia.

El desempleo ya no es ese compartimento estanco claramente separado del empleo. La segmentación de la fuerza de trabajo, la flexibilidad, la subcontratación, la movilidad, el trabajo a tiempo parcial, la formación, las prácticas, el trabajo clandestino, han difuminado todas las fronteras.

En el movimiento francés de 1998, y más en general en las luchas de los parados de este ciclo de luchas, *es la definición de los desem-*

*pleados la que pretende ser el punto de partida de la reformulación del empleo asalariado.*

En Francia, el hecho de que los empleados despedidos de Moulinex prendieran fuego a uno de los edificios de la planta también se inscribe en la dinámica de este ciclo de luchas, que convierte la propia existencia como clase del proletariado en el límite de su actividad de clase. Asimismo, en 2006, en Savar, a cincuenta kilómetros al norte de Dhaka, Bangladesh, tras tres meses de retraso en el pago de los salarios, fueron incendiadas dos fábricas y se saquearon otras cien. En Argelia, la más mínima reivindicación salarial desemboca en disturbios, se rechazan las formas de representación sin que se constituyan otras nuevas y, más allá de los protagonistas inmediatos de la huelga y la reivindicación, es la totalidad de las condiciones de vida y reproducción del proletariado la que está en juego.

En China y en la India, no se va a pasar de la multiplicación de acciones reivindicativas multiformes que afectan a todos los aspectos de la vida y de la reproducción de la clase obrera a un vasto *movimiento obrero*. Esas acciones reivindicativas a menudo desembocan «paradójicamente» en la destrucción de las condiciones de trabajo, es decir, de su propia razón ser.

En Argentina los proletarios se autoorganizaron como desempleados de Mosconi, como obreras de Brukman, como habitantes de villa miseria..., pero al hacerlo se enfrentaron inmediatamente a lo que eran que, en la lucha, se convirtió en aquello que había que superar y que se veía como lo que había que superar en las modalidades prácticas de esa autoorganización. El proletariado no puede hallar en sí mismo la capacidad de crear otras relaciones interindividuales sin derrocar y negar lo que es en esta sociedad, es decir, sin entrar en contradicción con la autonomía y su dinámica. En Argentina, por la forma en que se pusieron en marcha las actividades productivas, en las modalidades efectivas de su realización, fueron las determinaciones del proletariado como clase de esta sociedad las que se vieron efectivamente convulsionadas (propiedad, intercambio,

división del trabajo, relación entre hombres y mujeres...). Es así como la revolución como comunización se vuelve creíble.

En Francia, en noviembre de 2005, en las *banlieues*, los amotinados no reivindicaron nada; atacaron su propia condición tomando por blanco todo aquello que los produce y define. Los amotinados pusieron de manifiesto y atacaron *la condición proletaria actual*, esa fuerza de trabajo globalmente precarizada, lo que volvió inmediatamente obsoleta, en el mismo instante en que tal reivindicación habría podido pronunciarse, la pretensión de ser un «proletario ordinario».

Tres meses después (durante la primavera de 2006), todavía en Francia, el movimiento estudiantil anti-CPE<sup>35</sup> no pudo comprenderse a sí mismo como movimiento reivindicativo más que convirtiéndose en el movimiento general de los precarios, pero entonces o arruinaba su propia especificidad, o no podía sino verse abocado a enfrentarse más o menos violentamente con todos aquellos que, durante los disturbios de noviembre de 2005, habían puesto en evidencia la obsolescencia de pretender ser un «proletario ordinario». Hacer triunfar la reivindicación extendiéndola sabotó la propia reivindicación. La lucha anti-CPE fue un *movimiento reivindicativo para el que la satisfacción de su reivindicación era inaceptable como movimiento reivindicativo*.

En los disturbios de diciembre de 2008 en Grecia, el proletariado no reivindicó nada y no se consideró, frente al capital, como el fundamento de alternativa alguna.

En 2009, en Guadalupe, la importancia del desempleo y del sector de la población que vive de «ingresos de asistencia» o de la economía sumergida convirtió las reivindicaciones salariales en una contradicción en los términos. Esta contradicción estructuró

---

35 El CPE (Contrato de Primer Empleo) era un tipo de contrato de trabajo que reducía los salarios y la protección social. Aunque fue votado por el parlamento, el proyecto fue abandonado tras un enorme movimiento de protesta.

el curso de los acontecimientos entre un LKP<sup>36</sup> centrado en los trabajadores estables (sobre todo los de la función pública) pero que pretendía mantener unidos, mediante la multiplicación y la infinita diversidad de reivindicaciones, los términos de esta contradicción, y lo absurdo —para la mayoría de la gente involucrada en cortes de carretera, saqueos y ataques a edificios públicos— de la reivindicación salarial central. La reivindicación se vio desestabilizada en el transcurso mismo de la lucha.

En general, con el estallido de la crisis actual, ahora las reivindicaciones salariales tienen una dinámica que antes no podría haber existido. Se trata de la dinámica *interna* que les confiere en el modo de la producción capitalista la relación de *conjunto* entre proletariado y capital, tal como emergió de la reestructuración y tal como ahora entra en crisis. La reivindicación salarial ha cambiado de significado. El «reparto de la riqueza», de una cuestión esencialmente conflictiva dentro del modo de producción capitalista ha pasado a ser, además, un tabú. Paradójicamente, es en lo que define al proletariado, en lo más profundo de su ser, como una clase de este modo de producción y *nada* más, donde se pone de manifiesto, de manera práctica y conflictiva, que su existencia como clase se convierte en el límite de su propia lucha como clase. Ese es el carácter central *actual* de la reivindicación salarial dentro de la lucha de clases. En el curso más trivial de la reivindicación salarial, el proletariado ve su existencia como clase objetivarse como algo ajeno a él, en la medida en que la propia relación capitalista lo ubica *en su seno* como un *extraño*.

Que la revolución sea la abolición de todas las clases existe como dato de actualidad en el sentido de que la *actividad del proletariado como clase es, para sí misma, un límite*. Esa abolición no es un objetivo que se haya propuesto ni una definición de la revolución como norma a alcanzar, sino un contenido actual de lo que constituye la propia lucha de clases. Ese es el «terrible paso a franquear» en

---

36 Liyannaj Kont Pwofitasyon (LKP: Colectivo contra la Explotación). [N. del t.]

el seno de la comprensión teórica y práctica de las luchas actuales. Para el proletariado, producir la pertenencia de clase como una constricción externa supone entrar en conflicto con su situación anterior; no es una «emancipación» ni es una «autonomía». En el momento en que trata su propia naturaleza de clase como algo exteriorizado en el capital, el proletariado encuentra, en lo que es frente al capital, la capacidad de comunizar la sociedad. Con la producción de la pertenencia de clase como constricción externa, podemos, a partir de las luchas actuales, entender el *punto de inflexión de la lucha de clases*, su superación, como superación producida *del ciclo de luchas actual*: en su lucha contra el capital, la clase se vuelve contra sí misma, es decir, que trata su propia existencia, todo aquello que la define en su relación con el capital (pues no es otra cosa que esa relación), como límite de su actividad.

En el curso de la lucha revolucionaria, la abolición del Estado, del intercambio, de la división del trabajo, de todas las formas de propiedad, la extensión de la gratuidad como unificación de la actividad humana —es decir, la abolición de las clases y de las esferas privada y pública y de las categorías de hombres y mujeres— son «medidas» de abolición del capital impuestas por las necesidades mismas de la lucha contra la clase capitalista y la dominación masculina. La revolución es comunización; no tiene por proyecto y resultado el comunismo.

El capital no será abolido para instaurar el comunismo, sino que será abolido mediante el comunismo o, mejor dicho, mediante su producción. En efecto, hay que distinguir las medidas comunistas del comunismo: no se trata de embriones de comunismo, sino de su producción. No se trata de un período de transición, se trata de la revolución. La comunización no es otra cosa que *la producción comunista del comunismo*. Efectivamente, es la lucha contra el capital lo que distingue las medidas comunistas del comunismo. La actividad revolucionaria del proletariado siempre tiene por contenido mediar la abolición del capital a través de su relación

con él; la comunización no es el ramal de una alternativa que compite con la reproducción del modo de producción capitalista, sino su contradicción interna y su superación.

La abolición del capital, es decir, la revolución y la producción del comunismo, es inmediatamente abolición de las clases —y, por tanto, del proletariado— mediante la comunización de la sociedad, que así queda abolida como comunidad separada de sus miembros. Los proletarios suprimen el capital produciendo contra él una comunidad inmediata a sus miembros. Transforman sus relaciones sociales en relaciones inmediatas entre individuos, en relaciones entre individuos singulares que ya no encarnan una categoría social, *incluidas las categorías supuestamente naturales, como los sexos sociales de mujer y de hombre.*

### La comunización: una teoría en construcción

Si la práctica revolucionaria es la coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o de la autotransformación (*cfr. Marx, Tesis sobre Feuerbach*), entonces, desde finales de la década de 1960, la cuestión de la distinción de género, de la construcción de las categorías de mujer y de hombre, de la lucha de las mujeres, subrayó un punto ciego de la teoría de la comunización, algo que todo el trabajo teórico de superación del programatismo había ignorado más o menos conscientemente en el mejor de los casos, o que, en el peor, había rechazado deliberadamente como irrelevante.

Para salvar de su naufragio programático la contradicción entre el proletariado y el capital como dinámica revolucionaria del modo de producción capitalista, no había que admitir nada que pudiera presentarse como una concesión frente a la centralidad única de la lucha de clases. Para que las cosas se movieran, fue preciso que la generación de Moisés, que había abandonado el Egipto del programatismo, se viera convulsionada por una novedad para la

que las condiciones presentes de las luchas existían como una evidencia en sí, no en referencia constante a la situación anterior. La producción teórica posee una autonomía relativa, con sus códigos, sus determinaciones y la inercia de sus agentes, cuando no de sus instituciones, y como cualquier otra actividad, el peso de su carácter sexuado, que su contenido programático no hacía sino reforzar. Ahora bien, es evidente que si quienes emprendieron la crítica del programatismo a principios de los años setenta hubieran tenido en cuenta las luchas o las huelgas específicamente femeninas y las características peculiares de la actividad de las mujeres durante las luchas revolucionarias a partir de la Revolución Francesa o la Revolución Inglesa, se habrían «sorprendido» de descubrir en ellas, en actos, las contradicciones y los *impasses* del programatismo. Un estudio meticuloso de los movimientos revolucionarios habría revelado que la actividad de las mujeres en esos movimientos fue parte integral de la imposibilidad del programatismo en sus propios términos, de sus contradicciones y de su superación. Es más, la ola de feminismo moderno de las décadas de 1960 y 1970 fue, en sus prácticas y sus producciones teóricas, de hecho, la crítica del movimiento obrero y de la afirmación del trabajo. *Al desarrollar sus propios temas*, ese feminismo notificó al programatismo que éste había llegado al final de su recorrido.

Paradójicamente, esa posición «pura y dura» supuso no llevar la crítica del programatismo y su superación como teoría de la comunización en tanto producción de la inmediatez social del individuo hasta sus últimas consecuencias en lo tocante a dos puntos fundamentales vinculados entre sí: la crítica de la distinción de género, que reformula los fundamentos mismos de la crítica del trabajo, y la práctica revolucionaria como abolición de las clases y los géneros y autotransformación de los individuos.

*Trabajo, plustrabajo, población y mujeres***Contradicción de género y contradicción de clases**

En todos los modos de producción que preceden al capital, incluido éste, en el que se convierte en una contradicción, la principal fuente de plustrabajo es, por supuesto, el trabajo, lo que quiere decir el aumento de la población.<sup>37</sup> El plustrabajo no se debe a una presunta sobreproductividad del trabajo; su existencia es un fenómeno puramente social, que presupone el trabajo y la población, y que engendra la distinción de género y la relevancia social de esta distinción sobre una base sexual y *naturalizada*.

Partir de la reproducción (biológica) y de la posición específica de las mujeres en el seno de la reproducción equivale a presuponer como dado aquello que es el resultado de un proceso social. Lo que concreta esta posición como construcción y diferenciación social es el punto de partida: la población como fuerza productiva en todos los modos de producción hasta la actualidad. En efecto, tener un útero no equivale a «fabricar niños». Para pasar de lo uno a lo otro, hace falta todo un dispositivo social de apropiación y puesta en situación (de puesta en marcha) de la «fabricación de niños», dispositivo a través del cual existen las mujeres. De entrada, tener un útero es una *característica* anatómica, no una *distinción*; «fabricar niños» es una distinción social que convierte la *característica* anatómica en una *distinción natural*. Forma parte del orden de esta construcción social, de este dispositivo de imposición, remitir siempre a la biología lo que ha sido construido socialmente: las mujeres.

En todos los modos de producción, el incremento de la población como principal fuerza productiva se mueve entre contradicciones, pero el modo de producción capitalista es el primero cuyo pro-

---

37 A quienes vean aquí una construcción conceptual transhistórica les recomendamos que vuelvan a leer la primera frase del capítulo I del *Manifiesto*.

blema con la población y el trabajo es intrínseco a su dinámica y no una ruptura de ésta que la regenera, como la alternancia del mundo lleno y el mundo vacío del sistema feudal, el antiguo éxodo colonial, los diferentes tipos de solución a la presión sobre el medio de las «comunidades primitivas» o los frentes pioneros del modo de producción asiático. A través de su relación con el trabajo, el capital es una *contradicción en proceso*: el trabajo y la población siempre han sido necesarios para él y siempre han estado de más; siempre han constituido un problema interno de su propia acumulación, es decir, de su misma existencia.

Sin el plustrabajo no existe el trabajo, es decir, no existe la población como principal fuerza productiva. Donde existe explotación, existe creación de las categorías de mujeres y hombres, su *naturalización*, inherente al objeto mismo de su construcción (la población) y, en consecuencia, la apropiación de todas las mujeres por todos los hombres. No se puede construir el concepto de explotación sin el trabajo y sin la población. De la forma fundamental del modo de producción capitalista, que es la apropiación del trabajo, se desprenden dos contradicciones: de género y de clase. La construcción simultánea e interdependiente de las contradicciones de género y de clase introduce en cada una de estas categorías las escisiones de la otra. Inextricable, la experiencia siempre es impura. Ahora bien, no basta con decir que ninguna experiencia o sujeto son puros, como mera constatación. Es en esta «impureza» en la que hay que ahondar y la que hay que construir en su intimidad. Dentro de la existencia misma del plustrabajo, la contradicción entre proletariado y capital presupone la contradicción entre hombres y mujeres, así como esta última presupone aquella. *Ninguna de las dos contradicciones es tal sin la existencia conjunta de la otra.*

Los hombres y las mujeres, su distinción y, por tanto, su contradicción, brotan del plustrabajo; de este mismo plustrabajo brotan las clases y su contradicción. La existencia del trabajo y, por tanto, del plustrabajo, supone la existencia de dos contradicciones. Cada

una tiene en la otra no sólo su condición, sino también lo que la convierte en una *contradicción*, es decir, un proceso que, en el seno de su mutua relación, pone en entredicho sus propios términos.

*Entre el proletariado y el capital*, el devenir de la relación conflictiva en contradicción está constituido por la existencia misma del trabajo y de la población como fuerza productiva (la creación y apropiación de la mujer como categoría natural) dentro de los términos de la relación: el trabajo es la única medida y fuente de riqueza. Lo que está en juego en el trabajo es la definición de las mujeres, es decir, la contradicción entre hombres y mujeres (la definición es en sí misma la contradicción). Por ello, la lucha de clases tiene por dinámica y objetivo la abolición de las clases y no un simple desplazamiento del cursor entre trabajo necesario y plustrabajo en torno a la divisoria de la jornada laboral. La contradicción que constituye el trabajo como única medida y fuente de la riqueza es el contenido de la apropiación de las mujeres. Es así como la división de la jornada laboral en trabajo necesario y plustrabajo queda abolida como necesidad y, por ende, también la existencia de algo así como la «jornada laboral».

*Entre los hombres y las mujeres*, la producción de la relación de apropiación como contradicción constituye la existencia del plustrabajo y su relación con el trabajo necesario (la contradicción entre las clases). El plustrabajo y su relación con el trabajo necesario hacen que el conflicto entre hombres y mujeres tenga por dinámica y objetivo la abolición de las condiciones inherentes a la individualidad que supone ser una mujer o un hombre, aquello que constituye el capital como contradicción en proceso. Dicho de otra forma: la población como principal fuerza productiva (la distinción de género) queda abolida como necesidad a través de la contradicción entre plustrabajo y trabajo necesario. Sin esta contradicción entre plustrabajo y trabajo necesario, la relación entre hombres y mujeres sería una simple oposición carente de dinámica. Esta oposición, este rechazo de su situación por parte

de las mujeres, sólo se convierte en una contradicción con el modo de producción capitalista. La población como principal fuerza productiva (la población y la productividad del trabajo como síntesis de las fuerzas productivas), es decir, el trabajo como problema en el modo de producción capitalista, constituye la dinámica propia de la apropiación de las mujeres, lo que la convierte en una contradicción entre hombres y mujeres.

Cuatro elementos, dos contradicciones, una sola dinámica: la del capital como contradicción en proceso, que no se descompone en ni se autodetermina como contradicción entre clases y contradicción entre hombres y mujeres, sino que es construida por estas dos contradicciones.<sup>38</sup> El capital como contradicción en proceso es la unidad dinámica construida por las contradicciones de clase y de género. La contradicción entre mujeres y hombres es, en sí misma, una contradicción distinta a la contradicción entre proletariado y capital. La forma fundamental de este modo de producción (la apropiación del trabajo ajeno, que hay que distinguir de la apropiación del producto del trabajo ajeno) está constituida por estas dos contradicciones *y sólo por ellas dos*. No existe el plustrabajo sin el trabajo, ni existe el trabajo sin la población como principal fuerza productiva, como tampoco existe la población como fuerza productiva sin la producción de las categorías hombre y mujer. La existencia de *la población como principal fuerza productiva* no tiene de relación natural más que cualquier otra relación de producción.

Definidas por la *naturalización* de su apropiación, las mujeres están en contradicción con la necesaria producción *social* de su existencia como apropiación. Producidas como productoras de la principal fuerza productiva *a través de su apropiación*, ésta es

---

38 «El *plustrabajo de la masa* ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, [...] El capital es la contradicción en proceso, por el hecho de que tiende a reducir a un mínimo el tiempo de trabajo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como única medida y fuente de la riqueza.» (Marx, *Grundrisse*, Siglo XXI, pp. 228–229)

a la vez *necesaria* —porque tiene que presentarse con carácter de *naturaleza* debido a que lo apropiado define a la persona y se confunde con ella— y *contingente* debido a las contradicciones, dentro del modo de producción capitalista, de esa principal fuerza productiva y las condiciones históricas de la reproducción de la fuerza de trabajo. En tanto proceso contradictorio dentro del modo de producción capitalista, la población representa, pues, la contradicción interna de esta apropiación como *naturalización* necesaria de un *proceso social*.

En otras palabras, las mujeres están constantemente en contradicción con su propia definición como sexo y naturaleza, porque la necesidad de su reproducción como tales (sexo y naturaleza) es algo que encuentran frente a ellas, en su apropiación social, económica, ideológica e histórica por los hombres. No se trata de una cuestión de conciencia (aunque...) sino de estructura de la relación (precisemos —nunca se sabe— que esto no tiene nada que ver con la performatividad *queer*). Jamás se ven confirmadas (como grupo natural) en la reproducción de la relación con los hombres en la que esa «necesidad natural» a la que están reducidas siempre es producto de una relación social e histórica.

### «Ser mujer» se ha revelado como una contradicción

La contradicción entre hombres y mujeres no irrumpe dentro de la contradicción de clase; la modula constantemente, del mismo modo que la explotación modula constantemente la contradicción entre hombres y mujeres. Su entrelazamiento constituye una sucesión de configuraciones históricas de la lucha de clases, al igual que la contradicción entre hombres y mujeres define cada ciclo de luchas. La revolución no «depende de la abolición de la distinción de género» ni «será incapaz de evitar su superación», porque una y otra contradicción, en su movimiento específico y determinándose mutuamente como contradicción, construyen el capital como contradicción en proceso. No es casualidad que, en todos los momentos

revolucionarios, las dos contradicciones siempre se hayan acoplado, entrelazado, reafirmado y, lo más a menudo, enfrentado.

Si el trabajo pudo ser el fundamento de la perspectiva revolucionaria del programatismo, es porque, debido a su relación con el trabajo, el capital es una contradicción en proceso: el trabajo, en su contradicción con el capital, era el elemento que había que liberar de la constricción y la dominación capitalistas. La revolución programática no podía, pues, sino remitir la abolición de la distinción de género a las calendas griegas, y a la inversa, la posición y la lucha de las mujeres dentro de esos movimientos revolucionarios anunciaron la imposibilidad del programatismo en sus propios términos de «emancipación del trabajo».

«Las condiciones bajo las cuales mantienen intercambio entre sí los individuos, antes de que se interponga la contradicción, son condiciones inherentes a su individualidad y no algo externo a ellos, condiciones en las cuales estos determinados individuos existentes bajo determinadas relaciones pueden únicamente producir su vida material y lo relacionado con ella; *son, por tanto, las condiciones de su propio modo de manifestarse, y este mismo modo de manifestarse las produce*. La determinada condición bajo la que producen *corresponde, pues, mientras no se interpone la contradicción, a su condicionalidad real, a su existencia unilateral, unilateralidad que sólo se revela al interponerse la contradicción y que, por consiguiente, sólo existe para los que vienen después*. Luego, esta condición aparece como una traba casual, y entonces se desliza también para la época anterior la conciencia de que es una traba.» (Marx, *La ideología alemana*, Akal 2014, pp. 62–63).

En la etapa actual del modo de producción capitalista, con el colapso del programatismo, «la contradicción se ha revelado»: el trabajo y la población han perdido cualquier contenido de reivindicación y afirmación contrarios al capital. Al anunciar la caducidad del programatismo, es decir, la caducidad de la revolución como emancipación del trabajo, la crisis de la primera fase

de la subsunción real del trabajo bajo el capital no sólo modifica la dinámica y la perspectiva de la contradicción entre las clases, como hemos visto ampliamente, *sino también la de la contradicción entre los hombres y las mujeres*, cuyo fundamento específico es la reproducción. Cuando el trabajo y la población como principales fuerzas productivas (las que las resumen todas) se convierten, en tanto poder revolucionario, en un problema para sí mismos, entonces puede plantearse el hecho mismo de ser mujer como objeto de la lucha de las mujeres. El hecho de «ser mujer» no se pudo concebir como una producción y asignación puramente social en el marco del modo de producción capitalista mientras la abolición de este modo de producción no fue más que la emancipación de las mujeres. Para los individuos, ser «mujer» ya no es una condición inherente a su individualidad, sino una condición exterior. Eso significa que ser mujer se ha revelado como contradicción. La especificidad del período en que el fin del programatismo coincidió con la ola feminista de finales de la década de 1960 fue que confirió a la contradicción entre hombres y mujeres, como contenido esencial y problemática, *la existencia natural del cuerpo femenino*, el sexo y la sexualidad como definición de las mujeres. La reivindicación de derechos, de independencia e igualdad, al mezclarse con la cuestión del cuerpo, produce y encuentra en el hecho de ser mujer su propio límite, porque el sujeto en cuyo nombre se reivindican la libertad y la igualdad es, en sí, en su misma existencia corporal como distinción, la razón de ser de la dominación y la desigualdad. «Ser mujer», objeto de la lucha y envite, ya no es algo evidente. El género comienza a preceder al sexo. Es la «naturaleza» lo que está en juego.

Si la abolición de la distinción de género es una necesidad desde el punto de vista del «triumfo» de la comunización, no es en nombre de la abolición de todas las mediaciones ni porque la revolución «dependería» de la necesidad de dicha abolición. Abordar así las cosas responde a un enfoque teleológico y normativo. La contradicción

entre hombres y mujeres, en su carácter concreto e inmediato, se impone en el seno del triunfo de la comunización ante lo que esta relación implica de violencia, invisibilización y asignación a una posición de subordinación. Si la abolición de la distinción de género se impone como una necesidad de la comunización, es porque la contradicción que define a las mujeres existe en la vida de todos los días, y partimos de esta situación, de esta contradicción, para hablar de la necesidad de la abolición de los géneros. El trabajo doméstico, la posición dentro de la división del trabajo, las modalidades de integración en el proceso de producción inmediato, las formas «atípicas» del salariado, la violencia conyugal cotidiana, la familia, la negación y la apropiación de la sexualidad femenina, la violación y/o su amenaza, son los diversos frentes en los que se disputa la contradicción entre hombres y mujeres, que tiene por contenido su definición y su asignación obligada (ninguno de estos elementos es fortuito). Todos esos frentes son los ámbitos de una lucha permanente entre dos categorías de la sociedad formadas como naturales y deconstruidas como tales por las mujeres a través de su lucha.

La abolición del género es la abolición de la capacidad reproductiva como distinción naturalizada. En efecto, habrá personas que se queden embarazadas y personas que no (aunque cabe suponer que, en el ínterin, la sexualidad con riesgo de embarazo se habrá llevado un rudo golpe), personas que tengan hijos y otras que no (lo cual puede ser muy diferente de quedarse embarazada), pero en ningún caso esa diversidad puede engendrar una *distinción* si la contradicción hombres/mujeres ya no existe y si, por consiguiente, no existen ya ni hombres ni mujeres, es decir, si la reproducción ya no tiene categoría de instancia de clasificación determinante. La heterogeneidad de la situación, que ya no conllevará finalidad alguna en lo que a la población y a la reproducción de la organización social se refiere, no será portadora de ninguna distinción entre unos y otras *sobre esta base*. Si consideramos la división de

la humanidad sobre la base de la reproducción como una pura construcción social (las categorías de población y trabajo son categorías económicas históricas), las características anatómicas sexuales se convierten en características físicas que sólo una relación social unifica como sexo y a las que sólo ella dota de un sentido de distinción y división.

*La práctica revolucionaria:  
autotransformación de los individuos*

Construir y criticar la distinción de género profundizó el concepto de la práctica revolucionaria como coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la autotransformación de las individualidades. Con el colapso del programatismo, la contradicción «*se ha revelado*»: la de la población como principal fuerza productiva y la de la revolución como emancipación de lo que se es en tanto proletario. Ahora bien, es imposible librarse de ella sin abolir este modo de producción. Este modo de producción acoge en su seno una contradicción entre clases y una contradicción entre hombres y mujeres, y ni unos ni otras podrán esquivar la cuestión de las «condiciones inherentes a su individualidad» definida por esta «contradicción revelada», que atañe tanto a las mujeres como a los proletarios. La relación entre plustrabajo y trabajo necesario hace que la distinción de género se presente como una contradicción para sí misma —es decir, la población como principal fuerza productiva— del mismo modo que la distinción de género hace que esta relación se presente como una contradicción. Esta relación de construcción recíproca de las distinciones como contradicciones es el capital como contradicción en proceso.

Sólo bajo el modo de producción capitalista puede la lucha de las mujeres en contra de su situación integrar la crítica del hecho mismo de ser mujer. La cuestión de la individualidad, es decir, de la insatisfacción con respecto a uno mismo, no es privativa de una

situación revolucionaria: es inherente al modo de producción capitalista. Individuo y clase, individuo y género, no se oponen de forma exterior, como si fuera el individuo lo que hace estallar la generalidad que lo subsume, pese a que esas generalidades pueden convertirse en imposiciones externas. La «práctica revolucionaria», tal como la definen las tesis sobre Feuerbach,<sup>39</sup> no es un simple desenlace en el momento de *La Revolución*. *La insatisfacción de los individuos consigo mismos —que existen como sujetos convocados— es una determinación inherente de la lucha de clases y de la distinción de género.*

Con el capital pasamos del individuo objetivo al individuo contingente. Esa fórmula que se suprime a sí misma, según la cual «la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales» (*Tesis sobre Feuerbach*)<sup>40</sup> oculta otra: para cada individuo, ser el conjunto de sus relaciones sociales es una contradicción como consecuencia de esas mismas relaciones sociales, cuya contingencia constituye para cada cual la forma de su necesidad. No obstante, la contingencia es precisamente lo que no es contingente, sino estructural. Si la contingencia fuera contingente, tan pronto podría ser como no ser. Ahora bien, en el modo de producción capitalista, la contingencia es la misma definición «interna» del individuo en su relación con la sociedad y con el mundo. La negación del capitalismo es la producción del comunismo vía la contingencia, en el modo de producción capitalista, de todas las definiciones sociales y de *su* mundo para el individuo. Cada individuo está intrínsecamente «insatisfecho consigo mismo» («no quiere seguir siendo lo que es»), por emplear la expresión de Marx en *La ideología alemana*.

«Stirner» cree aquí que los proletarios comunistas que revolucionan la sociedad y establecen las relaciones de producción y la forma

---

39 «La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*».

40 Esta definición de la «esencia humana» suprime lo que se supone que tendría que definir.

de intercambio sobre una nueva base, es decir, que se establecen sobre sí mismos como los nuevos, sobre su nuevo modo de vida, siguen siendo “los mismos de antes”. La incansable propaganda a que se entregan estos proletarios, las discusiones que diariamente mantienen entre sí, demuestran suficientemente *hasta qué punto no quieren seguir siendo “los mismos de antes”* (subrayado por nosotros), ni quieren que lo sean los hombres. “Los mismos de antes” lo serían si, con san Sancho, “buscasen la culpa en sí mismos”; pero, saben demasiado bien que solo al cambiar las circunstancias, dejarán de ser “los mismos de antes”, y por eso están resueltos a hacer que estas circunstancias cambien en la primera ocasión. En la actividad revolucionaria, el cambiarse coincide con el hacer cambiar las circunstancias.» (*La ideología alemana*, p. 182).

La última frase repite de manera idéntica la fórmula de las *Tesis sobre Feuerbach* sobre la coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana. En un pasaje menos conocido de *La ideología alemana* acerca de «la tesis saint-simoniana sobre el libre desarrollo de las dotes de los hombres», Marx comenta: «Esta expresión certera consiste, sencillamente, en el absurdo de que los individuos que forman la sociedad conservan su “propia peculiaridad”, en que quieren seguir siendo lo que son, mientras que exigen de la sociedad un cambio que sólo puede producirse como resultado del cambio operado en *ellos mismos*.» (*La ideología alemana*, p. 427). El tema, recurrente en *La ideología alemana*, es el meollo del concepto de autoemancipación del proletariado: los proletarios —actuando como clase— suprimen sus propias condiciones de existencia, que son las que los definen, transformándose así a sí mismos. No hacen sino partir de su condición existente en *esta* sociedad para abolirla, no para «desarrollar libremente» su individualidad existente (o subyacente).

En sí misma, la coincidencia de la modificación de sí y de la modificación de las circunstancias, es decir, la práctica revolucionaria como autotransformación, constituye de por sí una redefinición estructural

del momento revolucionario. El cambio de contenido de la revolución que siguió al final del programatismo (práctica revolucionaria como insatisfacción respecto a uno mismo) es una modificación de la mecánica de la superación del modo de producción capitalista. El contenido es una forma nueva de la situación revolucionaria.

El programatismo, en tanto teoría y práctica históricamente definidas de la lucha de clases, fue la superación del capital como contradicción en proceso mediante la *emancipación* del trabajo, la *afirmación* del proletariado y la *liberación* de las mujeres como madres y trabajadoras libres. La resolución de la contradicción entre mujeres y hombres y fue realmente postergada a un futuro posrevolucionario e indefinido mediante la configuración de la contradicción entre las clases, pero también mediante la configuración de la contradicción de género, porque el trabajo siguió siendo, más que nunca, la principal fuerza productiva.

Así pues, la teoría de la revolución comunista pudo contentarse durante mucho tiempo con la contradicción *exclusiva* entre el proletariado y el capital. Esta contradicción exclusiva, dado que se resolvía mediante la victoria de uno de sus términos y la emancipación de los individuos, bastaba con captarla y articularla en su *forma simple y homogénea*, dejando de lado, como circunstancias accidentales y fenómenos, sus múltiples, diversas e inmediatas formas de existencia, a través de las cuales *se distribuía* en múltiples existencias de la relación de explotación (pues sólo existía dentro de esa distribución) y los múltiples niveles de sus formas de manifestación en las diversas instancias del modo de producción. Con eso bastaba para dar cuenta del futuro contradictorio del modo de producción capitalista y del movimiento de su abolición. No teníamos necesidad de otra cosa.

Todo era simple: el capital era una contradicción en proceso y esa contradicción era la esencia de todo; tenía una forma simple y homogénea, que lo abarcaba y lo explicaba todo, pero... del mismo modo que una avalancha lo arrastra todo a su paso. Todo lo demás

no eran más que fenómenos y accidentes, contingencias. Frente a la economía, todas las demás instancias del modo de producción capitalista sólo hacían de comparsas. La propia segmentación del proletariado, la multiplicidad de las contradicciones en las que participaban esos segmentos, la contradicción entre hombres y mujeres, las demás clases arrastradas a la lucha con sus propios objetivos, no eran más que las sombras proyectadas sobre el fondo de la caverna por la realidad sustancial, siempre ya presente, de la unidad de la clase y el devenir del capital. Plantear la contradicción equivalía *ipso facto* a captar el proceso de su abolición y la producción de su superación.

Ahora bien, la necesaria redefinición del capital como contradicción en proceso *indicaba* la respuesta a una pregunta cuyo único defecto era que no había sido formulada. Tan pronto como se considera al capital en tanto contradicción en proceso como la construcción de dos contradicciones que, si bien conjuntas, no se confunden la una con la otra, se designa una situación revolucionaria o de crisis como una *coyuntura*. En una especie de malentendido, al responder a la pregunta sobre la naturaleza del capital como contradicción en proceso y su superación como autotransformación de los individuos, indicábamos en nuestra respuesta la presencia de otra pregunta: la de la *mecánica de esa superación*.

### *La revolución como coyuntura*

Si bien sabemos que el capital como contradicción en proceso «tiende a la abolición de la regla» (*vid. supra*), esa tendencia sólo nos proporciona la posibilidad o incluso la necesidad de la superación, pero no nos dice en qué consiste. Sabemos, además, que el paso que tienen que franquear la lucha de clases y la de las mujeres (la producción de la pertenencia de clase y la de la distinción de género como imposición externa) es precisamente el contenido de lo que constituye esa superación, pero dicho contenido no nos dice *cómo* la «tendencia» se convierte en él en una realidad *efectiva y eficaz*.

No sólo la revolución no es el resultado del desbordamiento de la fuerza cada vez mayor de la clase, de la victoria y la afirmación de su situación en el seno del modo de producción capitalista, sino que, además, el contenido de ese salto cualitativo consiste en volverse contra aquello que lo ha producido. Esa inversión es el trastrocamiento de la jerarquía de las instancias del modo de producción que constituye la mecánica de su autopresuposición. Todas las causalidades y la ordenación *normal* de las instancias del modo de producción (economía, relaciones de género, derecho, política, ideología...), que concurren a la reproducción de esa normalidad se ven socavadas.

La teoría de la revolución como comunización no es una afirmación prospectiva; si bien no está en curso en ninguna práctica actual, no deja de tener su origen en el presente de la pertenencia de clase en tanto límite de la lucha como clase, y en el presente de la contradicción entre hombres y mujeres, que pone en tela de juicio la definición de unos y otras. El paradigma teórico del curso de una contradicción simple y homogénea que se resuelve con la victoria de uno de sus términos ha quedado obsoleto.

Bajo el efecto de la redefinición del capital como contradicción en proceso surge una nueva pregunta: ¿cómo se transforma la estructura contradictoria del modo de producción capitalista, esa «tendencia a la abolición de su regla», en situación revolucionaria? Obviamente, la cuestión no es saber cuándo y dónde sucederá tal cosa, sino cuál es la naturaleza de esta transformación; no qué es lo que la produce (ya delimitado en esta tendencia a la abolición de su regla que es el juego del capital como contradicción en proceso) sino *la naturaleza de lo que se produce*.

### Unidad de la contradicción y formas de manifestación

La naturaleza de lo que se produce es una *coyuntura*, un *momento actual*. Es decir, esa situación *peculiar a los períodos de crisis* en los que el movimiento del capital como contradicción en proceso ya no es

una sola contradicción (entre clases), ni siquiera la unidad simple y homogénea de dos contradicciones (entre clases, y entre hombres y mujeres), sino el momento en que el capital como contradicción en proceso ya no se impone como *el significado siempre ya presente de cada una de sus propias formas de manifestación*.<sup>41</sup>

*La Contradicción* que constituye el capital como contradicción en proceso, unidad dinámica de las contradicciones de clase y género, es *una y esencial*, pero ya su propia definición y construcción indican que, en su *efectividad histórica*, esa contradicción no existe sino en todas sus *formas de manifestación*. Ninguna de sus formas —políticas, jurídicas, internacionales, ideológicas, etc.—, ninguna forma de las relaciones entre las instancias funcionales del capital (capital industrial, capital financiero, capital mercantil), ninguna de las formas particulares a las que destina a cada fracción del proletariado y a las asignaciones de géneros, y a través de las cuales se refracta a todos los niveles del modo de producción —refracciones que son su condición de existencia misma— es un fenómeno puro sin el que *La Contradicción* podría existir igualmente. Las condiciones inmediatamente existentes son sus condiciones de existencia. No produce su superación, su negación, la famosísima negación de la negación, tan «inevitable como las leyes de la naturaleza» (y de la dialéctica...) como un *deber ser* por el simple hecho de que *La Contradicción* esté planteada. Dinámica de las contradicciones de clase y de género, se convierte en situación revolucionaria a través de todas las formas en las que realmente existe, mediante su combinación en un momento dado, en una *coyuntura*. Como tal, no es más que un concepto.

---

41 Debe entenderse que el fundamento de cualquier capacidad del capital para ser contrarrevolución es su condición de contradicción en proceso. En efecto, es así —perpetuando la ley del valor en el seno de la propia dinámica de su caducidad e incluso convirtiéndola en condición de esa perpetuación— cómo el modo de producción capitalista constituye una respuesta adecuada a una práctica revolucionaria.

El proceso contradictorio fundamental obra en el interior de las formas de manifestación de todas las contradicciones, y sería absurdo e *idealista* pretender que esas contradicciones y su fusión en una coyuntura que constituye una unidad de ruptura no son sino *puro fenómeno*. Todas esas contradicciones, *si* se fusionan en una unidad, en una coyuntura revolucionaria, no se desvanecen como fenómenos puros en la unidad interior de un proceso contradictorio simple. La unidad que constituyen dentro de esa fusión que es la ruptura revolucionaria, la constituyen *a partir de lo que son en sí mismas*, de su propia efectividad, en el nivel que les es propio. Al constituir esa unidad, reconstituyen y realizan efectivamente la unidad fundamental que las anima, pero al hacerlo, también revelan la naturaleza de esta contradicción: es inseparable de la sociedad en conjunto, de sus condiciones inmediatas de existencia. Se ve afectada internamente por esas condiciones, que son sus *condiciones de existencia*, es decir, de manera más inmediata todavía, por las *condiciones existentes*.

Ser afectada internamente supone, para la unidad, ser siempre una estructura jerarquizada (y no un conjunto en cuyo seno se difunde de manera uniforme un solo principio que sigue siendo siempre idéntico a sí mismo: la naturaleza en Egipto, la política en Grecia, el derecho en Roma, la religión en la Edad Media, la economía en las épocas moderna y contemporánea, etc.) con una instancia determinante, que a veces también es instancia dominante, con instancias dominantes designadas por la precedente, permutaciones jerárquicas, etc. La *unidad* existe en la jerarquía, en el carácter determinante y/o dominante de tal o cual nivel del modo de producción, en la designación de las instancias dominantes.

En una nota de *El capital*, Marx señala la distinción que hay que hacer entre la determinación económica y el «papel protagónico» de una instancia del modo de producción como instancia dominante: «Lo indiscutible es que ni la Edad Media pudo *vivir* de catolicismo ni el mundo antiguo de política. Es, a la inversa, el modo y manera en

que la primera y el segundo se ganaban la vida, lo que explica por qué en un caso la política y en otro el catolicismo desempeñaron el *papel protagónico* (subrayado por nosotros).» (Marx, *El capital*, Siglo XXI, Vol. I, p. 100).

A primera vista, se diría que semejante distinción desaparece con el capital: «En todos los estados de la sociedad, la clase que gobierna (o las clases) siempre es la que está en posesión de las condiciones objetivas de trabajo y la clase subalterna es siempre aquella que es en sí misma, como capacidad de trabajo, una posesión de los propietarios (esclavitud), o dispone solamente de su capacidad de trabajo (incluso si, por ejemplo, en la India y en Egipto, posee tierra, cuyo propietario es, sin embargo, el rey, o una casta, etc.).<sup>42</sup> Pero todas estas formas se distinguen del capital, pues dicha relación se encuentra velada, porque aparece como una relación entre amos y siervos, entre hombres libres y esclavos, entre semidioses y mortales ordinarios, etc. (...) Solamente en el capital han sido retiradas de esta relación todos los adornos de orden político, religioso u otro. (...) La relación, por lo tanto, emerge en su pureza como una simple relación de producción: una relación puramente económica.» (Marx, «Manuscrito 1861–1863», en *Comunidad, nacionalismos y capital*, Bolivia 2018, p. 387). De hecho, la distinción no desaparece, sino que se construye sobre la nueva base de su «pureza»: «Y ahí donde se desarrollan relaciones de dominación, nuevamente sobre esta base, se sabe que las mismas proceden solamente de la relación en la que el comprador, el representante de las condiciones de trabajo, confronta al vendedor, al dueño de la capacidad de trabajo.» (*ibíd.* p. 388).

En los modos de producción anteriores al capital, el trabajo que el productor realiza para reproducirse a sí mismo, por una parte, y

---

42 Los ideólogos que nos dan la tabarra con la idealización de los «comunes» trasponiéndolos al mundo del capital, no hacen sino idealizar la servidumbre o formas emparentadas con el modo de producción asiático.

la extracción de plusrabajo, por otra, no coinciden en el interior de un mismo proceso de trabajo. Hay una disyunción (espacial/temporal) del tiempo de trabajo en tiempo de trabajo necesario y plusrabajo. En estos modos de producción, el trabajador es un *individuo particular*, es decir, que su pertenencia a una comunidad cualquiera presupone la realización de su actividad. *La explotación no puede ser efectiva ni realizarse sin ser dominación*. En el modo de producción capitalista la dominación no interviene a este nivel.

Sin embargo, hay dos formas en las que las relaciones de dominación pueden «desarrollarse nuevamente» sobre la base de la explotación capitalista. En primer lugar, a partir del propio proceso de trabajo y en su seno. En ese caso hemos de vérnoslas con el ejército de vigilantes empleados por el capitalista y con la organización material del proceso de trabajo. Aquí no interviene ninguna instancia del modo de producción salvo la relación puramente económica mediante la cual el trabajador ha cedido el uso de su fuerza de trabajo a su comprador. En segundo lugar, en la forma en que se articulan los tres momentos de la explotación: encuentro de la fuerza de trabajo y del capital en tanto capital potencial; subsunción del trabajo bajo el capital; transformación del plusvalor en capital adicional. La explotación, en la unidad de sus tres momentos, puede interrumpirse y, sobre todo a nivel del tercer momento (la transformación del producto excedente en plusvalor y del plusvalor en capital adicional), pueden desarrollarse *prácticas de dominación y coacción que se autonomizan por sí mismas de los demás momentos de la explotación*, y parecen no guardar ninguna relación con ellos.

La posición del capital con respecto a la totalidad es diferente a la del proletariado, y se deriva del contenido mismo de la explotación (subsunción). Es el agente de la reproducción general, y es así como esta reproducción se presenta como *opresión*. Al mismo tiempo que el capital ya no se constituye como relación social, sino como objetividad económica (todas las condiciones de renovación de la

relación se encuentran reunidas, al final de cada ciclo, como capital en sí frente al trabajo), las instancias políticas, jurídicas, ideológicas, morales, la totalidad de las instituciones sociales y educativas, se convierten en momentos necesarios de la reproducción de la relación «puramente económica».

Si el proletariado implica al capital, es porque este último *lo sitúa continuamente en condiciones de implicarlo*. El carácter interno «nunca dado de antemano» de la autopresuposición, asociado a la tendencia a la disminución de la tasa de ganancia, tiene por contenido esta puesta en situación del proletariado, que ha de ser implicado a través del capital. Por tanto, no basta con decir que el proletariado implica al capital y que, a la inversa, el capital implica al proletariado. Debido a su propio contenido (subsunción del trabajo bajo el capital), esa implicación no tiene, en ninguna de las dos direcciones, la misma «forma». Así, el proletariado está, en cierto modo, implicado por el capital por partida doble. En un primer momento, como único valor de uso capaz de hacerle frente (creador de valor, y de más de lo que cuesta la reproducción de la fuerza de trabajo); a este nivel, él mismo implica al capital recíproca y simétricamente, pero, en un segundo momento, (si separamos los dos momentos es sólo por conveniencia de la exposición) el proletariado no se encuentra en esta situación en la que implica al capital sino porque está fundamentado (mediado) por el propio capital. Es aquí donde «se desarrollan nuevamente» la opresión y la dominación como objeto mismo y razón de ser de todas las instancias no «puramente económicas» del modo de producción.

Si la autopresuposición vuelve a poner en su sitio a cada cual, es porque implica en sí misma el Estado, la actividad de la clase capitalista y todas las organizaciones coercitivas de reproducción social. Implica la puesta en barbecho de ciertos capitales y de ciertas fracciones de la fuerza de trabajo, la reorganización de su sector, el desplazamiento geográfico de la fuerza de trabajo, la eliminación de determinadas capas sociales. A menudo eso equivale a la

necesidad de recrear sin cesar las condiciones mediante las que la fuerza de trabajo se encuentra en condiciones de valorizar al capital. Todo ello remite, por supuesto, a cosas conocidas, como todas las políticas directas de control de los «pobres» (sin que el término «pobres» haga desaparecer la organización de clases de la sociedad) y el trabajo forzoso. Esas intervenciones hay que situarlas *dentro de la autopresuposición del capital* y no como instrumentos ligeramente exteriores. Eso permite comprender dichas intervenciones y, sobre todo, las del Estado, al margen de cualquier análisis instrumental de este último. Es ahí donde podemos volver a toparnos con la relación de explotación en tanto relación de dominación en forma de actividad política, ideológica, policial, moral, etc., no sólo como actividad de la clase capitalista sino también como actividad del proletariado en lucha contra esa dominación.

Si bien la apropiación de las mujeres en tanto productoras de la población como principal fuerza productiva forma parte de la relación puramente económica, en cuanto esa producción se distingue del proceso de trabajo propiamente dicho, se la asigna al ámbito de una de esas relaciones que según dice Marx, «embellecen» la producción de plustrabajo. Cabe denominar «patriarcado» a esa relación de dominación a condición de no caer en la *ilusión antropológica de una historia del patriarcado*. Dado que el portador de la fuerza de trabajo es una persona, es decir, un vendedor-comprador, la producción de fuerza de trabajo (población) no puede ser un proceso industrial que reduzca al trabajador a una condición objetiva de la producción. Esa producción particular pasa por todo tipo de relaciones de dominación específicas: culturales, institucionales, sentimentales, etc.

El *trabajo doméstico*, en la medida en que también se sitúa dentro de esta disyunción entre el proceso de trabajo y la extracción de plustrabajo, requiere una relación de dominación de los hombres sobre las mujeres, que en el modo de producción capitalista es la de la separación entre lo público y lo privado, y que acompaña

a la apropiación de la persona. Puesto que es exterior al proceso de producción inmediato (unidad del proceso de trabajo y del proceso de valorización), la inserción del trabajo doméstico en la relación entre trabajo necesario y plustrabajo significa que aquel no puede ser una determinación del nivel de plustrabajo (de la distribución de la jornada laboral) sin estar preso en una relación de dominación. La relación doméstica está incluida en la existencia misma del salario que representa la reproducción de la fuerza de trabajo y de la «raza de los trabajadores». Debido a la disyunción que existe entre el proceso de trabajo en cuyo seno se consume productivamente la fuerza de trabajo y esa modalidad de determinación del plustrabajo representada por el trabajo doméstico, su efecto no puede ser acaparado por el capitalista *sin una relación de dominación*.

En el plustrabajo se encuentran disimuladas dos contradicciones: la contradicción entre proletarios y capitalistas, y la contradicción entre hombres y mujeres, cuyos términos no se solapan y que remiten a órdenes sociales diferentes: una distinción de clase y una distinción de género. La distinción de clase entre proletariado y capital (la explotación) contiene la apropiación de las mujeres y de su actividad por todos los hombres, pero la relación entre hombres y mujeres no es reductible a la contradicción entre las clases. Los hombres no actúan como capataces por cuenta del verdadero patrón, el capitalista; actúan por su propia cuenta porque son hombres. *La dominación masculina no media la explotación capitalista*. Si esa dominación determina el plustrabajo, es porque el plustrabajo y la dominación masculina, la apropiación de la mujer y de su actividad, se dan simultáneamente, porque *pertenecen al concepto mismo de plustrabajo*. La relación doméstica está incluida en el salario que representa la reproducción de la fuerza de trabajo y de la «raza de los trabajadores».

Por último, para seguir comprendiendo cómo la «relación puramente económica» entre el propietario de las condiciones ob-

jetivas de trabajo y el poseedor de la fuerza de trabajo, aunque no requiera «embellecimiento» alguno, «desarrolla nuevamente» *sobre esta base* (subrayado por nosotros) relaciones de dominación que corresponden a todo tipo de instancias del modo de producción, hay que tener en cuenta que *la economía como determinación se distingue de la economía como instancia dominante*. Cuando decimos que, a diferencia de la Edad Media, por ejemplo, la economía es a la vez aquello que determina la instancia dominante y la propia instancia dominante, es preciso ver que bajo el mismo término de «economía» no se trata, en ningún caso, de la misma realidad. En tanto determinación, se trata de la economía como conjunto de relaciones sociales de producción; en tanto instancia dominante, se trata de la economía como objetividad. En esa misma distorsión entre la determinación y la instancia dominante reside la necesidad de todas las instancias que hemos evocado como necesarias para *transformar continuamente la primera en la segunda*.

Si bien esa diferencia es intrínseca al modo de producción capitalista y tiene una existencia muy real en el devenir necesariamente objetivo de la relación social, hubo que esperar hasta finales del siglo XIX para que se hiciera explícita en la ideología. Mientras que Adam Smith fundó la economía política creyendo escribir un tratado de moral, la «revolución marginalista» aisló la actividad económica de su imbricación social y renunció a la pretensión de la economía política de ser una «teoría social» para abandonarse a los modelos matemáticos. Al mismo tiempo, se abrió un nuevo espacio ideológico, el de la *sociología*, destinado a estudiar las actividades sociales y sus consecuencias cuando esas actividades se orientan hacia objetivos no explícitamente económicos.

Era preciso demostrar que, a partir de sí mismo y «sobre sus propias bases», el capital, esa «relación puramente económica», *no es jamás una relación puramente económica*, para entender cómo lo que llamamos coyuntura, en tanto *crisis de la autopresuposición del capital*, supone siempre la designación de una instancia dominante

(cambiante). En otras palabras, era preciso definir el estatuto teórico de las formas de manifestación del capital como contradicción en proceso. En el curso de la lucha de clases, según los resultados momentáneos y destinados a ser superados que se van sucediendo, según los aspectos cambiantes de las relaciones de fuerzas y las «conquistas» en las que podrá esclerotizarse la comunización, esas formas de manifestación como instancia dominante van cambiando; las contradicciones permutan en el seno de la totalidad. Por tanto, es de ahí, en aquello que constituye momentáneamente el punto nodal, de donde hay que tirar para continuar desarticulando el orden existente. Ahora bien, si las instancias dominantes permutan (política, económica, ideológica, polarización de contradicciones en esta o aquella lucha de tal o cual fracción del proletariado...), la coyuntura nunca es un pluralismo de determinaciones que se suman y son indiferentes entre sí.

Este condicionamiento existencial de las contradicciones entre sí no cae en la circularidad, y tampoco anula la totalidad como estructura determinante, ni en el seno de un eclecticismo fácil y aditivo, ni en el de una interacción *indiferenciada*. En el interior de la realidad misma de las condiciones de existencia de cada contradicción, este condicionamiento es la manifestación de esa estructura determinante (he ahí la gran diferencia con la totalidad hegeliana) que constituye la unidad del todo. De esta forma, es teóricamente permisible hablar de condiciones y de instancia dominante en un momento determinado sin caer en el empirismo o la irracionalidad del «esto es así» ni del «azar». Las condiciones son la existencia real (concreta, actual) de las contradicciones que constituyen el todo porque fundamentalmente es la contradicción, en su significado esencial, la que les asigna ese papel, no como fenómenos puros contiguos a ella sin los que podría existir igualmente, sino como sus propias condiciones de existencia. Cuando hablamos de las *condiciones existentes* hablamos de las *condiciones de existencia* del todo.

### La coyuntura: una mecánica de la crisis de la autopresuposición del capital

Lo que entendemos, pues, por coyuntura no es la confluencia de las dos contradicciones que hemos expuesto. Nunca confluyen, porque se encuentran siempre ya combinadas. Lo que define una coyuntura es la multiplicidad de las formas de manifestación de esa unidad a todos los niveles del modo de producción y, más precisamente, la cristalización, en una instancia del modo de producción, de las múltiples contradicciones que (momentáneamente) designan a esta instancia como instancia dominante. En esta cristalización, la coyuntura también es una *unidad de ruptura*.

Para una teoría de la revolución como comunización, el concepto de coyuntura es necesario. En efecto, la revolución no sólo es una ruptura, sino ruptura *contra aquello que la produce*, lo que también se puede decir en la forma de la autotransformación del sujeto o, como dice Marx en *La ideología alemana*: «únicamente por medio de una revolución logrará la clase *que derroca* a la otra salir del cieno en que se hunde» (*op. cit.*, Akal p. 61). La coyuntura es inherente a la revolución como comunización: autotransformación de los individuos en el seno de las contradicciones de clase y de género. Todas las manifestaciones de la existencia social, es decir, en lo que a cada individuo concierne, las «condiciones inherentes a su individualidad» (*ídem*, p. 62), abandonan su relación jerárquica dentro del modo de producción y vuelven a combinarse —de manera cambiante, dado que crean situaciones nuevas— en su mutua relación de determinación y de predominio. Esas manifestaciones se convierten así en objeto de contradicciones y luchas específicas, y no como efecto y expresión de una contradicción fundamental debido a la cual sólo se verían suprimidas «en consecuencia».<sup>43</sup>

---

43 Podría tratarse tan pronto de la familia como de la separación entre la ciudad y el campo.

Cuando, a raíz del ciclo de luchas actual, luchar como clase constituye el límite de la lucha de clases, la revolución se convierte en una lucha contra aquello que la ha producido. Toda la arquitectura del modo de producción, la distribución de sus instancias y niveles, se ve arrastrada a un proceso de trastrocamiento de la normalidad/fatalidad de su reproducción tal como la define la jerarquía determinativa de las instancias del modo de producción. Precisamente porque es este trastrocamiento y porque sólo lo es si lo lleva hasta el fin, la revolución es ese momento en que los proletarios se desprenden de todo el cieno del viejo mundo en el que están hundidos, del mismo modo que hombres y mujeres se desprenden de lo que constituye su individualidad. No se trata de una consecuencia, sino del movimiento concreto de la revolución, en el que todas las instancias del modo de producción (ideología, derecho, política, nacionalidad, economía, género, etc.) pueden convertirse sucesivamente en la instancia dominante del conjunto de contradicciones. El cambio de las circunstancias y la transformación de uno mismo coinciden: es la revolución.<sup>44</sup> Cabe añadir a la proposición de Althusser según la cual «ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la “última instancia”», *que no está en la naturaleza de la revolución hacerla sonar.*

Volvemos a encontrarnos con lo que fundamentalmente convierte al concepto de coyuntura en un concepto necesario de la teoría de la revolución: el trastrocamiento de la jerarquía determinante de las instancias del modo de producción. Una coyuntura designa el mecanismo mismo de una crisis como crisis de autopresuposición del capital y a la revolución como superación producida del curso anterior de las contradicciones de clase y de género, como ruptura contra aquello que la ha producido.

---

44 «La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria.*» (Marx, *Tesis sobre Feuerbach*)

En el concepto de coyuntura también está en juego la cuestión de la unidad del proletariado, inherente a la revolución como comunización.

### Coyuntura y comunización

Las contradicciones que enfrentan a las clases medias, a los parados y a los precarios, a las masas excedentarias de las periferias o los suburbios, al «núcleo estable» de la clase obrera, a los obreros con empleo pero constantemente amenazados de perderlo, etc., con el capital, su reproducción, la explotación, la austeridad, la pobreza, etc., no son idénticas entre sí, y mucho menos a la contradicción entre mujeres y hombres. La unidad como clase de aquellos y aquellas que sólo viven de la venta de su fuerza de trabajo es algo con lo que los proletarios se topan y que afrontan como algo objetivado frente a ellos en el capital. Para ellos mismos, esa definición no es más que su separación. Del mismo modo, la clase capitalista no es un conjunto único y homogéneo, como tampoco lo son las naciones o conjuntos regionales que estructuran el curso mundial de la valorización del capital. Es más, sería una simplificación extrema considerar que esos dos conjuntos de contradicciones (las internas de los «de arriba» y las internas de los «de abajo») no están entrelazados, que el proletario brasileño es ajeno al conflicto que su capitalismo emergente mantiene con Estados Unidos y los «viejos centros del capital» y que los hombres enfrentados a las mujeres no puedan ser también proletarios enfrentados a la explotación capitalista.

La unidad del proletariado y su contradicción con el capital era inherente a la revolución como afirmación del proletariado, a su transformación en clase dominante que tenía que generalizar su condición (antes de abolirla...) y a la emancipación de las mujeres como tales. El carácter difuso, segmentado, fragmentado y corporativo de los conflictos es el destino necesario de una contradicción entre clases y una distinción de géneros (porque la distinción de géneros también está segmentada: la mujer negra no es blanca, la pobre no es la rica,

etc.) que se sitúa a nivel de la reproducción del capital. Debido a sus características, a las condiciones en que se produce, al período en que surge, un conflicto particular, *independientemente de cuál sea su posición en las instancias del modo de producción*, puede encontrarse en condiciones de polarizar el conjunto de esa conflictividad que hasta ese momento parecía irreductiblemente diversa y difusa. Se trata de la *coyuntura como unidad de ruptura*. Lo que está en juego en ese caso es que, para unirse, los obreros tienen que hacer añicos la relación salarial mediante la cual el capital los «une», y que, si el proletariado tiene que unirse para ser una clase revolucionaria, ahora no puede hacerlo más que destruyendo las condiciones de su propia existencia como clase. De igual forma, el «nosotras las mujeres» es una interrogación práctica constante; no posee ningún referente *esencial*: remite a contradicciones y a prácticas.

La dictadura del movimiento social de comunización es el proceso de integración de la humanidad en el proletariado en vías de desaparecer. La estricta delimitación del proletariado en relación con los demás estratos y su lucha contra toda producción de mercancías son, al mismo tiempo, un proceso que *construye* a las capas de la pequeña burguesía asalariada, a la «clase del encuadramiento social», a unirse a la clase comunizadora. Se trata, pues, de definición, de exclusión y, al mismo tiempo, de demarcación y de apertura, de supresión de las fronteras y de extinción de las clases. No se trata de una paradoja, sino de la realidad del movimiento a través del cual el proletariado se define en la práctica como movimiento de la constitución de la comunidad humana, y mediante el cual se desmantelan todas las relaciones fijas y jerárquicas que definían la reproducción del modo de producción, su autopresuposición. ¿Cómo utilizar la producción como arma cuando es aquello que define todas las demás formas y niveles de relación entre los individuos y si ella misma existe como sector particular de la vida social?

Todas las contradicciones se recomponen y se unen en una *unidad de ruptura*. La práctica revolucionaria, las medidas comunizado-

ras, trastocan la jerarquía de instancias del modo de producción que convertía el significado inmanente de cada una de ellas en su reproducción de conjunto. Más allá de esa inmanencia, de esa auto-presuposición que contiene y requiere la jerarquía de las instancias establecida, hay aleatoriedad y acontecimientos.

Una coyuntura es al mismo tiempo una *confluencia* y una *disociación*. Es *disociación* de la totalidad social que hasta ese momento unía todas las instancias de una formación social (política, económica, social, cultural, ideológica); es disociación de la reproducción de las contradicciones que constituyen la unidad de esa totalidad. Por eso en una coyuntura hay aleatoriedad, confluencia y cosas del orden del acontecimiento: es un desenlace que se produce y se reconoce en el carácter accidental de tal o cual práctica. Es el momento en que se puede ejercer el poder de hacer de «lo que es» más de lo que contiene, de *crear* al margen de las cadenas mecanicistas de la causalidad o de la teleología del finalismo.

Una coyuntura también es una *confluencia* de contradicciones dotadas de su propio curso y su propia temporalidad, y que sólo mantenían entre sí relaciones de interacción: luchas obreras, luchas estudiantiles, luchas de mujeres, conflictos políticos en el interior del Estado, conflictos internos de la clase capitalista, curso mundial del capital, inscripción de las contradicciones de dicho curso mundial en las condiciones propias de un área nacional e ideologías en cuyo seno los individuos llevaban a cabo sus luchas. La *coyuntura* es el momento de ese choque en cadena de las contradicciones, pero ese choque *toma forma* en función de la determinación dominante que *designa* la crisis que se desarrolla en las relaciones de producción, en las modalidades de la explotación. *La coyuntura es una crisis de la determinación autorreproductora de las relaciones de producción, determinación que se define mediante una jerarquía establecida y fija de las instancias del modo de producción.*

No todas las instancias que componen un modo de producción viven al mismo ritmo. Ocupan una región de la estructura general

del modo de producción que les asegura su estatus y su eficiencia en virtud de la posición específica asignada a una de esas instancias (ni mónada, ni totalidad significativa). Una coyuntura es una crisis de esa asignación. Por tanto, puede ser una *variación de la dominación* (política, ideológica, relaciones internacionales)<sup>45</sup> en el seno de la estructura general del modo de producción sobre la base de su determinación por las relaciones de producción.

En la crisis de la reproducción, este desplazamiento de las instancias dominantes y las determinaciones es *el cómo*, la mecánica, de la tendencia a la abolición de la regla convirtiéndose en realidad efectiva del cuestionamiento de la pertenencia de clase y la asignación de género. Es así como el capital en tanto contradicción en proceso deja de ser ese automatismo simple y homogéneo que remite siempre a sí mismo. Cuando la unidad se disocia (debido a las relaciones de producción que la determinan), eso significa que la asignación de todas las instancias del modo de producción está en crisis; se produce entonces un juego de instancia dominante designada en el que no hay nada fijo: quien no pierde gana. Una coyuntura es la efectividad del juego que suprime su regla.

La coyuntura es un momento de crisis que trastoca la jerarquía de las instancias que asignaban su esencia y su papel a cada cual, y definían el sentido unívoco de sus relaciones. Los papeles se intercambian «según las circunstancias». La contradicción–determinante–en–última–instancia no puede ser identificada para siempre con el *papel* de contradicción dominante. Este o aquel «aspecto» (fuerzas de producción, economía, práctica...) no puede ser asimilado para siempre con el *papel* principal, ni tal otro «aspecto» (relaciones de producción, política, ideología, teoría...) con el *papel* secundario. En la historia real, la determinación en última instancia por la economía se ejerce precisamente a través de permutaciones

---

45 Si pensamos en la Comuna de París en 1871 o en la toma de las Tullerías el 10 de agosto de 1792.

del papel principal entre la economía, la política, la ideología, etc. Hemos indicado que eso ya está contenido en lo que es la propia economía en el modo de producción capitalista.<sup>46</sup>

Esa estabilidad de la jerarquía entre las instancias del modo de producción capitalista construye una existencia lineal del tiempo, un vínculo causal que conecta los acontecimientos de forma sucesiva, en una temporalidad puramente cuantitativa. Es lo dado, es lo que hay. La coyuntura es la crisis que comporta esta temporalidad de la autopresuposición del capital, momento de ruptura de la continuidad de la temporalidad homogénea y cuantitativa, trastrocamiento de la jerarquía de las instancias y de la determinación económica, discontinuidad del proceso histórico: coyuntura.

La coyuntura es la mecánica, son los engranajes internos, del salto cualitativo mediante el cual se interrumpe la repetición del modo de producción. El concepto de coyuntura se ha vuelto necesario para la teoría de las contradicciones de clase y de género en tanto teoría de la revolución y del comunismo. La coyuntura es, ante todo, un cambio de temporalidad, un cese de la repetición, la puerta entreabierta, que se vuelve rápidamente a cerrar, a través de la cual puede llegar un mundo distinto. La coyuntura es la práctica consciente de que es *ahora* cuando esto está en juego, tanto el legado del pasado como la construcción del porvenir. Es un presente, el momento del *en este momento*. La práctica que capta ese momento es ideológica.

---

46 La crítica de las relaciones sociales capitalistas como economía toma al pie de la letra su autonomización como economía. Una relación social, el capital, se presenta como objeto, y este objeto se presenta a su vez como presuposición de la reproducción de la relación social. La crítica del concepto de economía, que integra en el concepto las propias condiciones de existencia de la economía, evita precisamente plantear la superación de la economía como una oposición a la economía, porque la realidad de la economía (su razón de ser) reside fuera de ella. La economía es un atributo de la relación de explotación.

## Conclusión: La revolución será ideología

No se puede abordar concretamente ni contemplar la comprensión de una ruptura revolucionaria basándose en la noción abstracta y más bien reconfortante de un patrón dialéctico contradictorio depurado y sencillo, que se resolvería por el mero hecho de existir: la «hermosa» contradicción en proceso. Ese proceso nunca es sencillo; siempre está especificado por las formas y circunstancias históricas concretas en cuyo seno, por definición, se desarrolla siempre. La excepción es siempre la regla, y la base económica jamás interviene en estado puro. Cabe incluso llegar al extremo de decir, a la par que Marx: «Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y *las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen.* (subrayado por nosotros)» (Marx, *Prólogo de 1859*).

Sin embargo, estas «formas [...] ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto (una revolución) y lo dirimen» no dejan de ser extrañas. Y no estamos hablando de la revolución burguesa.

Tras haber expuesto las líneas generales de lo que iban a convertirse en los Libros II y III de *El capital*, Marx concluyó de la forma que sigue una carta a Engels con fecha de 30 de abril de 1868: «Hemos

al fin arribado a las *formas de manifestación*, que sirven de *puntos de partida* al economista vulgar: renta derivada de la tierra, *profit* [interés] derivado del capital, salario derivado del trabajo (la famosa «fórmula trinitaria» —el fetichismo propio del capital— expuesta al final del Libro III, N. del A.). (...) En fin, dando por sentado que estos tres elementos, (salario del trabajo, renta del suelo, ganancia-interés) son las fuentes de ingresos de las tres clases, a saber: la de los terratenientes, la de los capitalistas y la de los obreros asalariados —como conclusión, *la lucha de clases*, en la cual el movimiento se descompone y es el desenlace de toda esta mierda.»

Cabe destacar que Marx llega a las clases y a la lucha de clases *a partir de las formas de manifestación* después de haber consagrado miles de páginas a mostrar que esas formas no eran la esencia, la concreción pensada, del modo de producción capitalista. Y es que las formas de manifestación no son fenómenos que podrían descartarse para encontrar en la esencia la verdad de lo existente y de las prácticas correctas.<sup>47</sup> Así se puede profundizar un poco en la comprensión de esas «formas [...] ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen».

La ideología es la forma en que los hombres (y las mujeres...) viven su relación con sus condiciones de existencia en tanto objetivas frente a ellos como sujetos, y en este sentido no es tanto un reflejo distorsionado de la conciencia de la realidad como un conjunto de soluciones prácticas que resuelven esa escisión de la realidad en objeto y sujeto, justificándola y validándola. Ya sea que los individuos asuman las tareas que prescriben las diversas instancias del modo de producción o se rebelen contra ellas, esa relación es una experiencia que no es tanto un objeto de conocimiento como

---

47 «Formas semejantes constituyen precisamente las *categorías* de la economía burguesa. Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan *ese* modo de producción social *históricamente determinado*: la producción de mercancías.» (Marx, *El capital*, Siglo XXI, Vol. I t. 1, p. 93)

un reconocimiento, el cual, como toda experiencia, pertenece al dominio de lo obvio. Las representaciones ideológicas son eficaces porque remiten a los individuos a una imagen verosímil y a explicación creíble de lo que son y de lo que viven, y son constitutivas de la realidad de sus luchas. (*cfr.*, Isabelle Garo, *Marx, une critique de la philosophie*, Ed. Points).

La realidad se presenta por sí sola como *presupuesta y presuponiéndose a sí misma*, es decir, como un *mundo*, como *objeto*, frente a la actividad que define al sujeto frente al mundo. El principal defecto de todos los materialismos criticados por Marx en la primera tesis sobre Feuerbach no es sólo un error teórico, sino también la expresión de la vida de todos los días.<sup>48</sup> Cuando hablamos de la «esencia del modo de producción capitalista» o de su «forma fundamental», la esencia no se encuentra más allá de las formas de manifestación, pero no se corresponde con ellas porque los efectos de la estructura del todo (el modo de producción) no pueden ser la existencia misma de la estructura sino a condición de ser su inversión. Esa es la *realidad* de la *ideología*. En pocas palabras, la ideología es la vida cotidiana.

Esta definición de ideología incluye lo que habitualmente se consideran como ideologías en tanto problemáticas intelectuales. Incluso en ese sentido, la ideología no es un señuelo, una máscara o un conjunto de ideas falsas. Es bien sabido que, en ese sentido, la ideología depende del ser social, pero esa dependencia supone su autonomización; se trata del paradójico poder de las ideas. La teoría de la ideología no es una teoría de la «conciencia de clase», sino «una teoría de clase de la conciencia», escribe Balibar en su librito *La filosofía de Marx* (Ed. Nueva Visión). La división entre trabajo material y trabajo intelectual atraviesa todas las sociedades

---

48 «El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo.»

de clases y a todos los individuos; si la ideología existe siempre bajo las formas de la abstracción y de lo universal, se debe a esa división, que sitúa al trabajo intelectual del lado de la clase dominante, y da a lo que produce dicho trabajo la forma de lo universal asumida por toda dominación de clase. El paradójico poder de las ideas y su universalidad, la inversión de las representaciones y de sus fundamentos, discurre en paralelo con la inversión real que preside la organización de la producción: la explotación de la clase de los productores supone que la producción de la vida material esté realmente invertida, en el interior de sí misma, en la propia producción de la vida material. Si bien es cierto que «no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia», no por ello es menos cierto que *es la vida la que «hace creer» que es la conciencia*. Las representaciones burguesas son ideologías, e ideologías del todo funcionales que se convierten en instituciones del todo reales. La justicia, el derecho, la libertad, la igualdad son ideologías, pero dotadas de mucho peso material cuando uno acaba ante un tribunal, en la cárcel o en un centro de votación. La burguesía, dice el *Manifiesto*, ha forjado un mundo a su *imagen*, pero la imagen es, por tanto, la cosa: la producción de ideología forma parte de la producción y de las condiciones de la vida material. Las representaciones no son un doblete más o menos inadecuado de la realidad, sino instancias activas de esa realidad que aseguran su reproducción y *permiten transformarla*.

La ideología circula por toda la sociedad; no es el atributo exclusivo de unas cuantas actividades especializadas de «alta gama». La relación de la clase explotada con el proceso de producción también es de naturaleza ideológica, pero dado que esta relación no puede ser idéntica a la de la clase dominante, a primera vista parece que hayamos de vérnoslas con el enfrentamiento entre dos ideologías. A primera vista eso es cierto. Esta «segunda» ideología es crítica, incluso subversiva, pero sólo en la medida en que es el lenguaje de la reivindicación, de la crítica y de la afirmación de esta clase *en*

*el espejo que le tiende la clase dominante.* La ideología es siempre la ideología de la clase dominante, porque el interés particular de la clase dominante es el único interés particular que puede ser producido *objetivamente* como universal.

¿Qué pasa entonces con la práctica revolucionaria como comunicación? Es producción de lo nuevo, no como desarrollo o victoria de un término preexistente dentro de la contradicción o como restablecimiento de una unidad anterior (negación de negación), sino como supresión determinada de lo antiguo y supresión, en el seno de esa supresión, del sujeto que suprime. Si, en este último momento, la relación contradictoria de implicación recíproca entre el proletariado y el capital y la contradicción entre hombres y mujeres siguen siendo determinantes (en su existencia conjunta de capital como contradicción en proceso), en estas circunstancias tan particulares (las de la coyuntura) designan a la ideología como ámbito de la contradicción dominante.

A través de su movimiento, mediante las formas que adopta y abandona, la lucha revolucionaria se critica a sí misma. Debido a que esa lucha está escindida, por un lado, entre lo que sigue siendo un movimiento objetivo que no es ilusorio —las contradicciones del modo de producción capitalista— y dentro de esa objetividad, la práctica de su abolición, que la desobjetiva, por otro, sigue siendo estructuralmente ideológica hasta el final. Vive de la separación entre el objeto y el sujeto. Es porque la disolución de la objetividad constituye un *sujeto* como tal, y que así se considera, por lo que la ideología (invención, libertad, proyecto y proyección) es inherente a la definición y a la actividad de éste.<sup>49</sup>

---

49 Ahora bien, hay que prestar mucha atención al estatuto otorgado a esta distinción entre sujeto y objeto, ya que ninguno de los dos debe su existencia a sí mismo o siquiera a su reciprocidad. En efecto, la lucha del proletariado e incluso la revolución no son la irrupción de una subjetividad (más o menos libre, más o menos determinada), sino un momento de la relación del modo capitalista de producción consigo mismo en el interior de sí mismo;

Al estar desprovisto de toda base objetiva previamente desarrollada, el comunismo es una producción presa en la contradicción de una relación contradictoria objetiva cuya superación tiene que producirse, entonces, como formalización consciente y voluntaria de un proyecto, porque el proceso de la revolución siempre rechaza que su condición actual represente su culminación. Proyecto *ideológico* porque rechaza su fundamento objetivo *en su condición actual* como su razón de ser, incluye el futuro, el *deber ser*, como comprensión del presente y como práctica en el momento actual.

En la revolución comunista, todas las configuraciones sociales (las formas que conformaban la sociedad) comienzan a caer en el vacío e incluso reaparecen situaciones anteriores, contradicciones que se creían superadas y que corresponden a modos de producción anteriores al modo de producción capitalista. En la actualidad auguramos la posible llegada, dentro de la crisis —dadas las características del ciclo de lucha y la naturaleza histórica específica de esta crisis— de prácticas que constituyan una *coyuntura* revolucionaria. La coyuntura revolucionaria es la transgresión interna de las leyes de reproducción del modo de producción, porque las leyes que gobiernan el desarrollo del modo de producción capitalista carecen de finalidad *desde el punto de vista de un actor que se encuentre en el interior de esas leyes*.<sup>50</sup> Esa finalidad es la actividad de un sujeto frente a estas leyes; se produce en el seno de la separación del sujeto y del objeto; prácticamente, es una ideología. Las leyes

---

quienes ven en esto objetivismo olvidan sencillamente que el proletariado es una clase del modo de producción capitalista y que este último es lucha de clases. No se puede aislar la cuestión de la relación entre la situación objetiva y la subjetividad de la autocontradicción del modo de producción capitalista. El sujeto y el objeto del que hablamos aquí son momentos de esa autocontradicción que, en su unidad, pasa por estas dos fases opuestas (unidad de momentos que acceden a la autonomía).

50 El juego suprime su regla en tanto práctica del proletariado, véase *supra*: «Cuando se define la explotación como una contradicción para sí misma, se definen la situación y la actividad revolucionarias del proletariado.»

que conducen al capitalismo a su pérdida no producen un ideal cuyo advenimiento se espera con resignación; esa finalidad es una organización inmanente de la lucha de clases que las luchas del proletariado pueden descifrar *prácticamente*. Ese desciframiento es una organización práctica de las luchas de acuerdo con los objetivos y los retos de la cristalización cambiante de las instancias dominantes, de su relación y su autonomía con respecto a la determinación de las relaciones de producción; es una coyuntura revolucionaria.

«En una coyuntura hay aleatoriedad, confluencia y cosas del orden del acontecimiento: es un desenlace que se produce y se reconoce en el carácter accidental de tal o cual práctica. Es el momento en que se puede ejercer el poder de hacer de “lo que es” más de lo que contiene, de *crear* al margen de las cadenas mecanicistas de la causalidad o de la teleología del finalismo», escribíamos antes. Ese poder es proyecto, es ideología.

Dentro de la objetividad del proceso revolucionario el comunismo es un proyecto, es la forma ideológica de la lucha tal y como se libra hasta el final.





# ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	·❧	7
<i>De la ultraizquierda a la teoría de la comunización</i>	·❧	21
<i>Reestructuración e identidad obrera</i>	·❧	23
<i>El programatismo y su caducidad</i>	·❧	27
<i>La ultraizquierda y su contradicción</i>	·❧	37
<i>La «época del 68»</i>	·❧	45
<i>La obsolescencia de la ultraizquierda y el curso caótico de las rupturas teóricas</i>	·❧	75
<i>Dinámica del ciclo de lucha actual: brechas y retorno de la humanidad</i>	·❧	114
<i>De la crítica del programatismo a la desaparición de la explotación: «crítica del valor» y «dialéctica sistemática»</i>	·❧	119
<i>Teoría de la comunización</i>	·❧	128
<i>Conclusión: La revolución será ideología</i>	·❧	170

*Este libro ha sido finalizado  
durante febrero de 2022  
en Rosario, Argentina*



