

Sobre la crítica del objetivismo

Théorie Communiste nº 15, febrero de 1999, pp. 80-117

El objetivismo consiste en la comprensión de los fenómenos económicos como autónomos, dotados de leyes propias, y sirviendo de *infraestructura* a la lucha de clases.

Ahora bien, la crítica del objetivismo no puede limitarse a criticar la separación entre las leyes económicas objetivas de la reproducción del capital por un lado y la actividad de las clases como su consecuencia por otro. Las condiciones de reproducción de la relación en conjunto adoptan la forma de la economía y de sus leyes porque al final de cada ciclo productivo, todas las condiciones de la reproducción se encuentran reunidas por parte del capital, en la reproducción del cara a cara del capital en sí frente a la fuerza de trabajo. La crítica del objetivismo no puede ser, en primer lugar, sino un análisis crítico del concepto de economía. La economía es la relación entre la objetivación de las condiciones de la producción frente al trabajo y el trabajo en su subjetividad, es decir, separado de todas sus condiciones. Es el capital en tanto relación social (incluidas las propias fuerzas sociales del trabajo) el que se presenta como objeto frente al trabajo: el capital en sí es un momento necesario de la relación social capitalista. Aquí la objetividad es un resultado, una separación: es la propiedad separada de la actividad. Aquí objetividad y alienación son idénticas, en la medida en que la objetividad, pese a estar presa en un flujo de actividades que la disuelven sin cesar, está separada de esta actividad por la relación social del capital. La identidad hegeliana entre objetivación y alienación no es un «error», como repite la «vulgata marxista», y como repite por su cuenta Lukàcs en su autocrítica de *Historia y conciencia de clase*. Si la objetivación no es necesariamente alienación, eso significa que la abolición de la separación de la sociedad en clases comporta que la objetivación sea constantemente restablecida por el flujo de actividades que la disuelven como objetividad. No basta con decir que en una relación social distinta la objetivación ya no sería alienación; también hay que decir que, en esa otra relación social, la objetivación es diferente en sí; no es la antigua objetividad en tanto que «recuperada», sino como un momento necesario de la actividad que desaparece en ella. Ahí reside, como comprensión del comunismo, la base general de la crítica del objetivismo y de la economía, pero si no se determina esa crítica en el curso de las luchas de clases del modo de producción capitalista, no se hará sino oponer al Hombre a sus productos.

Hasta el final de la década de 1980, definimos el objeto principal de la crítica del objetivismo como la crítica de la revolución en tanto emancipación y afirmación del trabajo (el programatismo). En este sentido, esa crítica podía situarse en la línea de ciertas teorizaciones de la Internacional situacionista, de «Socialisme ou Barbarie» y más en general de todos aquellos que, dentro de las Izquierdas y luego en la Ultraizquierda, afrontaron de forma más o menos declarada la imposibilidad de la revolución como afirmación del proletariado. Mientras la revolución consista en la afirmación del proletariado, éste no podrá ser un término de la contradicción que supera. La actividad de la clase se desarrollaba y se concebía a sí misma como consecuencia y práctica de un proceso económico objetivo del capital que no era, en sí mismo, lucha de clases. El colapso del programatismo durante el primer gran período de crisis de la subsunción real del trabajo bajo el capital, a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970, no puso fin a este aspecto del problema (reconocer el proceso

del capital como lucha de clases) sino que amplió su problemática, que se muestra ahora en toda su envergadura. Si de entrada se había tratado de criticar el objetivismo como teoría y práctica de la lucha de clases como consecuencia del desarrollo económico objetivo y, por consiguiente, como afirmación del proletariado, el colapso del programatismo dio paso a un *rechazo acríptico del objetivismo* que no representaba más que la condena de la objetividad del capital en tanto economía, no la crítica del capital como relación social que se objetiva. Este rechazo se sitúa, por tanto, en relación con, y no *dentro de*, esa objetividad, y supone, pues, su conservación real.

A finales de la década de 1970 y comienzos de la de 1980, el colapso del programatismo y la desaparición de toda identidad obrera confirmada en el seno de la reproducción del capital —como había sido previamente el caso en el ciclo de luchas anterior—, que acompañó a dicho colapso en el curso de la reestructuración, produjeron, como uno de los límites actuales de las luchas de clase, *la desaparición de su comprensión y gestión de sí mismas precisamente en tanto contradicción entre clases*. En el interior de este límite, esta contradicción, la explotación, produce su propio borrado. En tanto contradicción, constituye la particularización en clases (y sólo se puede hablar de clases mediante esta particularización de la totalidad, no en términos sociológicos de reagrupamientos de intereses) de la misma totalidad contradictoria: el modo de producción capitalista. Al definir sus términos como clases, produce su superación como proceso propio mediante la actividad de uno de sus términos, el proletariado, actividad y término que define en el interior de sí misma. La propia totalidad contradictoria se reproduce mediante la autopresuposición del capital, que «borra» las clases, por tanto, al no comportar ya en su seno la confirmación de una identidad obrera. De este auto-borrado de las clases de la superficie de la sociedad capitalista y de las luchas inmediatas, resulta lo que nosotros llamamos el democratismo radical (que no tiene nada que ver con el iluminismo de la condena de un «nuevo engaño de izquierdas» destinada a los «más vulnerables de esta sociedad» (cfr. presentación del libro *La feinte dissidence* de Louis Janover; véanse el editorial y los dos n^os anteriores de TC). También resulta que las condiciones de la reproducción del individuo se presentan ante éste como condiciones preestablecidas y «naturales», como un simple medio para realizar sus fines singulares (u obstaculizarlos), como una necesidad exterior a su propia definición y no como su particularización en tanto ser de la comunidad en forma de pertenencia de clase. Se trata de una tendencia de primer orden de este ciclo de luchas, que en Francia abarca, por ejemplo, desde las coordinaciones de 1986 hasta la lucha de los parados del invierno de 1997-1998, pasando por el movimiento de noviembre-diciembre 1995 y las distintas luchas estudiantiles. De un lado, el individuo aislado y su reunión con otros sobre la base de intereses comunes, y del otro, la reproducción de la sociedad como medio u obstáculo, como economía (considerada como corolario del individuo aislado, esencialmente a nivel del intercambio, de la mercancía, del dinero y del consumo). La subjetividad individual puede, pues, dar rienda suelta a fantasías sobre la democracia real, la reapropiación de la vida o de la riqueza, sobre la elección entre trabajos concretos útiles o nefastos y el «control» en general, etc. No obstante, este límite práctico, que constituye un límite actual de la lucha de clases, también constituye a su manera una «desobjetivación» de la lucha de clases, en el sentido de plantear la abolición del capital no como el resultado de unas contradicciones objetivas de las que proletariado vaya a beneficiarse oportunamente, sino como actividad humana que produce sus propias

condiciones y se considera a sí misma como su primera condición, aun cuando se efectúe oponiendo al individuo a la objetividad o a la necesidad de la economía, y conservándola, por tanto, como el envés necesario de la subjetividad. Esta concepción y esta realidad de la lucha de clase, en la medida en que se practica así, constituyen actualmente la base y el objeto mismo de la crítica de la economía.

Al dar por sentado el colapso del programatismo, pero enfrentándose, en el ciclo de luchas actual, a ideologías y prácticas que consideran consumada la negación de las clases oponiendo al individuo y a la economía, es decir, a un rechazo acrítico del objetivismo (*cf.* la crítica del trabajo en la lucha de los parados), el reto fundamental de la crítica del objetivismo en la actualidad consiste en producir la revolución como *actividad del proletariado*. La crítica del objetivismo se convierte en una perspectiva necesaria para comprender la revolución en el ciclo de luchas actual.

En la medida en que consideramos que, aunque no exista desbordamiento entre el curso cotidiano de la lucha de clase y la revolución, no por eso esta última deja de ser la *superación producida* a partir de ese curso cotidiano, nos vemos obligados a considerar esa superación como actividad específica del proletariado. El meollo de la crítica del objetivismo no consiste en rechazarlo como un «error» o una «ilusión» situada al margen de la «verdadera» relación entre proletariado y capital. El objetivismo es un momento necesario de esta relación. Ese meollo consiste en comprender el paso de las luchas del nuevo ciclo a la revolución *en el seno de la actividad de la clase* y, al mismo tiempo, en comprender la importancia de dicho curso cotidiano en tanto actividad que produce esa superación. Si sabemos que la relación entre el curso cotidiano de las luchas y la revolución no es una relación de desbordamiento, es decir, si no podemos considerar la actividad del proletariado, sea cual sea, como proceso positivo de la revolución o que incluya elementos que puedan desarrollarse en sentido revolucionario, no por ello hemos de dejar de producir esta relación como actividad del proletariado, como una superación producida dentro de ese curso cotidiano y como autotransformación de esta actividad.

El peligro consistiría, a partir de ahí, en considerar resuelto el problema otorgando a un momento particular de la relación entre el proletariado y el capital —la crisis— el papel de demiurgo, en no concebirla más que como una crisis del capital que modifica la actividad de la clase, y que ésta, por tanto, no hace más que sufrir. La cuestión es saber cuál es el contenido de este paso desde el punto de vista de la actividad de la clase. ¿En qué consiste la crisis de la reproducción de la relación de implicación recíproca entre proletariado y capital en la medida en que es movimiento de la actividad del proletariado? Es preciso que, tras haber sido planteado correctamente, el vínculo entre el curso cotidiano y la revolución no se convierta en el último momento, en el momento crucial, en un vínculo externo: el de una crisis que delimite dos momentos de la lucha de clase (curso cotidiano y revolución) cuyas conexiones internas no sean producidas *como actividad de la clase* dentro del curso cotidiano y de la crisis. En el texto « Des luttes actuelles a la révolution » (TC 13), desarrollamos el contenido de esta actividad como el momento en que, en el seno de la tensión de la lucha reivindicativa, la propia pertenencia de clase se convierte en una constricción exterior impuesta por el capital. Ahora bien, no habíamos relacionado este análisis con su premisa teórica necesaria: la crítica del objetivismo.

La crítica del objetivismo parte del hecho de que el modo de producción capitalista se constituye esencialmente como explotación, como contradicción entre el proletariado

y el capital, como lucha de clases. El modo de producción capitalista es unidad y totalidad en el seno de la relación entre el valor como capital y el único valor de uso capaz de hacerle frente: el trabajo vivo. En este sentido, las clases son la particularización necesaria de esta totalidad y su contradicción constituye el movimiento de ésta. De ahí la crítica de la economía, no como rechazo de ésta en tanto inexistente o como condena, sino como interrogación acerca de su contenido, su origen, sus condiciones de existencia y, por consiguiente, acerca de su superación. La crítica del concepto de economía, que integra en el concepto sus propias condiciones de existencia, evita precisamente plantear su superación como una simple oposición a la economía en función del hecho de que, como veremos, la realidad de la economía (su razón de ser) se encuentra fuera de ella. La economía es un atributo de la relación de explotación.

Sólo en el modo de producción capitalista puede decirse que se constituyen, bajo el nombre de economía, un conjunto de actividades sociales (producción, distribución, intercambios, consumo) que a la vez son específicas y cuya especificidad define la totalidad de la reproducción de las relaciones sociales en tanto relaciones económicas. Así pues, no existe economía más que con una completa separación entre las condiciones de trabajo y el trabajo, es decir, la constitución, como totalidad, de una objetividad de las condiciones del trabajo frente a la subjetividad del trabajo. La propia economía es una producción histórica definida en el seno de un modo de producción determinado, a la vez como ciencia particular —cosa evidente históricamente—, pero sobre todo como realidad. Producción, distribución, intercambio y consumo se convierten en actividades particulares específicas, en el sentido de que se convierten en las leyes de reproducción de las condiciones objetivas del trabajo frente al trabajo, frente a la subjetividad de éste en tanto trabajador aislado, separado de sus condiciones y cuya reproducción se presenta como la consecuencia de una necesidad exterior y en realidad como la acción de una voluntad ajena (el capitalista).

«Una concepción económica semejante, esta razón secular que contabiliza su mundo, no se desarrolló realmente más que a partir de la crisis social y política del siglo XIV. Apareció, por tanto, como un esfuerzo civil y estatista de resolución de ésta, como la tentativa de reparar la violencia de las relaciones de privación y de explotación mediante su contención. La primera época en que se forman estas relaciones puede ser comprendida, en consecuencia, como la verdadera “acumulación primitiva”, con su sangre y su lodo, su frialdad y su brutalidad paulatinamente organizadas. Este “apogeo medieval” nutrió y fundó, sin duda, una concepción de la economía, considerada no como técnica cuantitativa de las relaciones mercantiles, sino como representación del mundo social que éstas estaban estableciendo. Reside precisamente en la determinidad y en la autonomía reconocidas al *orden que trabaja*.» (Jean-Louis Paul, *L'automne de la féodalité*, pp. 187-188, Ed. Ressouvenances 02600 Coeuvres). La aparición de la economía como realidad en el marco de la reproducción de las relaciones sociales del modo de producción capitalista se comprende cuando se opone este modo de producción a lo que puedan tener de común todos los modos de producción previos. Sintetizando el análisis de las diversas formas de producción que precedieron al capital, Marx escribe: «La cuestión es propiamente la siguiente: en todas estas formas en las que la propiedad de la tierra y la agricultura constituyen la base del orden económico y, por consiguiente, el objetivo económico es la producción de valores de uso, la *reproducción del individuo* en aquellas relaciones determinadas con su comunidad en las que él constituye la base de ésta, [en todas estas formas] hay: 1) apropiación de la condición

natural del trabajo o —de la tierra como instrumento originario de trabajo y a la vez como laboratorium, como reservorio de materias primas— no a través del trabajo, sino como supuesto del trabajo... la principal condición objetiva del trabajo no se presenta como *producto* del trabajo, sino que se hace presente como *naturaleza*; ... 2) pero este comportamiento con el suelo, con la tierra, [tratándolo] como propiedad individuo que trabaja —el cual, en consecuencia, ya desde un principio no aparece, en esta abstracción, como mero individuo que trabaja, sino que tiene en la propiedad de la tierra un *modo objetivo de existencia*, que constituye un *supuesto* de su actividad, tal como su piel, sus órganos de los sentidos, a los que sin duda también reproduce en el proceso vital, y los desarrolla, etc., pero que, por su lado, constituyen un supuesto de ese proceso de reproducción, [este comportamiento] está igualmente mediado a través de la existencia natural, en mayor o menor grado desarrollada históricamente y modificada, del individuo como *miembro de una comunidad*, o sea [a través de] su existencia natural como miembro de una tribu, etc. ... En este caso, el individuo nunca puede hacerse presente en la forma puntual con que aparece en cuanto mero trabajador libre. Si las condiciones objetivas de su trabajo están presupuestas como pertenecientes a él, también él está presupuesto como miembro de una comunidad...

«Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. La riqueza no aparece como objetivo de la producción, aunque bien puede Catón investigar qué cultivo del campo es el más lucrativo, o Bruto prestar su dinero al mejor interés. La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos. La riqueza sólo aparece como fin en sí mismo entre los pocos pueblos comerciantes —monopolistas del *carrying trade*— que viven en los poros del mundo antiguo, tal como los judíos en la sociedad medieval. La riqueza es aquí, por un lado, cosa, algo realizado en cosas, en productos materiales, a los cuales se contrapone el hombre como sujeto; por otra parte, como valor, es mero control sobre trabajo ajeno, pero no con el objetivo del dominio sino del goce privado, etc. En todas [estas] formas se hace presente con la configuración de cosa, trátase de una cosa o de relación por medio de las cosas, que reside fuera del individuo y accidentalmente junto a él. Por eso, la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera que sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción.» *Grundrisse*, vol. 1, pp. 444-447, Siglo XXI).

La economía no se constituye como realidad y dinámica de la reproducción de las relaciones sociales más que con la separación total del trabajo y de sus condiciones objetivas, y la disolución de la pertenencia a una comunidad como presuposición del trabajo del individuo que, siendo miembro de una comunidad, trabaja como tal. La economía es corolario del trabajador en su desamparo como simple trabajador, lo que constituye un producto histórico. No existe realidad económica más que en el modo de producción capitalista. La economía es, por tanto, un conjunto de leyes objetivas que rigen el crecimiento de la riqueza en tanto capital, un conjunto de leyes que rigen el proceso del valor que se valoriza, del valor en proceso. En tanto que tal (este conjunto), *la economía constituye una realidad, y la objetividad de sus leyes también.*

Ahora bien, esas mismas leyes objetivas no son, en su objetividad, el resultado o la causa, sino *un momento de la reproducción de la relación social capitalista.* El

principal resultado del proceso de producción no es ni el valor, y ni siquiera el plusvalor, sino la reproducción del cara a cara entre el proletariado y el capital. Es la relación del capital, en la medida en que es separación del trabajo y de sus condiciones, en que es explotación, es decir, relación entre clases, la que determina su reproducción como regida por leyes objetivas y está inscrita en ellas. En la explotación, las condiciones de la reproducción de la relación se presentan siempre como una voluntad ajena al trabajo, como una necesidad inscrita en la existencia del capital, como cosa, como capital en sí frente al trabajo y como la necesidad de su acumulación. Si el núcleo económico de la reproducción de la relación entre proletariado y capital se construye, en su objetividad, como ley económica en tanto momento de la relación entre las clases, lo que se construye es una totalidad, no una relación de causa a efecto en la que la relación de clases genera la objetividad económica o a la inversa.

Podemos y debemos disolver todas las leyes económicas como momento de la relación contradictoria entre el proletariado y el capital: la tendencia descendente de la tasa de ganancia, el concepto general de reestructuración del capital, el capital como contradicción en proceso. Ahí reside toda la importancia del concepto de explotación (*cfr.* la definición de este concepto en el anexo, extraída del texto «Théorie Communiste» en TC 14), que permite comprender el curso del modo producción capitalista como curso de una contradicción de clases dotada de una significación histórica (y no como realización de un sentido de la historia) y que produce, como consecuencia de la situación del proletariado en esta contradicción, el comunismo como su superación (*cfr.* TC 2, TC 8, TC 9).

Pero esto no suprime, para dichas leyes, dentro de la reproducción del modo de producción capitalista, su realidad de leyes económicas, reproducida sin cesar a través de la reproducción de la relación contradictoria entre proletariado y capital. La crítica del objetivismo no debe naufragar en el subjetivismo de dos voluntades opuestas: la de los capitalistas, por un lado, y la de los obreros por otro. Un subjetivismo semejante suprimiría la implicación recíproca entre las clases y la autopresuposición del capital, y desembocaría en una nueva forma de programatismo que, como el *operaismo*, redujese el objetivismo a una diferencia de «punto de vista» entre obreros y capitalistas, o se conformase con oponer a los individuos a fuerzas ajenas a ellos en tanto economía. El objetivismo no reside en reconocer la realidad de las leyes económicas, sino en el hecho de convertirlas en sustrato de la contradicción entre las clases en lugar de en *un momento de la reproducción de esa contradicción*. El objetivismo convierte esas leyes en una causa determinante de la lucha de clases o en algo esencialmente ajeno en lo que concierne a los individuos. El objetivismo no comprende esas leyes, ni la economía en general, como momento real de la reproducción de la contradicción de clase ni tampoco que sólo así, en tanto tales leyes, se convierten a la vez en el movimiento general de esta contradicción y en la totalidad de la actividad contradictoria de esas clases, en la medida en que el capital subsume al trabajo y plantea su proceso de reproducción como autopresuposición. En el objetivismo, las leyes económicas y la propia economía no se consideran como un momento de la relación de explotación, que se convierte, debido a la naturaleza misma de la relación como relación de explotación, en la sustancia de su reproducción. Para el objetivismo, la realidad de la economía no es producida, sino que se impone como una evidencia, como reflejo de hechos que no son, pues, sino la prueba de la reificación de las relaciones sociales. En lo que al «subjetivismo» se refiere, no ve más que el enfrentamiento entre las clases (a menudo resuelto en simple relación del

individuo con sus condiciones de existencia, enfrentamiento dentro del cual las clases en realidad desaparecen) y olvida, en el seno de dicho enfrentamiento, su implicación recíproca, la subsunción del trabajo bajo el capital y su autopresuposición.

El modo de producción capitalista implica, por tanto, de una parte, la constitución de la economía y de otra (lo uno no se da sin lo otro) su autonomización en forma de leyes objetivas. Al convertirse la necesidad de incrementar la riqueza en base y contenido de las relaciones sociales, en principio de organización de la sociedad, ésta se convierte en el resultado de compulsiones económicas. Sin esta autonomización de las leyes objetivas respecto de la sociedad en cuya presuposición se convierten, no puede haber economía; por eso no existe economía en los modos de producción precapitalistas (lo cual no significa —volveremos sobre ello— que se no se los pueda estudiar ni «interrogar» económicamente).

Las relaciones de producción capitalistas implican, al mismo tiempo que su reproducción, la existencia de leyes *objetivas* de la economía, y las fundamentan por medio de su propia naturaleza objetiva como constitutivas de la relación social. La relación entre la totalidad y su momento se invierte; no se trata sólo de la ideología de la economía como ciencia particular, sino de la realidad inmediata de la sociedad capitalista y de la práctica de clase de la clase capitalista, organizada como práctica de esa inversión convertida en necesidad. En el seno de esa realidad invertida, la clase capitalista actúa cotidianamente dentro de la lucha de clases, definiendo su necesidad y su autoridad sobre la reproducción social. En sus luchas cotidianas, el proletariado actúa dentro de esa misma realidad. Por supuesto, las formas reificadas que reviste la realidad económica (transformación del plusvalor en beneficio y autonomización de sus diversos componentes) se convierten en el ámbito de esta práctica.

«Cada una de las premisas del proceso de producción social es, al mismo tiempo, un resultado, y cada uno de sus resultados aparece, a la par, como premisa. Todas las *relaciones de producción* dentro de las cuales se mueve el proceso son, por consiguiente, tanto sus productos como sus condiciones. Bajo la forma final (capital financiero, N. del A.) —cuanto más consideramos su forma en su manera real de presentarse— va afianzándose más y más, lo que hace que estas condiciones aparezcan como independientes del proceso y, [como condiciones] que lo determinan, y las propias relaciones de quienes compiten en el proceso se presentan ante ellos como condiciones materiales, como cosas-potencias, como determinaciones de las cosas tanto más cuanto que, en el proceso capitalista, cada uno de los elementos, hasta el más simple, por ejemplo la mercancía, es ya una inversión y hace aparecer [lo que son] las relaciones entre personas como cualidades de las cosas y como relaciones entre las personas y las cualidades sociales de estas cosas.» (Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, Fondo de Cultura Económica, Tomo III, p. 449).

«Por tanto, es la reproducción constante de las mismas relaciones —de las relaciones condicionantes de la producción capitalista— la que hace que aparezcan, no solamente como formas y resultados sociales de este proceso, sino, al mismo tiempo, como sus *premisas* constantes. Y sólo lo son en cuanto pro remisas *producidas*, constantemente *puestas*, creadas por ellas mismas. No se trata, por tanto, de una reproducción consciente, sino que sólo se manifiesta en la existencia constante de estas relaciones como premisas y condiciones dominantes del proceso de producción. El análisis del valor de la mercancía, por ejemplo, revela la presencia de sus partes constituyentes, que se enfrentan entre sí como independientes y también, por tanto, también como [partes]

independientes con respecto a su unidad, la cual se manifiesta más bien como la *combinación* de ellas. El burgués ve que el producto se convierte constantemente en una condición de la producción. Pero no ve que las mismas relaciones de producción, las formas sociales bajo las que produce y que a él se le antojan relaciones dadas, relaciones naturales, son el producto constante —y solamente por ello la premisa constante— de este específico modo social de producción. No sólo se sustentan las diferentes relaciones, los diferentes momentos, adoptando [un] modos de existencia ajeno y aparentemente independiente, sino que se presentan como cualidades directas de las cosas; cobran forma de cosas. |

«De este modo, los agentes de la producción capitalista viven en un mundo encantado y lo que son sus propias relaciones se revelan ante ellos como cualidad de las cosas [mismas], como los elementos materiales de la producción. Pero las formas del capital sólo aparecen como los agentes reales y los exponentes directos de la producción bajo las últimas formas mediadas, formas que, al mismo tiempo, no sólo hacen la mediación invisible, sino que la convierten en lo directamente contrario a ella. El capital a interés se personifica en el *moneyed capitalist*, el capital industrial en el *industrial capitalist*, y el capital que rinde una renta en el terrateniente. Y entran en competencia y en el proceso real de la producción como tales formas fijas, personificadas en individualidades independientes que, a la vez, aparecen como simples representantes de cosas personificadas. La competencia presupone esta enajenación. [Dichas relaciones] son, para ella, las formas naturales, incorporadas a la historia natural, y, por su manera de manifestarse en la superficie, [la competencia misma] es simplemente el movimiento de este mundo invertido. Y en la medida en que dentro de este movimiento se impone una conexión interna, ésta se revela como una ley misteriosa.» (Marx, *ibíd.*, pp. 454-455).

Si, en la génesis del modo de producción capitalista, la economía pudo constituirse en ciencia, no lo hizo como delimitación de un campo específico, sino porque su campo de aplicación real en la sociedad se había convertido en el principio de reproducción de la sociedad. Si la economía, pretendiendo ser la ciencia de la reproducción de la sociedad en su conjunto, no tuvo necesidad de modificar la delimitación de su campo, es porque en la reproducción de la sociedad capitalista, la constitución del momento particular de la economía supuso la inversión de la relación de aquel momento con la totalidad de la reproducción de las relaciones sociales en tanto relaciones de producción. Para eso era preciso que la pertenencia a una comuna —la definición social— dejase de presentarse como el requisito previo de la actividad del trabajador, como el requisito previo del trabajo. Hablando de los fisiócratas en *L'invention de la économie au XVIII^e siècle* (Ed P.U.F.), Catherine Larrère escribe: «Sin duda quisieron cambiar la modalidad de la política, haciéndola caer bajo la jurisdicción de la ciencia y no de la decisión, trasladándola de la autoridad de los hombres a la necesidad de las cosas, pero no modificaron su delimitación. Se situaron siempre en la globalidad social, habiéndoselas siempre con el cuerpo político... La fisiocracia expuso una ciencia global de la sociedad, no uno de sus vectores.» (p. 7)

Nuestra definición de la economía, que extraemos de la crítica de la sociedad capitalista, nos lleva a decir que no existió economía antigua o medieval, y que no existe economía al margen del modo de producción capitalista. En *La economía de la Antigüedad* (Fondo de Cultura Económica), Moses Finley observa que los términos de

base, como trabajo, producción, capital, inversión, renta, circulación, demanda, mercado, utilidad, no pueden traducirse ni al griego ni al latín, «al menos no en la forma abstracta requerida por el análisis económico». Y añade: «Al subrayar esto, no estoy sugiriendo que los antiguos eran como el *monsieur Jourdain* de Molière, que hablaba en prosa sin saberlo, sino que, en rigor, carecían del concepto de una “economía” y, *a fortiori*, que carecían de los elementos conceptuales que, unidos, constituyen lo que llamamos “la economía”. Desde luego, cosechaban, comerciaban, manufacturaban, explotaban las minas, gravaban con impuestos, acuñaban moneda, depositaban y prestaban dinero, obtenían ganancias o sufrían pérdidas en sus empresas. Y discutían estas actividades en sus conversaciones y escritos. Empero, lo que no hacían era combinar conceptualmente estas actividades particulares en una unidad...» (p. 16).

Si descartamos la explicación de un «fracaso intelectual», esto «es consecuencia de la estructura de la sociedad antigua». Esto fue lo que dijo Marx a propósito del «fracaso de Aristóteles» en su análisis del valor. «Por de pronto, Aristóteles enuncia con claridad que la forma dineraria de la mercancía no es más que la figura ulteriormente desarrollada de la forma simple del valor, esto es, de la expresión que adopta el valor de una mercancía en otra mercancía cualquiera. Dice, en efecto:

“5 lechos = una casa”
 (“Κλίνας πέντε ἀντί οἰκίας”)

“no difiere” de

“5 lechos = tanto o cuanto dinero”
 (“Κλίνας πέντε ἀντί ... ὅσον αἱ πέντε κλίνας”).

Aristóteles advierte además que la *relación de valor* en la que se encierra esta *expresión de valor*, implica a su vez el hecho de que la casa se *equipare cualitativamente* al lecho, y que sin tal igualdad de esencias no se podría establecer una relación recíproca, como magnitudes conmensurables, entre esas cosas que para nuestros sentidos son diferentes. “El intercambio”, dice, “no podría darse *sin la igualdad*, la igualdad, a su vez, *sin la conmensurabilidad*” (“ὄντ’ ἰσότης μὴ οὐσης ὀμμετρίας”). Pero aquí se detiene perplejo, y desiste de seguir analizando la forma del valor. “En verdad es *imposible*” (“τῆ μὲν οὖν ἀληθείᾳ ἀδύνατον”) “que cosas tan heterogéneas sean conmensurables”, esto es, *cualitativamente iguales*. Esta igualación no puede ser sino algo extraño a la verdadera naturaleza de las cosas, y por consiguiente un mero “arbitrio para satisfacer la necesidad práctica”. El propio Aristóteles nos dice, pues, por falta de qué se malogra su análisis ulterior: por carecer del *concepto de valor*... Pero que bajo la forma de los valores mercantiles todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual, y por tanto como equivalentes, era un resultado que no podía alcanzar Aristóteles partiendo de la forma misma del valor, porque la sociedad *griega* se fundaba en el *trabajo esclavo* y por consiguiente su *base natural* era la *desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo*. El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la *validez igual de todos los trabajos* por ser *trabajo humano en general*, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de la igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Mas esto sólo es posible en una sociedad donde la forma de mercancía es la forma general que adopta el producto del trabajo...» (*El Capital*, Tomo I, vol. 1, pp. 72-74, Siglo XXI).

En realidad, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles no se detiene tan brutalmente como Marx da a entender. Aristóteles presenta el elemento común a todas estas cosas que las hace conmensurables entre sí: es el dinero el que mide todas las cosas. «Por consiguiente, todo debe medirse con una sola cosa de cierta clase, como antes se dijo. Y esto es, en verdad, la demanda, la cual mantiene todo unido (...); el dinero se ha convertido por convención en una especie de sustituto de la demanda. Por eso precisamente tiene el nombre de “nómisma”, porque existe no por naturaleza, sino por costumbre... Que la demanda los mantiene unidos, siendo como es un solo factor, lo pone de manifiesto el hecho de que cuando no hay demanda mutua (...) no se produce intercambio...» (Aristóteles, *op. cit.*, Alianza Editorial, pp. 164-165). Tras haber considerado insignificante la cuestión de las fluctuaciones del poder de compra del dinero, en el sentido de que tiende «a una mayor estabilidad» que las demás mercancías, Aristóteles concluye el capítulo escribiendo: «El dinero es, entonces, como una medida que al hacer conmensurables las cosas las iguala (...) Ciertamente que, en verdad, es imposible que sean conmensurables cosas tan dispares, pero para la demanda se da suficientemente. Claro que tiene que haber una cosa para ello y ésta por consenso (por ello se llama «nómisma»): hace todo conmensurable, pues todo se mide con dinero.» (*ibid.*, pp. 165-166). De no ser por miedo al anacronismo, podríamos decir que, más que con el trabajo abstracto, Aristóteles estuvo a punto de dar con una teoría de la «valor subjetivo» y de «la utilidad marginal».

Aristóteles se ciñe al trabajo concreto y al valor de uso (necesidad) y ofrece una explicación de su conmensurabilidad. Presentar el enfoque de Aristóteles como incompleto en relación consigo mismo distorsiona completamente la cuestión esencial de la comparación y de las diferencias entre los modos de producción anteriores al capital y el modo de producción capitalista. Considerar incompleto el enfoque de Aristóteles supone hacer desaparecer la ruptura cualitativa entre todos los modos de producción anteriores al capital y el modo de producción capitalista. La cuestión de la economía ya no puede ser planteada en absoluto. Además, considerada en sí misma, la explicación que da Marx del «fracaso de Aristóteles» no merece más que una adhesión superficial. Basar la posibilidad de acceder al secreto del valor, de la igualdad de todos los trabajos humanos, del trabajo abstracto, en la idea que la igualdad humana se había convertido en un «prejuicio popular», es escamotear la cuestión. Considerar que, a finales del siglo XVIII, cuando los economistas enunciaron las bases de la ley del valor, la idea de la igualdad humana se había convertido en un prejuicio popular, parece cuando menos un poco precipitado (trabajo forzado de los indios de América, trata de negros). Pero, sobre todo, por parte de Marx, supone conformarse con un juego de palabras y una analogía entre la igualdad entre los hombres y la igualdad del trabajo humano. La ideología de la igualdad entre los hombres parte de la heterogeneidad para reducir ésta a la manifestación completa del género humano dentro de cada cual; cada hombre es concebido como la manifestación completa del género. La igualdad no presupone una conmensurabilidad ni una medida. En esta igualdad no existe un elemento común que cada individuo manifieste un poco más o un poco menos. En cambio, en el sentido de que concierne la igualdad de los trabajos particulares «[...] el trabajo que genera la sustancia de los valores es trabajo humano indiferenciado, gasto de la misma fuerza humana de trabajo. El conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una y la misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo

individuales. Cada una de esas fuerzas de trabajo individuales es la misma fuerza de trabajo humana que las demás, en cuanto posee el carácter de fuerza de trabajo social media y opera como tal fuerza de trabajo social media, es decir, en cuanto, en la producción de una mercancía, sólo utiliza el tiempo de trabajo promedialmente necesario, o *tiempo de trabajo socialmente necesario*.» (*ibíd.*, p. 48). Así pues, cada fuerza de trabajo es gasto de trabajo humano, pero esta identidad no es una igualdad; la igualdad no es algo intrínseco a cada uno de esos gastos de fuerza de trabajo; se trata de una identidad resultante de un proceso social y que no tiene validez sino como fracción de la totalidad.

Por último, si consideramos, no el valor de intercambio, sino el valor en su forma más general (ese cuya pertinencia Marx, como teórico del programatismo, llega a admitir incluso más allá de la sociedad capitalista) en tanto reparto del tiempo de trabajo de la sociedad, nos vemos obligados a considerar que la equiparación del trabajo humano sobre la base del trabajo abstracto ya había sido efectuada intelectualmente en sociedades que apenas se preocupaban por la igualdad entre los hombres, como en los aledaños de los templos y palacios de Mesopotamia.

En las sociedades antiguas y medievales existe, desde luego, intercambio e intercambio de mercancías a su valor, problemas monetarios, determinación de la renta territorial (que Marx convierte en la base misma de toda la historia romana) etc., pero no existe constitución de esa realidad llamada economía, y no sólo, como sostiene Finley, porque los mercados no estuvieran unificados en el espacio ni fueran socialmente interdependientes (renta territorial, salario, tipos de interés). Si no existe constitución de la economía, es porque *la riqueza como tal no era la finalidad de la producción, sino la reproducción de la pertenencia a una comunidad* que el desarrollo de la riqueza precisamente acabó por poner en tela de juicio. En ese sentido, las determinaciones de la producción, de la distribución, del intercambio y del consumo no se autonomizan en forma de leyes que rijan la reproducción de las relaciones de producción ni conforman el mundo en cuyo seno evolucionan los individuos contingentes. En las «Formas que preceden a la producción capitalista», Marx ofrece un análisis de la esclavitud que quizás nos proporcione el «verdadero» motivo del «fracaso de Aristóteles», y que sobre todo nos lleva de vuelta a nuestro tema: ¿puede existir una economía con anterioridad al modo de producción capitalista? «El esclavo no está en ninguna relación con las condiciones objetivas de su trabajo, sino que el trabajo mismo, tanto en la forma del esclavo como en la del siervo, es colocado como condición inorgánica de la producción dentro de la serie de los otros seres naturales, junto al ganado o como accesorio de la tierra.» (*Grundrisse*, vol. 1, pp. 449-450). La separación entre los hombres, por una parte, y las «condiciones inorgánicas naturales de su existencia y de su actividad», por otra, no se dan en la relación de esclavitud ni en la servidumbre: «condición inorgánica de la producción dentro de la serie de los otros seres naturales» (*ibíd.*). Mientras no se haya producido la separación entre los hombres y sus condiciones de existencia y de actividad, es evidente que no se puede llegar a una concepción cualquiera del trabajo humano en general como trabajo abstracto en tanto sustancia del valor de cambio. Esta observación de Marx sobre la esclavitud y la servidumbre nos lleva de vuelta al tema, en el sentido de que el motivo que aquí se da del «fracaso de Aristóteles» no tiene que ver con la capacidad que proporciona el desarrollo de la sociedad en una época determinada para resolver un problema, sino con la existencia del objeto mismo con el cual tiene que ver el problema. Aristóteles no pudo

llegar a comprender el valor porque la esclavitud, por el motivo aquí mencionado (y no por cuestiones de igualdad humana), le «velaba» la solución.

Ahora bien, hay algo más importante: las relaciones sociales que hubiesen podido ser pensadas como ley del valor no existían. Hay que volver a ubicar la interrogación de Aristóteles sobre el intercambio, en la *Ética a Nicómaco* y en el conjunto de la *Política* cuya introducción constituye. En la *Política*, Aristóteles crítica la forma en que Platón, al comienzo del libro II de *La República*, concibió la génesis de la ciudad a partir de la división del trabajo y del intercambio. «Cada hombre tomado individualmente, no puede producirlo todo; es preciso, por tanto, que cada ciudadano produzca una obra particular y se requiere la ciudad, según Platón, para que se puedan regular los intercambios. Sin embargo, arguye Aristóteles, eso no son más que las condiciones materiales que preparan la constitución de la ciudad, sin expresar la verdadera naturaleza, ni la causa final, de la organización política. Ahora bien, sólo la consideración del fin de la ciudad puede permitir conocer su esencia. La ciudad debe servir para el bien vivir; es la condición de la vida moral, el ámbito donde el ejercicio de la virtud puede realmente cumplirse y donde se realiza la perfección del individuo» (Monique Canto-Sperber, *Philosophie grecque*, Ed PUF, p. 424). Para alcanzar este fin que constituye su esencia, la ciudad debe ser autárquica; Aristóteles considera que la autonomía de Esparta, basada en la agricultura, es una condición favorable al valor moral de la ciudad. «En fin, la comunidad formada por varias aldeas es la ciudad en el sentido pleno de la palabra; accede a partir de entonces, por así decirlo, al límite de la independencia económica: formada en un principio para satisfacer las necesidades vitales, existe para permitir el bien vivir. Por eso toda ciudad es un hecho natural, si es cierto que las primeras comunidades (la pareja biológica, el amo y el esclavo —espíritu y cuerpo—, la familia constituida por la reunión de las dos primeras, la aldea —varias familias como extensión de la familia— N. del A.) lo son ellas mismas. Pues la ciudad es el fin de éstas y la naturaleza de una cosa es su fin (...) Estas consideraciones muestran, por tanto, que la ciudad se cuenta entre las realidades que existen naturalmente, y que el hombre es por naturaleza un animal político.» (Aristóteles, «Politique», in Jean-Paul Dumont *Eléments d'histoire de la philosophie antique*, Ed. Nathan, p. 458). El animal político de Aristóteles es un individuo particular cuya pertenencia a una comunidad presupone una actividad; que Aristóteles califique esta comunidad como natural es algo que aquí no tiene importancia. Se comprende que, en este marco, si «la naturaleza de una cosa es su fin» (causa final), la cuestión de la posibilidad del intercambio se resuelve mediante la «necesidad práctica». En la medida en que la naturaleza del intercambio es, pues, la reproducción de la ciudad, puede evacuarse del momento particular del intercambio la investigación de su posibilidad reduciendo ésta a su razón de ser. Que Aristóteles nos ofrezca una visión de la génesis de la ciudad muy alejada de los resultados de la investigación histórica no tiene demasiada importancia; lo que importa es que formula la ideología de algo muy real: la pertenencia del individuo a la comunidad como presuposición de su actividad, aquello que lo convierte en un individuo particular. Y esa realidad y su formulación son la razón de ser del «fracaso de Aristóteles».

Formular una ley no sólo supone descubrir en la realidad un cierto «agenciamiento» preexistente, sino ser capaz de producir por medio de esa ley la realidad como concreción del pensamiento; en este sentido, el objeto de la ley no existía (a causa de la ciudad), aun cuando el «agenciamiento», por su parte, estuviese presente: el tiempo de

trabajo abstracto regulaba sin duda los intercambios de mercancías, cuyo «símbolo», nos dice Platón en *La República*, era la moneda. El individuo como individuo particular que pertenece a una comunidad y que por eso mismo trabaja (en lugar de a la inversa), constituye un obstáculo irreductible a la posibilidad de construir lo real como concreción del pensamiento a partir de la ley del valor. Empíricamente, *el objeto de la ley del valor, es decir, las relaciones sociales como relaciones entre «simples trabajadores» y simples propietarios de los medios de trabajo, no existía*. Sólo cuando se cumple esta condición existen la economía y existen sus leyes, y Aristóteles pudo decir de la suposición «irracional» de alguna semejanza entre cosas tan disímiles, que eran un «arbitrio para satisfacer la necesidad práctica». Con eso quería decir, con razón, que se no podían definir las relaciones que los individuos definían entre sí en la ciudad como individuos particulares a partir de su relación como portadores de mercancías. No se podía producir la ley del valor porque el objeto de esa ley no existía: lo real no podía convertirse en concreción del pensamiento a través del trabajo del concepto de *ley del valor*.

En la *Introducción de 1857*, Marx subraya a propósito del trabajo que: «... las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente debida a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son, no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites.

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc.» (*Grundrisse*, vol. 1, p. 26). Si las categorías las más abstractas no son plenamente válidas más que dentro de los límites de la economía capitalista, eso no se debe únicamente al desarrollo progresivo de la realidad que expresan, sino al salto cualitativo efectuado por el modo de producción capitalista, que las convierte precisamente en abstracciones en la medida en que la economía se constituye como realidad e impone sus reglas a la reproducción de las relaciones sociales.

Existen relaciones de producción en Grecia, en Roma, en el Imperio bizantino y en la China clásica. Respondiendo a una crítica, Marx escribe, en una nota de *El Capital*: «Aprovecho la oportunidad para responder brevemente a una objeción que, al aparecer mi obra *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), me formuló un periódico germano-norteamericano. Mi enfoque —sostuvo éste— según el cual el modo de producción dado y las relaciones de producción correspondientes al mismo, en suma, “la estructura económica de la sociedad es la base real sobre la que se alza una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia”, ese enfoque para el cual “el modo de producción de la vida material condiciona en general el proceso de la vida social, política y espiritual”, sería indudablemente verdadero para el mundo actual, en el que imperan los intereses materiales, pero no para la Edad Media, en la que prevalecía el catolicismo, ni para Atenas y Roma, donde era la política la que

dominaba. En primer término, es sorprendente que haya quien guste suponer que alguna persona ignora esos archiconocidos lugares comunes sobre la Edad Media y el mundo antiguo. 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. Por lo demás, basta con conocer someramente la historia de la república romana, por ejemplo, para saber que la historia de la propiedad de la tierra constituye su historia secreta.» (*El Capital*, Tomo I, vol. 3, p. 1014).

¿Dónde se encuentra, pues, la diferencia entre el modo de producción capitalista y los modos de producción anteriores? «Transportémonos ahora desde la luminosa isla de Robinson a la oscura Edad Media europea. En lugar del hombre independiente, encontramos aquí a todos dependientes, siervos y señores, vasallos y soberanos, laicos y clérigos. Esta dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales de producción material como todas las demás esferas de la vida en las que se basa. Y es precisamente porque la sociedad se basa en la dependencia personal que todas las relaciones sociales aparecen como relaciones entre personas. Por lo tanto, las distintas obras y sus productos no tienen por qué adoptar una forma fantástica diferente de su realidad. Aparecen como servicios, prestaciones y entregas en especie. La forma natural del trabajo, su particularidad —y no su generalidad, su carácter abstracto, como en la producción de mercancías— es también su forma social. (*El Capital*, Tomo I, vol. 1, pp. 94, Siglo XXI). *Esto significa que las determinaciones económicas realmente existentes, que constituyen las relaciones sociales de producción, no pueden autonomizarse en forma de constreñimiento objetivo, como leyes, respecto de las propias relaciones sociales cuya sustancia constituyen.* Existe producción, distribución, intercambio y consumo, pero no existe economía, aunque Marx se «permita» utilizar el término.

Como hemos dicho, en el modo de producción capitalista el resultado principal de la producción también es la reproducción de la relación social de clase (al igual que en los modos de producción anteriores al capital), pero lo que lo define es precisamente la separación de la actividad subjetiva de todas las condiciones objetivas; de ahí que esa reproducción construya la economía en el propio seno de la reproducción misma de las relaciones sociales, en tanto relaciones de clase, como momento de la objetividad y de la necesidad que establece como contenido las leyes generales de la obtención de la riqueza por sí misma, como necesidad objetiva, frente a y por debajo de la reproducción de las relaciones sociales en tanto relaciones de clase. Ese momento como necesidad objetiva es la economía.

A propósito de las «sociedades precapitalistas», en *Historia y conciencia de clase* (Editorial Grijalbo), Lukàcs escribe: «Dicho hegelianamente: la economía no ha alcanzado tampoco objetivamente en esas sociedades el estadio del ser-para-sí, y por eso no es posible, en el seno de una tal sociedad, una posición a partir de la cual pueda hacerse consciente el fundamento económico de todas las relaciones sociales.» (p. 62). Esta economía que no ha alcanzado «el nivel del ser-para-sí» no puede ser *economía*; la economía no puede ser una especie de «economía en-sí», como da a entender Lukàcs, que considera como prueba del paso del en-sí al para-sí el hecho de que contenido económico de los órdenes y los estamentos «acaba por desgarrar su unidad jurídica formal» (*ibíd.*). Por tanto, dado que hizo estallar las antiguas formas sociales, habría

existido una economía (en-sí). Nos encontramos aquí ante un caso de teleología semejante al que Marx critica a propósito del individuo en *La ideología alemana*: «Si consideramos filosóficamente este desarrollo de los individuos en las condiciones comunes de existencia de los estamentos y las clases que se suceden históricamente y con arreglo a las ideas generales que de este modo se les han impuesto, llegamos fácilmente a imaginarnos que en estos individuos se ha desarrollado la especie o el hombre o que ellos han desarrollado al hombre; un modo de imaginarse éste que se da de bofetadas con la historia. Luego, podemos concebir estos diferentes estamentos y clases como especificaciones del concepto general, como variedades de la especie, como fases de desarrollo del hombre.» (p. 88)

Las condiciones del trabajo y las fuerzas sociales del trabajo, tal como se objetivan en el modo de producción capitalista, frente al trabajo, frente a la actividad subjetiva, constituyen la *economía*. A partir de aquí, no se trata de concebir toda la historia anterior como el desarrollo de la *economía*, de tal modo que, para cada período histórico, la economía reemplazase a las relaciones sociales existentes y la estableciésemos como la fuerza motriz de la historia. Si bien el capital se desarrolla a partir de formas más antiguas (propiedad, mercancía, valor e incluso capital comercial o de préstamo), encuentra esas formas más antiguas ya existentes en la época de su formación y nacimiento. Las encuentra como presupuestos, pero no como los presupuestos que habría planteado él mismo; quiebra todas estas formas para subordinárselas a sí mismo y convertirse en su propio proceso de autopresuposición. El proceso de formación del capital está, por supuesto, relacionado con aquello que lo precede, pero no se encuentra *dentro de* lo que lo precede: «su *proceso de formación* es el *proceso de disolución*, el *proceso de disgregación* del modo de producción social que lo ha precedido» (*Teorías sobre la plusvalía*, Fondo de Cultura Económica, vol. 3, p. 435). Y este proceso es precisamente el de la formación de la *economía*. Lukàcs sucumbe a una ilusión óptica: esta «economía en-sí» es «la economía para-sí» de la sociedad capitalista en relación con la cual todas las limitaciones anteriores, es decir, lo que constituye el «fundamento económico de todas las formas de sociedades», aparece como absolutamente contingente. La *economía* de la sociedad capitalista sustituye a las determinaciones económicas y al fundamento económico de las formas sociales anteriores. Se hace evidente que, para esta economía para-sí, todos los límites anteriores no podían ser sino contingentes, lo que, por contraposición, transforma a esa *economía* en núcleo sustancial transhistórico que ha tenido que atravesar todas estas transformaciones para volver a encontrarse en conformidad consigo misma. En consecuencia, mientras la contradicción de la que habla Lukàcs no haya intervenido aún, las condiciones determinadas en las que los individuos producen *corresponden a su limitación efectiva, a la estrechez de su existencia*, cuyo carácter limitado no se revela más que con la aparición de la contradicción. Ahora bien, esta contradicción no contenía ya como «en-sí» lo que su superación habría de llevar a la existencia «para-sí».

A estas alturas todavía no hemos dicho qué interés tenía la crítica del propio concepto de economía. Hemos dicho por qué razones era esencial la crítica del objetivismo.

Negativamente: como base y culminación de la crítica del programatismo, y crítica del subjetivismo individual que a menudo se formaliza en la «crítica del trabajo» frente a un rechazo acrítico de la economía como objeto (y que por tanto avala el objetivismo).

Positivamente: en tanto producción del objetivismo como momento necesario del curso de la contradicción entre proletariado y capital, así como producción de su superación *dentro* de la actividad del proletariado.

Hemos mostrado que la crítica del objetivismo no podía detenerse ante el propio concepto de economía. Decir que la crítica del objetivismo no puede dejar de lado la crítica de la economía no nos dice lo que aporta esa crítica. ¿Por qué para un análisis del modo de producción capitalista, en tanto teoría de la revolución comunista, es importante decir que no existe economía más que en este modo de producción? Una primera respuesta cae por su propio peso: la crítica del objetivismo no puede conformarse con disolver las leyes de la economía en relaciones de clases sin que eso afecte al objeto mismo que disuelve, sin considerarlo como una producción históricamente específica de esas mismas relaciones de clases. Sin embargo, hay más.

Es la naturaleza misma de la revolución comunista lo que está en juego. Aquí hemos de citar de nuevo a Lukàcs: «Pero el “reino de la libertad” no es ningún regalo que la humanidad que sufre bajo el signo de la necesidad vaya a recibir como don del destino, como premio por su firme sufrir. No es sólo meta, sino también medio y arma de la lucha. Y en este punto aparece la novedad de principio y cualitativa de la situación: es la primera vez en la historia que la humanidad toma conscientemente en sus manos su propia historia, a través de la conciencia de clase del proletariado llamado a dominar. Con esto no queda suprimida la “necesidad” del proceso económico objetivo, pero sí que recibe ahora una función nueva y distinta. Mientras que hasta entonces se trataba de observar el decurso objetivo del proceso, lo que en cualquier caso iba a ocurrir, con objeto de utilizarlo en beneficio del proletariado, mientras que la “necesidad” era hasta entonces el elemento positivamente orientador del proceso, ella misma se convierte ahora en un obstáculo que hay que combatir. Paso a paso va siendo reprimida en el curso del proceso de transformación y, tras largas y difíciles luchas, puede al fin eliminarse completamente. (...) Pero el conocimiento de las tendencias de la necesidad económica no tiene ya como función el acelerar ese proceso y obtener ventajas de él, sino, por el contrario, la función de combatirlo eficazmente, reprimirlo y, cuando ello es posible, orientarlo en otra dirección o bien evitar sus resultados en la medida, y sólo en la medida, en que ello sea inevitable. La transformación que así se consigue es económica (con la consecuencia de una nueva estratificación de las clases). Pero esa “economía” no tiene ya la función que ha tenido cualquier economía anterior, sino que tiene que ser servidora de la sociedad conscientemente dirigida; esa economía ha de perder su inmanencia, su autonomía, lo que propiamente la constituye en economía: tiene que ser superada en cuanto economía. En esta transición la descrita tendencia se manifiesta sobre todo como una nueva relación entre la economía y el poder. Pues por muy importante que haya sido la significación de la violencia o el poder en la transición del feudalismo al capitalismo, lo primario fue siempre la economía, y la violencia fue sólo el principio puesto a su servicio, destinado a promover la economía y a eliminar los obstáculos que se le opusieran. Ahora, por el contrario, el poder (la violencia) está al servicio de principios que en las sociedades anteriores no podían darse más que como “superestructura”, como momentos secundarios del proceso necesario y determinados por éste. Ahora la violencia está al servicio del hombre y de su despliegue como hombre. (...) Con esto parece como si el poder y la violencia desnudos y sin disfraz se impusieran en el primer plano del acontecer social. Pero eso es sólo apariencia. Pues el poder no es un principio autónomo ni puede serlo nunca. Y ese poder, esa violencia, no es sino la

voluntad ya consciente del proletariado, su voluntad de suprimirse y superarse a sí mismo; con lo cual superará al mismo tiempo el envilecedor dominio de las relaciones cosificadas sobre el hombre, el dominio de la economía sobre la sociedad.» (*op. cit.*, pp. 263-264). A pesar de la necesidad del período de transición, que él defiende, Lukàcs plantea como actividad revolucionaria, mediante la violencia, que la abolición del capital es abolición de la economía, es decir, de un conjunto de leyes y limitaciones objetivas. La objetividad tiene por contenido la separación de las relaciones sociales, pero sólo en la medida en que estas relaciones están constituidas a su vez por la explotación: la economía no «enmascara» las relaciones sociales «reales».

Primero hay que comprender la economía como la forma necesaria de la objetivación del modo de producción capitalista, para captar a continuación que por medio de la abolición del capital lo que se produce es la disolución de la objetividad en un flujo de actividades, y que eso constituye el contenido mismo de la violencia revolucionaria, cosa que hace Lukàcs. La crítica de Lukàcs en torno al tema de la concepción idealista de la conciencia se ha hecho a menudo, pero sin salir del marco de la historia de las ideas. El texto de Lukàcs pertenece a ese período de «crisis» del programatismo que arranca durante el período revolucionario de comienzos de la década de 1920 y que prosiguió después. Separando siempre la afirmación de la clase de su auto-supresión, Lukàcs no encuentra el fin del reino de la necesidad, la abolición del capital y la auto-supresión del proletariado directamente en la situación de éste dentro del modo de producción capitalista. La afirmación de la clase y su auto-supresión están disociadas, y el vínculo entre las dos se establece mediante la actividad voluntaria y consciente de lo que sigue siendo una clase: el proletariado. Éste actúa, por tanto, como clase, pero sin embargo tiene que convertir su acción en su abolición como clase; por tanto, la conciencia de clase desempeña el papel de mediación. Ésta es, al mismo tiempo, por una parte, la situación objetiva del proletariado como sujeto que ha hecho suyo su objeto, la economía, mediante la socialización-estatización de las fuerzas productivas y que, por otra, no puede, por tanto, sino trabajar con vistas a su propia abolición y a la de la economía. Si volvemos a la primera cita de Lukàcs, en la situación del proletariado durante el período de transición, la economía como ser para-sí camina al ritmo de su propia conciencia; ser y concepto van de la mano. Al margen de esta problemática a la vez «hegeliana» (desarrollo simultáneo del ser y del concepto) y paradójicamente objetivista (encontrar una nueva base material para la abolición de la necesidad), la importancia del análisis de Lukàcs consiste en ligar la abolición del capital y el «reino de la libertad» de forma que no consista en una mera prédica (equiparando *ipso facto* la abolición del capital con el «paraíso sobre la tierra», como todo el mundo sabe), o de modo excluyente: puesto que uno es la necesidad, el otro no puede ser más que la libertad. Lukàcs aporta la mediación que convierte la abolición del capital en el «reino de la libertad»; esa mediación es la abolición de la economía a través de la abolición del capital. Si consideramos prácticamente la caducidad del programatismo y, por tanto, la del período de transición, en el seno de la actividad revolucionaria, este paso de la necesidad a la libertad a través de la mediación de la abolición de la economía por medio de la abolición del capital dota de contenido a las «medidas comunistas» (la abolición de la objetivación como medio y fin de la revolución), es decir, a la actividad de la clase en la revolución, en tanto mediada por la contradicción con el capital en lugar de como revelación de un ser comunista del proletariado, una especie de inmediatez comunista proletario, lo que sería una contradicción en los términos.

En la medida en que la economía no es una realidad neutra que subyace a todas las formas sociales, sino la realidad histórica determinada de un modo de producción particular, la revolución comunista no ofrece una respuesta diferente a los problemas económicos del capitalismo. El comunismo suprime la realidad misma de todas las categorías de la economía: trabajo, fuerzas productivas, distribución, intercambio, e incluso a la posibilidad de definir una especificidad de la producción. No existe reorganización superior del trabajo, de la producción, etc., tal como estas categorías existen y se desarrollan en el capital. Se encuentran en él, y llegan, en su autonomización, hasta el punto en que, dentro de *la relación de explotación, entran en contradicción consigo mismas*, y en que, frente a ellas, el proletariado las conduce a su superación. En el capital, la objetivación y la autonomización, en tanto economía, de todas las categorías que definen la existencia del hombre como ser objetivo, significan que *la no-coincidencia entre la actividad individual y la actividad social, que definía el trabajo y la producción como el proceso mismo de constitución de las relaciones sociales en relaciones de producción*, como la sustancia de toda organización social, entra en contradicción consigo misma (la no-coincidencia). Al autonomizarse como economía, estas categorías se sitúan realmente dentro de la reproducción del capital como presuposición de unas relaciones sociales de las que no son, en realidad, mediante su autonomización, más que un momento. Entran en contradicción consigo mismas (trabajo abstracto/trabajo concreto; producción por la producción/ley del valor; valorización/proceso de trabajo; socialización de la producción y desarrollo de las fuerzas productivas/trabajo necesario, etc.) mediante la autonomización como economía de todas las categorías de la actividad de los hombres en tanto seres objetivos, y como autonomización misma. El trabajo, la producción, el intercambio, etc., todas estas categorías plantean como «realizada» la coincidencia entre la actividad social y la actividad individual o particular, pero realizada en la existencia del proletariado, cuya relación con el capital presupone su movimiento como coincidencia de la actividad social y de la actividad individual, y —esto es lo más importante— esa relación es una contradicción. Entran en contradicción consigo mismas dentro de la situación del proletariado en el seno de la relación contradictoria de explotación: son el trabajo en general, la producción de la riqueza como tal, etc. Acerca de todo esto, no podemos sino remitir al texto de TC 9 sobre el proletariado como disolución de las condiciones existentes sobre la base, dentro del movimiento, de estas condiciones. El proletariado, por tanto, es portador de la superación del carácter limitado de la existencia objetiva de los hombres como trabajo, producción, de acuerdo con el conjunto de las categorías que definen la economía. La actividad del hombre como ser objetivo, que, en tanto proceso de socialización, ha llegado a la autonomización y a la contradicción consigo misma, significa, dentro de lo que es el proletariado contra el capital, *que ya no puede ser este principio de producción de sociedad*. La contradicción entre el proletariado y el capital, y la situación del proletariado dentro de esta contradicción (separación total entre la actividad subjetiva y sus condiciones, autonomización de esas condiciones como movimiento de la sociedad y constituyendo inmediatamente la sociedad mediante su separación) expresan de manera contradictoria y portan como su superación, como actividad revolucionaria del proletariado, que la sociedad está *ya* dada, si bien contradictoriamente, en la relación de los individuos entre sí, que adquiere una forma autónoma de ellos.

La actividad del proletariado en la revolución es lo que en TC hemos denominado a menudo la producción de una «relación de premisa». Se trata de la pertenencia de clase transformándose en una constricción exterior; la simultaneidad de la implicación del proletariado por el capital y la incapacidad cualitativa de éste, debido a la estructura y el contenido de la contradicción (contradicción a nivel de la reproducción) de valorizar el valor acumulado. Todo el trabajo pasado, toda la historia, y toda la universalidad misma de la situación del proletariado no se presentan ya como algo a reproducir, sino como la premisa de un libre desarrollo que no considera nada de lo que le preexiste ni de lo que establece él mismo como algo a reproducir. Relación entre clases, la relación de premisa no es una base objetiva que exista al margen de la práctica del proletariado; en esta etapa del proceso revolucionario no es más que la actividad de fracciones comunistas de la clase. Fracciones, porque por definición la clase está presa en la reproducción del capital, aun cuando éste se encuentre en crisis; esa es, entre otras cosas, la mediación de la actividad revolucionaria, en lo que se refiere a su contenido, mediante la oposición al capital. Al abolir cualquier presupuesto antagónico de una particularidad social a reproducir, la actividad del proletariado contra el capital es una desobjetivación práctica del mundo en el que se mueve la actividad humana; una desobjetivación de todo el trabajo social acumulado en el capital, en la medida en que éste, como relación social, es necesariamente objeto. Después de que el capital haya desencantado al mundo, el proletariado lo desobjetiva. Hacía falta el capital para producir estas extravagantes nociones de actividad en sí y de productos en sí, o de condiciones de la actividad. Hacía falta el capital, para considerar que su confluencia tuviera como requisito previo y resultado la objetividad, imposición latente de su reproducción y forma de la relación social a reproducir, y convertir esa misma confluencia en el movimiento de la objetividad.

En la relación de premisa, la acumulación del trabajo social pierde la determinación social contradictoria del capital, es decir, que pierde su carácter de objetividad. La actividad como sujeto y el producto como objeto, pierden su determinación social antitética de trabajo y de capital, así como su separación, que presupone su enfrentamiento y resulta de él con idéntica constancia. En tanto relación social a reproducir, el capital es necesariamente objeto (capital latente, capital en sí) frente al trabajo. La desobjetivación práctica del mundo de los productos de la actividad social anterior es la abolición de su determinación social contradictoria frente al trabajo asalariado, y de la determinación social contradictoria de la actividad como sujeto en sí en tanto trabajo asalariado. La objetividad y la subjetividad son abolidas en el seno de aquello que las define como objetividad y subjetividad: la compulsión a reproducirse en su separación. Separación que, como requisito previo y resultado, define al capital como objetividad y al trabajo asalariado como subjetividad.

Esta relación de los individuos entre sí, como contenido de la revolución comunista, no puede tener otra finalidad que ella misma y no puede reproducir como principio de la sociedad la particularización de una actividad como el trabajo, que supone la coincidencia del carácter social e individual de la actividad humana al margen de sí misma. Y sólo la comprensión de todas las condiciones de la reproducción autonomizadas como totalidad, como economía, permite captar el momento en que la no-coincidencia entre la actividad individual y la actividad social, autonomizada como economía, entra en contradicción consigo misma en el seno de la relación de explotación

capitalista. Para captar teóricamente este momento histórico era preciso haber producido y criticado el concepto general de esta autonomización: la economía.

Sólo la crítica del concepto mismo de economía permite superar realmente el objetivismo. Desde principios de la década de 1970, las tentativas de superación del programatismo han demostrado que la crítica del objetivismo es el lugar de paso obligado de esa superación, pero sin la crítica del concepto mismo de economía, la crítica del objetivismo conduce a su reproducción bajo diversas formas.

El objetivismo y el concepto de economía son inseparables del programatismo (*cfr.* TC 12). Por un lado, las contradicciones económicas, por otro la lucha de clases y, más concretamente en lo que se refiere al proletariado, su reacción a estas contradicciones y a estas leyes, y a su utilización. La crítica de la revolución como emancipación del trabajo y afirmación del proletariado, que constituye la base de la crítica del programatismo, es el punto de partida de la crítica del objetivismo, y ésta sólo puede llevarse a término como crítica fundamental del programatismo. En la subsunción formal del trabajo bajo el capital, la solidaridad, la cooperación, el poder económico de los obreros... poseían en aquel período un contenido real. Durante el mismo período, el comunismo fue concebido como sociedad del trabajo, por ejemplo, en Marx, con «la sociedad de los productores asociados», o la emancipación del trabajo de su forma de trabajo asalariado. De acuerdo con esa concepción, al emanciparse del trabajo alienado, el hombre generalizaba el trabajo al conjunto de la sociedad. La política y el partido, en tanto forma organizativa y teórica, pertenecen a este período de la lucha de clases. No se trata de hacer una crítica normativa de todo esto, ni de decir que esté bien o mal en relación con una idea de la revolución definida de una vez por todas.

Durante todo ese período, planteada como afirmación de la clase y emancipación del trabajo, la revolución implica, por tratarse de esa emancipación y esa afirmación, que es el resultado del ascenso de la clase en el interior del modo de producción capitalista. Este ascenso dentro de la sociedad existente había de ser también una delimitación, una autonomía con respecto a esa sociedad. La subsunción formal del trabajo bajo el capital incluye y confirma esa autonomía (cada vez menos tras la Comuna y a partir de la década de 1880). La forma social necesaria de ese ascenso y esa autonomía, la herramienta de la revolución como afirmación del proletariado, era el partido, el partido tal como existió históricamente —socialdemócrata, leninista, estalinista—, no como fue soñado a través de todas las variantes que permitía la dialéctica entre autonomía y ascenso del proletariado, confundido cada vez más con el simple desarrollo del capital (*cfr.* la socialdemocracia ideal de Rosa Luxemburg). El problema del partido no es su reformismo o su burocracia, pues éstas son inherentes a él, en el sentido de que son la cristalización del poder mismo de la clase dentro del modo de producción capitalista. Centrar la crítica ahí equivale a no comprender y, por tanto, a no criticar lo que son la burocracia y el reformismo. No hay necesidad de largos discursos para comprender enseguida que, con la transición a la subsunción real y en el marco de la descomposición general del programatismo, esa forma se esclerotiza. Y, por último, tras las luchas de finales de la década de 1960 y principios de 1970, el partido se revela como el Grial cuya búsqueda agota y ocupa en gesticulaciones mímicas la radicalidad de las distintas sectas y grupúsculos.

La defensa de los consejos obreros o, más recientemente, de la auto-organización, frente al mantenimiento del partido como forma revolucionaria bajo la subsunción real

constituye un enfoque simétrico, en el sentido de que en la medida en que la revolución sigue considerándose como afirmación de la clase y emancipación del trabajo, no aporta más que una crítica formal del partido. No obstante, pese a todas sus limitaciones, la posición consejista expresa —aun cuando no se reconozca como tal— la crisis de la concepción clásica de la revolución como afirmación del proletariado (*cf.* TC 12, y sobre la Ultraizquierda, TC 14). En efecto, 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 estaba dentro de la fruta. Asomó la cabeza a comienzos de la década de 1970, con la ideología de la autonegación del proletariado (véase más adelante). Se llegó al paroxismo de la descomposición de esta problemática organizativa cuando, como los situacionistas en 1968-1969, se pretendió conciliar el consejismo, la autogestión generalizada y la autonegación del proletariado. De la fórmula justa de Otto Rühle en la situación de la primera posguerra —«la revolución no es un asunto de partido»— hubo que pasar a la fórmula: «la revolución no es una cuestión de organización», fuese cual fuese. Existen formas que sabemos que están históricamente condenadas: el partido, los consejos obreros, la autogestión. Pero desde que la revolución ya no se puede plantear como afirmación de la clase, la cuestión de la organización ha dejado de ser la piedra filosofal de la revolución: *el proletariado en lucha es su propia organización*.

Las veleidades autogestionarias y la insignificancia del programa común de gobierno de 1972 (PS-PC-MRG) pusieron de manifiesto de manera obvia lo que ya había sido la crítica esencial de Mayo del 68: la revolución no es una cuestión de gestión, de erección del proletariado en clase dominante que generalice su situación y universalice el trabajo como relación social y la economía como objetividad de la sociedad en tanto relación entre las cosas. Mayo del 68 fue la crítica en actos de la revolución programática, y por eso mismo el movimiento hizo resurgir como canto del cisne, resucitando sus formas más radicales y, a modo de corolario, sus *impasses* más productivos (la Ultraizquierda). Crítica en actos de la revolución programática en tanto primer movimiento revolucionario bajo la subsunción real, Mayo del 68 no pudo formular ni ser la revolución de la subsunción real cuando ésta inició su reestructuración dentro de esa crisis, y naufragó en ella.

Aquello supuso, por tanto, la quiebra de toda política proletaria, que el izquierdismo llevó hasta la caricatura. Hasta entonces el contenido de esa política había consistido en proclamar la existencia de una relación de la clase consigo misma, de una identidad obrera avalada por la reproducción del capital en el seno del modo de producción capitalista. A partir de ahí *podía disputarse al capital el dominio sobre su propia sociedad*, cosa que sigue haciendo, sobre otras bases, el democratismo radical, que expresa y formaliza los límites del nuevo ciclo de luchas (que comenzó al final de la década de 1970) oponiendo democracia y capital y teorizando una oposición entre capital y sociedad (*cf.* TC 14).

La comprensión de esta crisis de la «política obrera» que se llevó a cabo dentro de la Ultraizquierda de la época, creía ser la crítica del objetivismo porque planteaba la revolución como negación del proletariado. Pero de entrada nos abocó a un «economismo duro», a una especie de objetivismo absoluto. El proletariado no podía y no debía ni emanciparse del capital, ni hacerse cargo de él, sino negarse a sí mismo aboliéndolo. Estaba, pues, definido por esta sociedad, constituía un polo de sus contradicciones intrínsecas, convertido en una categoría de la reproducción de conjunto

del capital en los términos de esta reproducción: mera fuerza de trabajo, capital variable. La lucha de clases se había convertido en leyes económicas. En el marco de esa crítica del objetivismo, casi al mismo tiempo, en Italia el autonomismo a menudo no hizo más que agregarle a este objetivismo la «subjetividad proletaria»; sólo cambiaba el punto de vista, no la problemática (véase Tronti, Negri y, en Francia, « Matériaux pour l'intervention »).

Este «objetivismo duro», que había puesto el dedo sobre una cuestión central de la teoría comunista pero que había creído resolverla integrando la lucha de clases en las categorías no-criticadas de la economía, tuvo sus mejores expresiones en el libro *Le mouvement communiste* de Jean Barrot (Ed. Champ libre 1972), en el epílogo de Jean-Yves Bériou a *Le socialisme en danger* de Domela Nieuwenhuis (Ed. Payot) o en « La révolution sera communiste o ne sera pas », folleto de una escisión de «Ultraizquierda/negación del proletariado» del grupo « Révolution Internationale ». Mucho más tarde, en 1983, Gilles Dauvé (Jean Barrot) escribía en « La Banquise » n° 2, a propósito del libro *Le mouvement communiste*: «Como ya dice un poco la presentación de la edición portuguesa (1975), la obra era una teorización inadecuada, tan parcial, a su manera, como la mayor parte de los textos de aquel entonces. Relectura de Marx al hilo de *Invariance* y de Bordiga, el libro pasó por alto incluir a Marx en la crítica del mundo. La inquietud por describir las “leyes” objetivas hacía olvidar las relaciones reales. El “valor” no aparecía más como expresión de las relaciones sociales, tenía tendencia a personificarse, a convertirse, al igual que el “movimiento comunista”, en un sujeto de la historia, cuando valor y movimiento comunista no son más que construcciones teóricas que intentan aproximarse a la realidad. El libro construía un modelo que integraba las contradicciones en lugar de aclararlas a partir de la práctica. Si uno abrazaba la obra, podía creer en la existencia de un movimiento proletario automáticamente suscitado por la “caducidad” del valor.» (p. 30)

Todavía pueden encontrarse algunas manifestaciones recientes de ese «objetivismo duro» en el texto de Théo Sander, publicado como folleto por *Echanges et mouvement*: « Les mythes du fordisme dispersé », o en el n° 4 de « Transition », una revista belga procedente del bordiguismo. Se encontrarán extractos de todas estas obras en el anexo de este texto.

La economía había englobado la actividad de la clase, que ya no existía sino bajo la forma del movimiento del trabajo asalariado, como categoría económica de la fuerza de trabajo, como capital variable. El problema del objetivismo no se había superado. La crítica del objetivismo no puede limitarse a una crítica de la comprensión de la actividad de la clase y de la política como actividades secundarias o fenómenos superestructurales.

La reacción había consistido en reducirlo todo al movimiento del capital, a la ley del valor y a la tendencia descendente de la tasa de ganancia. Fue una reacción saludable, no sólo como crítica del vanguardismo, de la intervención izquierdista y del leninismo en general, sino sobre todo porque abrió la posibilidad de una crítica del programatismo: en el marco de este endurecimiento del objetivismo, la abolición del capital sólo podía ser *ipso facto* la del proletariado. Un poco demasiado «ipso facto»; ahí está el problema. En efecto, si este enfoque no va acompañado de una crítica de esos conceptos en tanto conceptos económicos, no supera la separación entre lucha de clases e infraestructura económica y, al «superar» la separación sin haber criticado sus términos, no hace sino producir un objetivismo absoluto. La crítica del programatismo,

por su parte, se limita a la crítica de la política, de la militancia, del voluntarismo, del intervencionismo, y conduce al «objetivismo absoluto», es decir, a un economismo que aspira a superarse a sí mismo engullendo la actividad de la clase. Así se pretende evitar el empirismo, a la vez radical y oportunista, que busca posicionarse dentro de las luchas, pero no se hace más que asignar los fenómenos de sociedad a su determinación como categorías económicas del capital. El problema de la separación de niveles no se supera; una de las instancias, la determinación económica, absorbe a los demás niveles en tanto determinación económica. La crítica del objetivismo deja de lado, en ese caso, la crítica de las categorías económicas como tales, e incluso las refuerza como categorías económicas deterministas que lo absorben todo en su seno. En aquel entonces, la crítica del programatismo tomó al pie de la letra el fetichismo específico del capital, es decir, el de los elementos del proceso de producción en su autopresuposición. Al mismo tiempo, confundió el proceso del pensamiento, el concepto, con la realidad, y erigió esta última en movimiento del concepto (en este determinismo se roza el idealismo absoluto).

La teoría del determinismo de las categorías económicas, que no se toma la molestia de criticarlas como categorías económicas, cree abolir la separación entre las categorías económicas y aquello que determinan —la política, la actividad de las clases— planteándolas como un absoluto en el seno de su existencia como categorías económicas. De hecho, permanece en el dominio de la separación al situar la totalidad de los estratos dentro de uno de los estratos de la separación. No se hace más que asignar los fenómenos de la sociedad a sus determinaciones en tanto categorías económicas del capital. Se trata una vez más de un sistema de determinaciones, de deducción y adecuación. Dígase lo que se diga, la figura del «militante» —aun siendo «radical»— sigue siendo necesaria cuando se construye un determinismo de las leyes económicas que pretende englobarlo todo sin haber disuelto a la vez esas leyes en tanto que categorías económicas: en tanto formas reificadas de las relaciones sociales, lo engloban todo, pero siguen siendo categorías económicas. El «militante» o la organización, por tanto, pueden reaparecer para vincular el determinismo de altos vuelos de las leyes a la trivialidad de las luchas inmediatas. En el mejor de los casos, se produce como complemento la figura idealista del revolucionario, como hizo Barrot en el n°4 de « Le mouvement communiste » (mayo de 1973)

Bajo la forma que sea, el militante siempre es una figura del objetivismo; su actividad de militante está presupuesta por el curso de la sociedad como curso objetivo, y parece confirmar, por medio de la «validez» de su acción, esa objetividad mediante la transformación que le aporta. Paradójicamente, a todo militantismo se le escapa en la práctica la concepción del curso del modo de producción capitalista como lucha de clases. Este curso no se convertiría en tal más que a través de la actividad militante y subjetiva que confirma y supone, por contraposición, la condición de leyes objetivas de este curso. La actividad militante es la presunción y la supresión constantes de una *carencia* en el seno de las oposiciones de lo que, sin esa acción subjetiva, no serían más que categorías de esta sociedad, con el fin del elevar dichas oposiciones y distinciones al rango de contradicciones. Da por sentado, por tanto, una vez colmada esa carencia, o bien un desbordamiento de estas luchas rumbo a la revolución, o incluso una superación cualitativa de éstas que en sí mismas ellas no serían capaces de producir. La actividad militante se considera a sí misma como aquello que convierte el curso del modo de producción capitalista en una contradicción entre clases. Ahora bien, en este caso no se trata de la simple denominación diferente de una realidad idéntica. La actividad

militante fabrica la realidad misma de su objeto de intervención por el simple hecho de plantearlo como *objeto de intervención*. Disocia, dentro de la realidad, subjetividad y objetividad; convierte el vínculo entre el curso cotidiano de las luchas y la revolución en un desbordamiento o un salto cualitativo que depende de una determinación externa, requerida, a su vez, por el «retraso de la conciencia» y la necesaria «disipación de ilusiones». Por tanto, considera por un lado el mundo objetivo y las situaciones, y por el otro la actividad humana; no considera la propia actividad humana como actividad objetiva, y disocia la coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana. Si la actividad militante considera que son los hombres los que cambian las circunstancias, no considera las circunstancias como actividad práctica concreta de los hombres ni, en consecuencia, el cambio de las circunstancias como autotransformación; considera este cambio como acción humana sobre las circunstancias, acción que entonces solo es la de la actividad humana reducida a la conciencia, ni considera el objeto al que se aplica esta conciencia como actividad (y conciencia) humanas a su vez.

Que se nos entienda bien: por una parte, la actividad militante forma parte por completo de la lucha de clase. No es una intervención ajena a ella; por otra parte, *no toda actividad es militante*. Una actividad no es militante en sí, pero cualquiera puede llegar a serlo: el mantenimiento de una coordinación, la ocupación de los locales del paro, la redacción de un texto teórico o el deseo como modo de vida. Y a la inversa, una actividad puede dejar de ser militante, sin cambiar aparentemente de aspecto. En realidad, tanto en un sentido como en el otro, la filiación es meramente formal en la medida en que el contenido cambia por completo. La actividad militante es aquella que *reelabora* la realidad de la que forma parte integrante, escindiéndola por su simple existencia en curso objetivo del mundo y voluntad consciente. No considera la realidad de la lucha de clases como autorreferencial ni como una dinámica, sino como el espacio de una carencia: conciencia, organización, consignas, acciones a promover, ilusiones a disolver, etc... para que pueda transformarse en otra. *Las circunstancias ya no son actividades en sí mismas sino objeto de actividad*.

En tanto actividad en la lucha de clases, la crítica de la actividad militante tiene que convertirse siempre en crítica de una actividad particular, que ésta reelabora para considerarla como su objeto. La crítica general del militanismo, que no incluye en sí misma su devenir como crítica particular, no conduce más allá del psicoanálisis barato (¿existe otro?) de los situacionistas acerca de las frustraciones, o de la desconfianza hacia los pequeños burgueses que siempre sueñan con dominar la sociedad, como si, en su día, los mejores militantes y burócratas no hubieran sido siempre buenos obreros. Por tanto, la crítica tiene que considerar la actividad militante como parte integrante de la lucha de clases y no criticarla en el sentido de que se erige en la actividad por excelencia frente a las circunstancias y las convierte en actividad; debe criticarla no por lo que pretende ser sino por lo que realmente es mediante la reelaboración que efectúa dentro de la lucha de clases. Tiene que criticarla, no en el sentido de que pretende ser intervención, por su ideología, diciendo que es idealista, que la conciencia no se aporta desde el exterior, que no existen acciones ejemplares, que no se impulsan las luchas, que se no puede abstraer de una lucha un núcleo radical que promover frente a los límites de la propia lucha, que no existe carencia sino dinámica, sino criticarla precisamente porque no es eso por el simple hecho de pretender que lo es, y porque constituye, por el contenido real de su «reelaboración» en la realidad de la lucha de clases, la expresión más trivial de ese materialismo que Marx critica en las *Tesis sobre Feuerbach*. «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 aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal.» Como hemos mostrado a propósito del fetichismo, el contenido de este «materialismo» es el mundo en el que la actividad humana se mueve «a sus anchas», el mundo tal cual está *dado*, frente al aspecto *activo* representado por la actividad consciente en sí misma.

En la práctica, limitarse a la crítica *general* del militantismo es muy insuficiente, en la medida en que, frente a la disociación entre subjetividad y objetividad, esa crítica sólo plantea una unidad que a su vez es un nuevo absoluto objetivo dado al margen de toda actividad y que en la práctica *debe probarse* como actividad humana objetiva. No se entienden las contradicciones de la sociedad, la lucha de clases y sus diversas situaciones como actividad «crítico-práctica» (*ibíd.*) y éstas como la prueba práctica de «la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento» (*ibíd.*), sino como condiciones reunidas a utilizar (las riquezas a compartir, una situación objetiva, etc.). La crítica general las considera como crítica de las actividades particulares, específicas, del militantismo, y considera que ella misma «concibe la sensoriedad como una actividad sensorial humana práctica» (*ibíd.*). Sin duda hay que criticar la actividad militante en tanto actividad humana objetiva, y por tanto particular, en la medida en que se contradice a sí misma y se niega como tal (actividad humana objetiva) «reelaborando», en tanto disociación de la actividad subjetiva y de la situación objetiva, el mundo de la actividad humana.

Si no se supera el objetivismo incluyendo en él todas las determinaciones del proletariado dentro de las categorías del capital (llegando incluso a la necesidad de completar la relación entre las contradicciones del modo de producción capitalista y la revolución a través de la actividad militante), tampoco se supera mediante el proceso inverso, consistente en englobar las categorías no-criticadas de la economía en la definición de la clase. Eso equivaldría a creer llevar a cabo esta crítica y superar esta problemática, cuando no se hace más que invertirla reemplazando el desenlace de este determinismo como «autodestrucción» del capital por otro: *la autonegación del proletariado*. La contradicción entre el proletariado y el capital se convierte en la esencia contradictoria del proletariado. El proletariado es a la vez el trabajo y su subsunción bajo el capital, trabajo vivo y trabajo muerto. Todas las contradicciones económicas del modo de producción capitalista se trasponen 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, pues, 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 realidad

alguna de su obra. Así pues, hace falta para definir a ese monstruo, una dimensión que exceda su obra. Tiene que convertirse en una quimera cuya esencia esté constituida, pues, por las contradicciones del modo de producción capitalista más su necesidad. Esas contradicciones se convierten en las de la esencia del Hombre o a la inversa. Considerar la negación de la clase como un proceso interno que englobase finalmente el movimiento de los dos polos de la contradicción fue un «error».

No por ello la teorización de la revolución como autonegación del proletariado deja de ser 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. La autonegación del proletariado, en su «exceso» mismo, al «superar» el hecho de situar el proletariado a un lado de sus condiciones de existencia, fue, a finales de la década de 1960, la marca profunda y *decisiva* de la gran transformación de la teoría de la revolución comunista. (Sobre el concepto de autonegación y su historia, *cf.* la introducción de TC 7: extractos en el anexo)

La crítica de la autonegación no se reduce a considerar que se pasa de la resistencia al capital a la superación de éste a través de una especie de proceso natural de desbordamiento de las luchas. Un proceso de desbordamiento semejante remite a una visión de la revolución como liberación de un elemento (trabajo concreto, valor de uso...) o de una dinámica ya existente de forma positiva para sí misma dentro del capital. La teleología es siempre programática. Cuando la teleología desemboca en la negación del proletariado, es porque ha promovido una dinámica cuyo desarrollo y positividad, planteados a partir de un origen, desbordan y exceden todos los modos de producción, y el modo de producción capitalista en particular. La teoría de la autonegación, como hoy en día la crítica del trabajo, al tomar éste como objeto de crítica en sí, son siempre antropologías, e implican siempre una esencia del Hombre o de la actividad humana.

Por supuesto, el punto de partida tiene que ser la implicación recíproca entre el proletariado y el capital y, por consiguiente, la relación del capital como totalidad, pero ésta no es otra cosa que una contradicción entre clases cuyo contenido es la explotación, por lo que el desarrollo del capital y la contradicción entre proletariado y capital son idénticos en tanto lucha de clases, y no como movimiento económico. La contradicción entre trabajo necesario y plustrabajo, la tendencia al descenso de la tasa de ganancia, no son contradicciones «económicas», sino contradicciones de clase. Definido como clase por la explotación (implicación recíproca con el capital, pertenencia a la totalidad del capital), el proletariado está en contradicción con la existencia social necesaria de su trabajo como valor autonomizado frente a él y que sólo sigue siéndolo valorizándose, en la medida en que, en tanto capital, ese valor autonomizado considera al proletariado como siempre de más (aumento de la composición orgánica) en tanto trabajo necesario, en el mismo momento en que lo implica como trabajo vivo para conservarse y acrecentarse: la ley de la tendencia descendente de la tasa de ganancia no es otra cosa. En eso consiste, para el proletariado, su propia existencia como clase frente al capital; la distinción (frente a) constituye la propia relación de implicación entre ambos. La explotación es la contradicción y la implicación, como términos de una misma totalidad, entre el proletariado y el capital; la caída de la tasa de ganancia es su movimiento. Definir la contradicción entre el proletariado y el capital supone definir inmediatamente

un proceso, definir la acumulación del capital mediante sus contradicciones, que no tienen de económicas más que su reificación en la autopresuposición del capital.

La tendencia descendente de la tasa de ganancia es la contradicción de clase entre el proletariado y el capital. El desarrollo del capital no es su realización sino su historia real; no reviste formas diferentes a partir de una esencia inmutable, porque no es otra cosa que esas formas, que constituyen la dinámica de su propia transformación. No confundamos el concepto con la historia. No porque el concepto sea la síntesis pensada de múltiples determinaciones históricas, significa eso que la historia sea la realización del concepto o un proceso de adecuación a éste. Todo el trabajo de la crítica de la economía política consiste en un proceso teórico de desobjetivación de las categorías económicas. La desobjetivación no significa agregarles la voluntad, el proyecto, la humanidad, la actividad militante, sino concebirlas como una relación contradictoria entre clases. La historia de esta contradicción, la relación de explotación, no es otra cosa, en tanto proceso del capital conforme a sus leyes, que una contradicción entre clases, la historia de dicha contradicción.

El objetivismo absoluto conduce a una visión automática de la abolición del capital y del proletariado, y por el camino se le escapan la actividad y las contradicciones entre las clases; la revolución se convierte en la auto-abolición del capital o la autonegación del proletariado. La lucha de clases vuelve a convertirse, por tanto, en una superestructura de sucesos y, paradójicamente, desaparece por completo, absorbida en la situación objetiva que no hace más que heredar y de la que no es más que el movimiento que hay que realizar, y eso en el mismo momento en que parecería que no se habla más que de ella (*cfr. Echanges* y su crítica en TC 13). La capacidad del proletariado de producir el comunismo queda relegada al rango de reacción en beneficio de un proceso cuasi-automático. Como si la caída de la tasa de ganancia y la contradicción entre plustrabajo y trabajo necesario, no fueran el propio proceso de explotación a través del cual las clases se definen, en su implicación recíproca, como contradictorias.

Sin la desobjetivación de las categorías económicas, las huelgas y la actividad del proletariado en general se convierten en una actividad reactiva ante las modificaciones del proceso de producción y reproducción. Se trata de un aspecto recurrente del consejismo, de su economicismo, de su objetivismo, y que persiste más allá de él. La contradicción entre proletariado y capital está inmersa en el curso económico objetivo del capital. La actividad del proletariado no sería, en tal caso, más que la protesta contra el hecho de sufrir. La lucha de clases se concibe como una sucesión de momentos, cada uno de los cuales está definido por una situación planteada como requisito previo que determina todas las características de una actividad que, por tanto, en realidad ya no lo es, sino simple aplicación, revelación de aquello que la supera, la determina y la precede como objetividad.

Este determinismo económico no parte de las clases sociales, sino que establece simples oposiciones a partir de los fenómenos de la sociedad capitalista (la oposición patronos/obreros; salarios/beneficios...) a fin de enunciar la idea general de un encadenamiento de causas a efectos que rigiera la sociedad. El determinismo económico se imagina, pues, a partir de una generalidad abstracta, captar la actividad del proletariado. No hace más que reproducir la concepción programática de esas contradicciones como simples oposiciones, al margen de su necesaria conexión. Plantear el modo de producción capitalista como totalidad presupuesta conduce, en el

determinismo económico, a hacer desaparecer la explotación como contradicción a través de la que las clases se diferencian al interior de esta totalidad.

Para esta concepción, es evidente que en el momento de la revolución el movimiento objetivo y automático de la autodisolución del capital resulta insuficiente. En efecto, el capital, incluso autodisolviéndose, no puede ser el sujeto de la revolución. Dado que la lucha de clase ha sido planteada como una relación empírica, como una colección de hechos sumergidos en las categorías del capital, el problema consiste, pues, en convertir el proceso de autodisolución del capital en revolución. Podemos contentarnos con el automatismo de la situación (*Echanges*), introducir una solución de continuidad absoluta entre el curso de la lucha de clase y la comunización (*cf.* en TC 13 el anexo al texto « Des luttes actuelles à la révolution »), o bien, como la CCI, no conformarnos con el automatismo de la situación, y por medio de la conciencia y la organización política, encargar a un tercer elemento del desbloqueo de la situación: el período de transición. Dentro de la lógica del determinismo económico, el período de transición es el que permite pasar de la crisis a la comunización de la sociedad. Al definir las contradicciones económicas que el proletariado debería acelerar en la revolución, en la lógica del determinismo económico siempre se intenta resolver la desgarradora cuestión que durante todo el siglo XIX atormentó al pensamiento revolucionario: ¿cómo puede una clase, actuando como clase, abolir las clases? Cuestión «resuelta», en aquella época, por el partido, el programa mínimo, la extinción del Estado, el período de transición, y que durante el siglo XX socavó el pensamiento revolucionario en lo que tuvo de más radical (las Izquierdas) en la medida en que no fue posible ni deshacerse de ella (cosa que sin embargo hicieron algunos) ni aportarle las soluciones anteriores.

En realidad, la forma general de la lucha de clase que representa esta cuestión, sigue siendo en el objetivismo una contradicción insuperable. Nos encontramos, en el momento teórico de la revolución, con una cierta agudeza de las contradicciones económicas del capital que el nuevo poder revolucionario habrá de tener en cuenta a su manera. Tras haber tomado el poder, el proletariado deberá, pues, llevar las leyes del desarrollo contradictorio del capital a término, apropiárselas. Eso significa, por tanto, que la toma del poder por el proletariado no es la abolición del capital (lo cual es normal, porque si hubiera abolido el capital, se habría abolido a sí mismo y, por tanto, no habría tomado el poder). Para disolverse él mismo tiene que llevar a término la extinción del Estado y llevar las contradicciones económicas (trabajo necesario/plustrabajo) al límite. Pero las leyes del capital no son leyes económicas, un proceso del que el proletariado pueda hacerse cargo, sino la reproducción de relaciones sociales. Ahí reside toda la incongruencia de la obra de Bordiga sobre el «desarrollo de las relaciones de producción tras la revolución bolchevique» (Ed. Spartacus), en la que opone un poder supuestamente «socialista» y una economía que sería una mezcla de formas precapitalistas y capitalistas.

En el «objetivismo duro», toda actividad queda absorbida por las categorías económicas del capital, pero a falta de haber considerado estas categorías como relación social, en esa absorción la lucha de clases se desvanece, y vuelve a ser remitida, como antes, al exterior del movimiento económico, aunque no sea sino como reacción. A partir de ahí, es imposible que el proletariado sea él mismo un término de la contradicción a superar; tendrá que «adquirir conciencia» (el izquierdismo leninista, las diversas corrientes anarquistas, la CCI) o reaccionar automáticamente (*Echanges*) sin saber realmente lo que hace, o bien, como en la visión autonegadora, producir una

«relación revolucionaria» que suponga ya su superación. Por supuesto que hemos de pasar por las categorías del capital, pero precisamente *las disolvemos de paso como categorías económicas*. Hay que establecer lo que es la economía y comprender por qué las categorías del capital existen como categorías económicas.

El punto de partida de la superación de todos los problemas del objetivismo es la superación de la problemática del programatismo y de sus avatares contemporáneos, como el subjetivismo o la alternativa, pero eso sólo se logra realmente cuando la explotación y la caída de la tasa de ganancia se producen teóricamente en igual medida como contradicción entre el proletariado y el capital que como desarrollo del capital, siendo los conceptos centrales los de explotación y acumulación. En tanto polo de la contradicción del modo de producción capitalista, el proletariado no puede sino coincidir, en su existencia y en su práctica, con el curso histórico de su contradicción con el capital como explotación y tendencia descendente de la tasa de ganancia. Esta contradicción constituye en sí misma el desarrollo del modo de producción capitalista, su objetividad misma, en el sentido de que se presupone a sí misma.

La producción del comunismo a partir de la contradicción entre el proletariado y el capital en el modo de producción capitalista es la única cuestión teórica que merece la pena plantear, aun cuando no siempre se hable expresamente más que de eso. La teoría no es incorpórea; debe saber cultivar el arte de las digresiones y saber plantear cada cuestión a su nivel: la reestructuración, la historia de los ciclos de lucha, el análisis de las luchas particulares, la desobjetivación de las categorías económicas... En la evolución de «Théorie Communiste» hemos eliminado dos tipos de respuestas a esta cuestión de la producción del comunismo.

La primera era la que apostaba sobre una tendencia revolucionaria inherente a la esencia del proletariado, presuntamente modelada históricamente en el curso del capital y que se situaría frente al desarrollo de éste como frente a unas condiciones exteriores a ella, ya fueran favorables o desfavorables. Condiciones que el proletariado sólo tendría que utilizar a su favor: un objetivismo clásico. Es con esto con lo que nos topamos en la teoría de las condiciones objetivas del comunismo, que no entiende esas condiciones como un estado de la contradicción entre el proletariado y el capital, y más concretamente, como la actividad del proletariado en tanto particularización de esa contradicción. Marx desarrolla a menudo una comprensión de la revolución en la que el proletariado se beneficia de un desarrollo contradictorio del que él mismo no constituye uno de los términos; en el mejor de los casos su lugar en la sociedad capitalista lo designa como partera. Toda esta problemática de las contradicciones económicas exteriores a la lucha de clases fue desarrollada y criticada en «La revolución proletaria» (TC 12).

La segunda, tras la crítica de la teoría de la tendencia y las condiciones, consistía en concebir el curso contradictorio del capitalismo, incluso concebido como una lucha de clases, como un vasto movimiento que en conjunto se dirigía hacia el comunismo, sin especificar las posiciones y actividades respectivas del proletariado y del capital dentro de este movimiento. La desobjetivación no se había completado, pues *no es la contradicción entre el proletariado y el capital la que produce el comunismo, sino el proletariado el que, en función de su situación como actividad en esta contradicción que lo define, produce el comunismo contra el capital* (cfr. TC 8). A primera vista esta distinción puede parecer bizantina, pero es importante. Permite que la contradicción

entre las clases no se pierda en el flujo de la autopresuposición del capital. Conduce a producir el curso histórico del capital como un ciclo de luchas, noción que sintetiza las contradicciones del desarrollo del capital y las luchas cotidianas, así como la relación entre unas y otras, con su superación y que incluye todas las actividades particulares, incluida la producción teórica. Síntesis que constituye la forma en que se plantean históricamente la revolución y el comunismo en un período determinado (*cf.* TC 8).

En TC 9, la tesis central es la de la capacidad del proletariado para producir el comunismo: esta capacidad y el contenido del comunismo los encuentra en sí mismo, no como una esencia o una naturaleza, sino como una relación, es decir, contra el capital, pues él es la disolución de las categorías del capital como clase del capital, dentro del capital, sobre la base de esas categorías y de su desarrollo. A partir de ahí, esa capacidad, situada dentro y en contra del capital, es inmediatamente historizada como proceso de la explotación. No es una tendencia que adopte formas sucesivas y diferentes según unas condiciones concebidas como el ámbito de la objetividad frente a un sujeto revolucionario, sino que no es otra cosa que sus formas históricas, que son a su vez los principios de su propia historia.

En el ciclo de luchas actual, la gran novedad para nosotros es la desaparición de toda identidad del proletariado confirmada en la reproducción del capital. Eso no significa que la clase haya desaparecido, sino que no existe y no es producida más que en su contradicción con el capital, que ya no le remite ninguna identidad (clase del trabajo en general, o del trabajo productivo) a partir de la cual pueda oponerse al capital afirmándola. No se trata, en otras palabras, de otra cosa que del nivel al que se sitúa ahora la contradicción: el de la autopresuposición del capital (*cf.* « *Problématiques de la restructuration* », TC 12). Al situarse a nivel de la reproducción de las clases, la contradicción del proletariado con el capital contiene su propia puesta en entredicho como clase contra el capital; eso es lo esencial.

La crítica del objetivismo, al definir el curso del modo de producción capitalista como contradicción entre el proletariado y el capital por medio del concepto de explotación, al ser la crítica de todo determinismo y de toda oposición entre la subjetividad y las condiciones sociales o materiales, dota de toda su fuerza a la cuestión que sigue, por tanto, en suspenso (y cuya resolución teórica nunca podrá ser sino aproximada) conforme aborda el curso cotidiano de las luchas pensado como contradicción: la cuestión de la relación de esas luchas con la revolución. Visto lo que es el proletariado en su contradicción con el capital, la revolución es inmediatamente comunización. No puede tratarse de un desbordamiento, por la sencilla razón de que, en tanto abolición del capital, la revolución es al mismo tiempo abolición del proletariado, sin que ello resulte de una contradicción interna del proletariado. Si no existe desbordamiento, tampoco puede haber, a la inversa, exterioridad entre luchas cotidianas y revolución. Por tanto, en las luchas actuales, en su síntesis como ciclo de luchas, hay que concebir esta relación como producción y superación; ése era el tema del texto « *Des luttes actuelles à la révolution* » en TC 13 y de los editoriales de los dos últimos números. Y si ahora esta relación entre las luchas cotidianas y la revolución es una abstracción teórica, es una abstracción producida en este curso cotidiano de las luchas, que no existe como tal sino reconociendo esas luchas como producción teórica y estando totalmente implicado en su producción misma como abstracción.

Anexos

El concepto de explotación

1º) define las clases en presencia en una estricta relación de implicación recíproca.

2º) en tanto acumulación plantea, inmediatamente la contradicción entre las clases como una historia.

3º) define sus términos, no como polos dotados de una naturaleza determinada que se modifica a lo largo de la historia, y que actúan en relación con un movimiento exterior de la acumulación planteado como condiciones de su acción, sino que convierte la relación entre los términos y su movimiento en «la esencia» de sus términos.

4º) Es, como contradicción entre el proletariado y el capital, el proceso de la significación histórica del modo de producción capitalista; define el proceso de la acumulación del capital cualitativamente como inessentialización del trabajo, como «contradicción en proceso», y define la acumulación del capital como su necrología (*cfr.*, Marx, *Grundrisse*, Siglo XXI, vol. 2, p. 229).

5º) Hace que, en su relación con el capital, el proletariado no se vea confirmado jamás: la explotación es subsunción. Es el modo mismo según el que el trabajo existe socialmente, la valorización, el que constituye la contradicción entre el proletariado y el capital. Definido por la explotación, el proletariado está en contradicción con la existencia social necesaria de su trabajo como capital, es decir, valor autonomizado y que sólo sigue siéndolo valorizándose: *el descenso de la tasa de ganancia es una contradicción entre las clases*. La explotación como contradicción desobjetiva el curso del capital.

6º) El proletariado está constantemente en contradicción con su propia definición como clase:

*la necesidad de su reproducción es algo que encuentra frente a él representado por el capital.

*el proletariado no se encuentra confirmado jamás en la reproducción de la relación social de que sin embargo constituye un polo necesario.

*el proletariado está en contradicción, no con un movimiento automático de reproducción del modo de producción capitalista, sino con otra clase; el capital es necesariamente clase capitalista. Para el proletariado su propia existencia de clase pasa por una mediación: la clase antagónica.

7º) Al no permitir que las clases sean definidas al margen de su implicación recíproca y del curso histórico de su contradicción (la contradicción es precisamente este curso histórico), no por ello la explotación especifica menos la posición de cada una de las clases en esa implicación. Es siempre el proletariado el que es subsumido bajo el capital, y al final de cada ciclo, el capital tiene que reproducir el cara a cara con el trabajo; en efecto, la explotación se remata con la transformación nunca asegurada del plusvalor en capital adicional (es el capital como proceso de su autopresuposición).

Con la explotación como contradicción entre las clases obtenemos la particularización de éstas como particularización de la comunidad y, por tanto, a la vez como su implicación recíproca. Eso significa que obtenemos: la imposibilidad de la afirmación del proletariado; la contradicción entre proletariado y capital como historia, y la crítica de toda naturaleza revolucionaria del proletariado como una esencia definitoria ocultada o enmascarada por la reproducción de conjunto (la autopresuposición del capital). *Historizamos* la contradicción y, por tanto, la revolución

y el comunismo, y no sólo sus circunstancias. Lo que son la revolución y el comunismo se producen históricamente a través de los *ciclos de lucha* que acompañan el desarrollo de la contradicción.

(trad. F. Corriente)