

LA INSTITUCIÓN DE LO COMÚN

Juan Pedro García del Campo

Biblioteca Virtual
Omegalfa
2022

La Institución de lo común
El nuevo proletariado
por Juan Pedro García del Campo

En este libro hemos reunido dos textos de Juan Pedro García del Campo, a saber:

- 1) “*La institución de lo común,*” que es una ponencia de dicho autor para el congreso “***¿Qué es el comunismo?***”, organizado por la Asociación de Estudiantes de Filosofía “La Caverna” (noviembre/diciembre de 2011).
- 2) “*El nuevo proletariado*”, fragmento ligeramente modificado de “*Construir lo común, construir comunismo*, publicado por Tierradenadie Ediciones.

Biblioteca Omegalfa

Digitalización y maquetación:

Demófilo

2022

Libros Libres
Cultura Libre

Biblioteca Virtual
OMEGALFA
2022

La institución de lo común [★]

Juan Pedro García del Campo [★★]

Quisiera empezar dando las gracias a la Asociación de Estudiantes "La Caverna" no sólo por haberme invitado a participar en este Congreso sino, antes que eso, por haberse atrevido a organizar, con la que está cayendo, un Congreso sobre el comunismo. Algunos, quizá, pensarán que se trata de una cuestión poco filosófica, demasiado manchada del polvo de lo real... pensarán incluso que el mero planteamiento de la temática del congreso -por inmediatamente política- supone una afrenta para este "templo del saber". En ese sentido quiero también agradecer vivamente a La Caverna, su apuesta -también de futuro- por pensar y practicar la filosofía como disputa en el terreno del sentido: como práctica -dicho de otro modo- que se desarrolla en la polis y no en el espacio supuestamente puro de las Ideas. Así entiendo también yo la práctica filosófica y, por eso, sé que la pregunta que articula este Congreso, ¿qué es el comunismo?, no es una pregunta por "el Ser" sino una pregunta por el sentido y también, al menos para mí, una pregunta por la acción.

No es una pregunta por el Ser y, además, no puede serlo. Salvo que se trate de una Idea, sólo puede preguntarse qué es de algo que es o que ha sido. Y el comunismo ni es ni ha sido:

* (Ponencia para el congreso *¿Qué es el comunismo?*, organizado por la Asociación de Estudiantes de Filosofía "La Caverna": noviembre-diciembre 2011)

★★ Juan Pedro García del Campo es Profesor de Filosofía jubilado.

ni lo hay ni lo ha habido (y, permítaseme el guiño spinoziano, tampoco tenemos esperanza alguna en su advenimiento). Por lo demás, el comunismo –retomando una expresión de la *Ideología Alemana* a la que volveré- tampoco es una Idea. Podría ser cualquier cosa menos una Idea.

El comunismo no es una Idea. Comunismo es un concepto. Quizá –no lo discutiré- no sea un concepto perfectamente definido; quizá sea simplemente una noción (común): no estoy seguro... pero lo que es seguro es que no es una Idea.

Comunismo es una noción o un concepto. Un significante con un significado. La pregunta es, entonces, ¿a qué llamamos comunismo?

Intentaré dar un rodeo por esta cuestión –espero que no demasiado introductorio- no sólo para aportar mi opinión a la temática general del Congreso sino también para, de algún modo, abordar desde ella la temática específica propuesta para esta mesa, “experiencias comunistas sin continuidad institucional”, y justificar también así el título que he dado a mi ponencia: “la institución de lo común”.

En mi opinión, si queremos acotar el significado de esta noción o de este concepto, seamos o no seamos marxistas, tenemos que remitirnos al que se fue construyendo en la obra de Marx y Engels. No por una cuestión de autoridad (ni mucho menos) ni porque debamos dar prioridad doctrinal a lo que pudieran decir al respecto, sino porque cuando publicaron el *Manifiesto Comunista*, allá por 1848, en torno a las tesis allí expuestas se fue aglutinando un movimiento internacional, el de los comunistas, sin el que no podría entenderse nada de lo acontecido en el mundo desde entonces.

Quisiera detenerme antes que nada en esta cuestión, para insistir en dos cosas que aunque a primera vista parezcan oponerse son, sin embargo, verdaderas al mismo tiempo. La

primera es que Marx y Engels no son los padres del comunismo; la segunda, que ambos provocan en él una importante inflexión a partir de la cual algunos decimos que somos marxistas.

En el texto inicial con el que arranca el *Manifiesto Comunista* (y en algunos escritos anteriores... aunque para nuestra intención nos bastará citar éste), ambos autores dejan constancia explícita de la existencia previa del comunismo y –dicen- de su potencia. Me permitiré hacer la cita:

“Un espectro se cierne sobre Europa: el espectro del comunismo. Contra este espectro se han conjurado en santa jauría todas las potencias de la vieja Europa, el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes.

“No hay un solo partido de oposición a quien los adversarios gobernantes no motejen de comunista, ni un solo partido de oposición que no lance al rostro de las oposiciones más avanzadas, lo mismo que a los enemigos reaccionarios, la acusación estigmatizante de comunismo.

“De este hecho se desprenden dos consecuencias:

“La primera es que el comunismo se halla ya reconocido como una potencia por todas las potencias europeas.

“La segunda, que es ya hora de que los comunistas expresen a la luz del día y ante el mundo entero sus ideas, sus tendencias, sus aspiraciones, saliendo así al paso de esa leyenda del espectro comunista con un manifiesto de su partido.”

Los comunistas existen, el comunismo, existe, pues, ya antes del *Manifiesto*, como una potencia reconocida por todas las potencias. El comunismo es, además, un espectro que recorre Europa, una acusación estigmatizante que los gobernantes

lanzan a los partidos de oposición, y éstos a la oposición más avanzada: lo peor que un gobernante puede decir de quienes se le oponen. Un insulto. Un insulto que, sin embargo, reivindican nada menos que como identidad propia quienes se oponen a los gobernantes, al poder que éstos ejercen, a las leyes que hacen valer como normas... al mundo que representan. Tanto lo reivindican que deciden hacer público un manifiesto cuya redacción encargan precisamente a Marx y a Engels y que pronto se traduce a buena parte de las lenguas europeas (Bakunin, por ejemplo —y no es algo que carezca de importancia—, se encarga de hacer la traducción al ruso: un acto de militancia comunista, como también la traducción de *El Capital*).

Pero, ¿por qué es un insulto llamarle a alguien comunista?

El término “comunista” alude directamente a lo común: a lo que es de todos y se comparte, a lo que nos une. En este sentido alude a algo evidentemente positivo y, así, en los idiomas de origen latino, con esa raíz se forman palabras como “comunidad”, “commonwealth”, o “commune” (que es la palabra que los franceses utilizan para referirse a un municipio, un pueblo o un ayuntamiento: un ajuntamiento, podríamos decir en castellano, un “estar juntos”). Expresiones todas ellas “positivas”, al igual, por cierto que la palabra “comunidad”.

Sin embargo, a partir del momento en que el dominio de unos sobre otros se articula sobre la figura jurídica de la propiedad, a partir del momento en que la propiedad privada (y la privación de propiedad) es (son) la condición formal del dominio de unos sobre otros, pasa a convertirse en la institución contra la que se dirigen cuantos se enfrentan al poder: no sólo, por tanto, enfrentándose al soberano, sino reivindicando la propiedad común como *conditio sine qua non* para cualquier liberación posible. Nada de extraño, entonces, que “comunista”

sea lo peor que el poder puede decirle a un opositor: “comunista”, es decir, irresponsable, perturbador..., y también enemigo del orden y de la tranquilidad pública: un revolucionario o un subversivo (algo todavía peor que simple perroflauta: insulto, al fin y al cabo, “menor” que sólo denota desprecio).

Muy pronto y teñidos muchas veces de elementos religiosos e incluso místicos, encontramos movimientos de revuelta que reivindican la propiedad común como programa mínimo: en diversas irondas tardomedievales, en aquellas gloriosas revueltas campesinas que al grito de “todo es común” (*omnia sunt communia*) azotaron las tierras alemanas en la primera mitad del XVI, en la ciudad-comuna de Münster... en la que, según la propaganda de los poderosos, eran comunes todos los bienes y estaba incluso prohibido cerrar las puertas de las casas. Aparece lejanamente en diversas utopías renacentistas como la de Moro o la de Campanella; de manera expresa entre los *Levellers* y los *Diggers* de la revolución inglesa de mediados del XVII y muy claramente en la obra de Gerrard Winstanley. Volvemos a encontrarla en algunas propuestas ilustradas como las de Morelly o Mably (a los que Engels se refiere expresamente como “comunistas espartanos”) y reaparece con tintes cada vez más abiertamente revolucionarios en los movimientos más radicales de la revolución francesa, como en las proclamas de Babeuf o en ese precioso *Manifiesto de los Iguales* que Marechal redactara en 1796 y que, rechazando el reparto de los campos reivindicaba (cito) “algo más sublime y más equitativo, el bien común o la comunidad de bienes” como lo único que podría garantizar el “goce comunal de los productos de la tierra”. Las primeras décadas del siglo XIX están marcadas por el proceso de industrialización, por la aparición del movimiento obrero y, consecuentemente, por una conflictividad social y política bien diferente a la de los

siglos anteriores. La “cuestión social”, el problema del gobierno de las multitudes, pasó a convertirse, por eso, en uno de los principales focos de discusión teórica. Para hacer frente a las revueltas o, simplemente, para poner coto a situaciones de insalubridad generadas por la acumulación de trabajadores en los barrios y zonas industriales, algunos autores (ya fueran movidos por las buenas intenciones o por un puro afán organizativo) quisieron diseñar formas de organización de la sociedad que promovieran la armonía paliando las situaciones de extrema pobreza, de extrema insalubridad o de extrema injusticia. Y es a estos autores a los que se empieza a llamar “socialistas”. Marx y Engels, tanto en *La Ideología alemana* como en otros textos de la década de 1840 (*La Sagrada familia*, *La miseria de la filosofía*), les dedican páginas bastante directas evidenciando algo que en la práctica era compartido por los sectores más radicalizados del movimiento obrero: que se trata fundamentalmente de proclamas llenas unas de buena intención y otras de simple estupidez o incluso de afán de protagonismo que en nada solucionan ese “problema social” que la mayor parte de las veces no llegan siquiera a entender y que, en todo caso, perpetúan las condiciones que generan la miseria y la injusticia que dicen querer superar.

En el prólogo que escribe para la edición alemana de 1890 del *Manifiesto Comunista*, Engels se refiere a esta circunstancia (y habla sobre todo de los owenistas ingleses y de los fourieristas franceses, pero en otros textos ha hablado también de los saint-simonianos) y explica que, precisamente porque esas opciones socialistas procedían de sectores ajenos al movimiento obrero, terminaban convirtiéndose en pura charlatanería que aspiraba a terminar con las injusticias “sin tocar ni al capital ni a la ganancia”, esto es, sin poner en cuestión verdaderamente el origen de la explotación o, simplemente, de la pobreza. En ese mismo prólogo Engels señala que ese motivo

bastaba para que en 1847 ni a Marx ni a él se les pasara por la cabeza titular el Manifiesto como “manifiesto socialista”. Y dice algo más: en 1847, frente a esos socialistas, “el sector obrero que, convencido de la superficialidad de las meras convicciones políticas, reclamaba una radical transformación de la sociedad, se apellidaba comunista”. “Comunistas”, pues, porque quieren acabar con el sistema de explotación acabando con sus causas: no porque quieran paliar las injusticias. Y a continuación: “era un comunismo toscamente delineado, instintivo, vago... pero lo bastante pujante para engendrar dos sistemas utópicos: el del ‘ícaro’ Cabet en Francia y el de Weitling en Alemania”. Dos sistemas comunistas, por tanto (“utópicos”, dice Engels), surgidos en el seno del movimiento obrero radicalizado –en el que por otra parte también despuntan otras figuras como Louis Auguste Blanqui, por ejemplo, que no es citado entre los “utópico” y por el que Marx y Engels parecen mostrar una no siempre clara mezcla de admiración y rechazo-. Deberíamos considerar en primer lugar que lo que en la fórmula de Engels hace a Cabet y a Weitling “utópicos” es el modelo ideal de sociedad que proponen, más o menos místico, más o menos –incluso- milenarista; pero lo que les hace “comunistas” (y no socialistas) es su intención de transformación de la sociedad, esto es, que quieren terminar con la sociedad existente y sustituirla por otra, digamos, totalmente distinta, no construida sobre “la propiedad privada”. Una transformación radical de la sociedad. Sea como fuere, lo que parece claro –y es lo que en primer lugar quería mostrar aquí- es que Marx y Engels no son los padres fundadores del comunismo: no son los primeros ni los únicos comunistas.

Marx y Engels llegaron al comunismo a partir de la relación que ambos establecieron a partir de 1844 con grupos de emigrados alemanes en París, políticamente muy radicalizados y,

por eso, en relación con las corrientes más radicales de las disidencias

francesas, aquellas que desde la Revolución habían reivindicado la propiedad común frente a la propiedad privada, es decir, frente a esa apropiación de la tierra y de la riqueza producida que priva a la mayoría de la población de los medios que permitirían una vida digna fundando su sometimiento a los poseedores.

Precisamente es desde ese contacto y desde esa perspectiva radicalizada (desde esa inmersión en las luchas políticas de las incipientes organizaciones obreras) desde donde Marx y Engels abordan la crítica de los diversos socialismos en diversos textos de 1844 a 1847 y, también, dicho sea de paso, por eso mismo Marx termina de romper – por entender “en la práctica” su parcialidad y su insuficiencia- con la filosofía de Feuerbach y con su materialismo especulativo.

Es también esa inmersión en la actividad de los grupos de emigrados más radicalizados políticamente –la famosa *Liga de los justos*- lo que lleva por un lado a Engels al análisis de la clase obrera (y, así, en 1845 redacta un imprescindible *La situación de la clase obrera en Inglaterra*) y a Marx a adelantarse definitivamente –algo cuya necesidad ya había vislumbrado desde sus artículos sobre la Dieta- en el discurso de la Economía Política (y así, en 1844, los *Manuscritos de economía y filosofía* o *Manuscritos de París*), en los que encontramos las primeras reivindicaciones del comunismo (cosa que Marx se había cuidado mucho de hacer en sus escritos anteriores).

Y es esa apertura temática hacia el discurso de la economía política lo que terminará de dar forma a esa inflexión que hace un momento decía que Marx y Engels introducen. Una inflexión a partir de la cual Engels introduce en textos tardíos la

noción de “ciencia”. La cuestión, en último término, en mi opinión, es simple: si queremos cambiar el mundo existente – y queremos hacerlo eficazmente- necesitamos saber qué es lo que queremos cambiar. Necesitamos saber qué es lo que caracteriza, qué es lo específico del mundo que queremos cambiar: no vaya a ser que queriendo cambiar el mundo nos empeñemos en algo que en realidad no lo cambia. En último término, esa es la pretensión del Materialismo Histórico: explicar “como lo haría una ciencia” cómo funciona la “física” de lo social.

La fórmula, como es sabido, adquiere en 1859 (en el “Prólogo” de la *Contribución a la crítica de la Economía Política*) su forma definitiva y más conocida, pero puede rastrearse ya en los textos de los años 40 y muy claramente en el *Manifiesto Comunista*: lo que caracteriza y define una determinada sociedad no es su forma jurídica ni la racionalidad o irracionalidad de su organización o sus leyes, sino la especificidad de las relaciones sociales que se articulan en su seno. Y esas relaciones sociales son incomprensibles sin atender al “régimen de producción”, a las “relaciones de producción”, a las relaciones que los seres humanos entablan en la producción material de su vida.

A partir de esos análisis, el mundo que hay que cambiar no es ya sólo el de las relaciones jurídicas de propiedad sino, de manera más precisa, el de las relaciones que se entablan en la producción material de la vida, el de las relaciones sociales que en lo jurídico se presentan como derecho de propiedad. El prólogo de 1859 lo dice así: “en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de las relaciones de producción forma la estructura económica de la

sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”. La propiedad privada es la expresión jurídica de las relaciones que los individuos entablan en la producción material de su vida, unas relaciones que expresan una cierta forma del dominio: en una cierta forma del dominio de clase. La propiedad privada es una relación de poder presentada como relación jurídica. Puesto que esto es así, los comunistas deben desmontar las relaciones sociales, que se articulan, efectivamente, en unas determinadas formas de propiedad, pero cuya consistencia excede el mero ámbito de la propiedad, el mero ámbito –si se quiere- de la forma “legal” o “jurídica” que en el capitalismo presentan las relaciones sociales. Hay que revolucionar, dice Marx ya en los *Manuscritos* de 1844, la producción misma: las formas, esto es, en que se articula la producción material de la vida. Hay que revolucionar las relaciones sociales e instituir otras en las que no se reproduzca el dominio de clase, que terminen con la existencia misma de las clases sociales. Esta es la cuestión: acabar con el dominio de clase, instituir una sociedad sin clases en la que, por tanto, no haya dominio de unos sobre otros; por utilizar una fórmula más o menos estandarizada, “una sociedad libre de hombres libres”. Algo, dice Marx, que sólo puede ser hecho por el proletariado, por aquellos que son explotados, por aquellos que generan la riqueza y la complejidad social e incluso vital que otros se apropian. A mediados del XIX, efectivamente, Marx pensaba en el proletariado industrial como ese sujeto revolucionario capaz de cambiar el mundo. Sabemos hoy, porque el mundo ha cambiado, que no sólo es explotado el proletariado industrial y que la clase obrera no

puede pensarse desde ese paradigma exclusivamente “obrerista”, que –por utilizar una fórmula de actualidad- vive explotado (en variadas e incluso contradictorias formas, pero sometido y explotado) el 99%. Si fuéramos spinozistas, diríamos, “la multitud”.

Desmontar, revolucionar, las relaciones sociales que reproducen la existencia como ocasión para el dominio y para el sometimiento. Y construir una sociedad libre de hombres libres. Instituir lo común. Ese es el asunto.

Vuelvo en un momento sobre ello, pero antes quisiera volver a ese relato con el que pretendía abordar nuestra pregunta inicial.

A partir de 1844, 1845 y más claramente en 1846, tras la expulsión de Marx de Francia, esa nueva perspectiva va ganando peso entre los conspiradores que se reúnen para planificar la revolución y, poco a poco (en un proceso que puede seguirse muy bien leyendo un texto que redactó Engels en 1885, la *Contribución a la historia de la liga de los comunistas*), poco a poco –digo- la *Liga de los Justos* empieza a organizarse como *Liga de los Comunistas* (y el cambio de nombre me parece más que una metáfora) con la pretensión de movilizar y organizar a la clase obrera para hacer una revolución que terminara con las relaciones sociales capitalistas. Pero en el fondo –quisiera insistir en ello- en ese reposicionamiento que exige la inflexión teórica que Marx y Engels están realizando, no se añade a la apuesta inicial ningún contenido teórico o práctico realmente diferente o nuevo. Tampoco en los textos posteriores (una vez materializada "la explicación"), donde podemos encontrar prácticamente las mismas expresiones con diferencias que casi sólo afectan al grado de bondades que se le atribuyen a la sociedad nueva.

Se añade sólo la idea de que el conocimiento del funcionamiento del universo capitalista es un arma que permite una actuación más eficaz, más efectivamente revolucionadora. No han cambiado los objetivos. No se entiende por comunismo algo distinto de lo que se venía entendiendo. Lo podemos leer de primera mano en una carta del 23 de octubre del 46 que Engels dirige al comité comunista de correspondencia de Bruselas. Engels les da cuenta de las discusiones que se están produciendo en un grupo de activistas parisinos y cómo consiguió atraerse a los seguidores de Straub y que rompieran con el grupo proudhoniano de Eisermann. Para forzar las cosas, en esa reunión Engels pide un pronunciamiento sobre una cuestión clara: ¿nos estamos reuniendo simplemente para hablar cada cual de lo que se le ocurra o lo hacemos como comunistas? La contrapregunta inmediata es evidente: antes de pronunciamos queremos saber qué es el comunismo. Y Engels, entonces, cuenta al comité belga: no me dejé atrapar por esa petición de contar lo que es el comunismo en dos o tres palabras y les di una definición extremadamente simple del comunismo que se refería sólo a lo que estaba en discusión. Los fines del comunismo son: 1) hacer triunfar los intereses del proletariado en oposición a los de la burguesía; 2) hacerlo mediante la supresión de la propiedad privada y su sustitución por la comunidad de bienes; 3) no reconocer otro medio de lograr esos objetivos que una revolución democrática por la fuerza.

Ninguna doctrina. Ningún contenido –por así decir- (pro)-positivo. Cambiar mediante una revolución la sociedad; hacer triunfar los intereses del proletariado sobre los de la burguesía sustituyendo la propiedad privada por la comunidad de bienes. La incorporación del conocimiento a la revolución (la práctica de un comunismo “científico”, por utilizar de nuevo la fórmula del viejo Engels) no aporta ningún contenido

doctrinal sino una pretensión de eficacia. Ni más ni menos o, por ser más precisos, no menos... pero tampoco más.

En mi opinión, hay tres lugares privilegiados en los que comprobar esto mismo. Documentos “oficiales” esta vez, no ya correspondencia más o menos privada. Me refiero en primer lugar a los *Principios del comunismo*, de Engels, de 1847, en segundo lugar al propio *Manifiesto Comunista*, de 1848, y finalmente al *Mensaje* del Comité central a la Liga de los comunistas, de 1850, redactado también por Marx y Engels.

En los tres textos, aunque con distinto tono y distinta redacción, el comunismo es caracterizado, únicamente, por oposición a la sociedad existente, frente a la que se afirma como fin de los antagonismos sociales y como territorio –básicamente idílico- de la cooperación que satisface las necesidades de todos. Así, cuando en los *Principios del comunismo* Engels quiere describir cómo sería ese nuevo orden social se limita a decir que las ramas de la producción serán administradas en beneficio de toda la sociedad, con arreglo a un plan general y con la participación de todos los miembros de la sociedad, suprimiendo la propiedad privada y sustituyéndola por el usufructo colectivo de todos los instrumentos de producción y el reparto de los productos de común acuerdo, señalando que eso tendría como consecuencias (cito): “el fomento de la producción en proporciones suficientes para cubrir las necesidades de todos; la liquidación del estado de cosas en el que las necesidades de unos se satisfacen a costa de otros; la supresión completa de las clases y del antagonismo de clases; el desarrollo universal de las facultades de todos los miembros de la sociedad merced a la eliminación de la anterior división del trabajo, mediante la educación universal, merced al cambio de actividad, a la participación de todos en el usufructo de los bienes creados por todos y, finalmente, mediante la fusión

de la ciudad con el campo”. La sociedad comunista, esto es, será el paraíso prometido (o poco menos).

Algo parecido en el *Mensaje* de 1850: “nuestros intereses y nuestras tareas consisten en hacer permanentemente la revolución hasta que sea descartada la dominación de las clases más o menos poderosas [...], hasta que la asociación de los proletarios se desarrolle [...] en tales proporciones que cese la competencia entre ellos [...], Para nosotros no se trata de paliar los antagonismos de clase, sino de abolir las clases, no se trata de mejorar la sociedad existente, sino de establecer una nueva”. Y algo bastante cercano en el *Manifiesto comunista*, aunque con una afirmación expresa que en mi opinión debe tomarse en serio: los comunistas “no profesan principios especiales con los que aspiren a modelar el movimiento proletario”. Así, a lo que aspiran los comunistas, dicen Marx y Engels, es “a convertir el capital en propiedad colectiva, común a todos los miembros de la sociedad”, a “despojar a la propiedad de su carácter de clase”, a “destruir el carácter oprobioso de este régimen de apropiación en que el obrero sólo vive para multiplicar el capital”. Los comunistas quieren, pues, lo mismo que todos los explotados: acabar con la sociedad basada en el dominio de unos sobre otros, en el dominio de clases: algo que sólo puede lograrse acabando de raíz con la organización social existente, no intentando aplacar las lucha de clases, no morigerando los conflictos, sino llevándolos hasta sus últimas consecuencias. Eliminando las condiciones que producen y reproducen el dominio de clase.

El comunismo, dicen Marx y Engels, “no admite el poder de usurpar el trabajo ajeno por medio de la apropiación” y por eso quiere que “a la vieja sociedad, con sus clases y sus antagonismos de clase” la sustituya “una forma de asociación en la que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos” y para conseguirlo “el primer paso de la

revolución obrera será la exaltación del proletariado al Poder, la conquista de la democracia”.

Es conocida (en su impactante simpleza) la definición de Lenin: “el comunismo son los soviets más la electricidad”. Vale decir: la satisfacción de las necesidades de todos y la más absoluta democracia. El fin de todos los sometimientos: a la precariedad de la vida material y al poder de otros. El fin de todas las iniquidades... porque se ha eliminado su causa. No más. Pero no menos. Y de eso hablan también Marx y Engels en los textos de los años 40: “la abolición de toda la sociedad anterior y de toda dominación en general”, se decía en *La ideología alemana*; o, también, “el comunismo no es una idea, es el movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual”.

Si se trata de sustituir una articulación social por otra, una física por otra... debe decirse que la física nueva no tiene definidas –ni mucho ni poco- sus leyes de funcionamiento: sólo caracterizaciones básicas. Muy básicas. Aunque muy importantes: necesidad de cubrir las necesidades y eliminar todas las penurias y todos los sometimientos; construir la libertad posible. Y me parece que debe decirse claro: no estamos aquí ante un déficit que deba ser resuelto, ante una carencia que se deba subsanar.

No se trata de una carencia. Antes al contrario: es un dato que conviene tomar en serio: el comunismo no es un modelo de sociedad. No es un construible con manual de instrucciones. Ni hay unos planos que seguir ni hay una fotografía del edificio a partir de la cual trazarlos.

No digo con eso que en Marx y en Engels no haya propuestas de medidas a adoptar en cuanto la revolución sea hecha. Las hay, sin duda. En los *Principios del comunismo* hay un “programa” con 12 medidas concretas bastante contundentes e

importantes. En el *Manifiesto Comunista* el “programa” tiene 10 medidas. 17 eran las medidas que exigía la Liga de los comunistas en la revolución del 48. Medidas de actuación, dicen ambos, que no son válidas para cualquier situación o para cualquier tiempo, que deben adecuarse a las situaciones o que deben modificarse si se encuentran erróneas (como, por ejemplo –y no es un asunto menor-, la idea de que el proletariado debe tomar en sus manos la máquina del Estado para ponerla contra la burguesía; lo dice el prólogo – de Marx y Engels- a la edición alemana de 1872 sintetizando una argumentación desplegada con más amplitud en *La guerra civil en Francia*: “la comuna de París ha demostrado principalmente que la clase obrera no puede limitarse a tomar posesión de la máquina del Estado poniéndola en marcha para sus propios fines”). Se debe destruir la maquinaria del Estado, que es la maquinaria del dominio de clase: no -como alguien ha dicho- por un resto saint-simoniano del que Marx se haya quedado prendido, sino porque lo hemos aprendido de la experiencia de la Comuna.

Lo que digo es que el comunismo no se define por ser una determinada y concreta forma de articulación de las relaciones sociales (un “esto” o un “aquello”). Si se quiere más precisión: que el comunismo no es –como sí lo es el capitalismo- un modo de producción. Por eso mismo, no puede despacharse el comunismo diciendo que se trata de una organización social que se basa en la economía planificada (aunque, sin duda, deban producirse y distribuirse de manera eficaz los productos que satisfarán las más diversas necesidades). Ni que sea un determinado modelo de gestión política del Estado (pues el Estado es la forma del poder de clase y el comunismo debería haberlo eliminado). Mucho menos que sea una forma de organización Racional (aunque una sociedad deba organizarse lo más racionalmente posible), ni que sea un Estado-de-

Derecho (por mucho que las sociedades tengan y deban tener más o menos establecidas ciertas leyes y normas que codifiquen las conductas admitidas y las rechazadas y por más que esas leyes y normas tengan que establecerse democráticamente: ¡sólo faltaba! No porque otra cosa ofendería al Derecho, sino porque ofendería a las conquistas de la lucha de clases).

El comunismo no es un modelo. No es una Idea. Es el movimiento real que destruye el actual estado de cosas.

El viejo Marx lo decía a su manera en una conocida expresión de la *Crítica al programa de Gotha*: hablando de la sociedad comunista: “cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital, cuando con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡de cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!”.

No se trata de una utopía: mucho menos de una utopía de la igualdad (eso ya lo es el capitalismo, ese es el sueño del Derecho): de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades: una sociedad de la desigualdad en el dar y en el recibir (ajena, por tanto, a cualquier igualdad –ya sea contable, ya jurídica-); desigualdad que es la más acabada forma de reivindicación de la libertad, una libertad que es aumento de potencia individual y colectiva.

Comunismo es el nombre que damos (si se prefiere: uno de los nombres que damos) al deseo concreto de liberación de

las dinámicas sociales. Al deseo concreto de vida social (o de vida, sin más adjetivos) sin sometimientos, sin explotación, sin dominio de unos sobre otros. Y por extensión es el nombre que daríamos a aquella sociedad en la que esa liberación fuera efectiva. Si fuéramos spinozistas lo llamaríamos “democracia”. Anhelos de liberación: individual y colectiva. Sociedad libre de hombres libres o –para que nadie se enfade conmigo– sociedad formada por seres humanos libres, por seres humanos que no se someten al dominio de ningún otro, que no reconocen autoridad ajena a la que se deba obedecer, y que establecen unas relaciones sociales que garanticen la satisfacción de las necesidades de todos sin someter al poder de unos las de cualesquiera otros.

Anhelos de liberación y actividad que busca construirla... manchándose con el barro de la historia; manchándose incluso con el barro de los estercoleros de la historia. Por perseguir ese anhelo, efectivamente, los comunistas se han manchado con todos los barros posibles y han muerto y han dado muerte (muchas veces a otros comunistas) para construir una sociedad “otra”. Es la constatación de un hecho. Forma parte de nuestra historia: de la historia de los comunistas.

Y puestos a constatar... se pueden constatar otras cosas. Entre ellas, una muy concreta: que nunca ha existido una sociedad como esa a la que llamaríamos “comunista”. Muchas experiencias comunistas. Millones de ellas. Pequeñas unas, y otras grandes... pero ninguna que haya cuajado como una “sociedad libre”, instituyendo lo común, instituyendo la democracia. Dicho de forma más directa: la URSS no fue –nunca lo fue– comunismo, China no es –nunca lo ha sido– comunismo. Sí, ciertamente, formas de colectivización de la propiedad y formas de economía planificada, pero ni individuos libres ni liberación del lazo que constituye la relación social. Más bien, en mi opinión, ejemplos monstruosos de todo lo contrario (y

eso bastaría, dicho sea de paso, para poner inmediatamente en cuestión el carácter “socialista” de aquellas otras organizaciones estatales que se construyen sobre su modelo, y el carácter “comunista” de aquellas prácticas organizativas que lo emulan).

Ninguna experiencia comunista ha tenido continuidad institucional, ninguna ha cuajado en la institución de lo común.

Por eso, para preguntarme por el tema propuesto para esta mesa, “experiencias comunistas sin continuidad institucional”, daré un nuevo rodeo (puesto que la respuesta directa sería muy simple: bastaría con decir “todas”). Intentaré brevemente preguntarme en virtud de qué extraña distorsión alguien ha podido pensar que lo fueran.

El triunfo de la revolución de octubre en Rusia llenó de alegría a cuantos participaban en movimientos contra el capitalismo y, en general, a todos cuantos la contemplaron con la esperanza de que fuera el primero de los estallidos que terminarían con el capitalismo. No sólo a los comunistas, efectivamente. La revolución se convirtió en la “patria del proletariado” para muchos otros: por ejemplo, para los anarquistas españoles que, pese a la tradicional disputa entre ellos y los comunistas, acogieron la revolución con bastantes esperanzas (la CNT participó en el 2º Congreso de la 3ª Internacional y en las sesiones preliminares de la Internacional Sindical Roja, de cuyo secretariado formaría parte Andreu Nin).

Independientemente de las críticas –ya de fondo, ya puntuales– que se hicieron al proceso revolucionario (por ejemplo, el cenetista Ángel Pestaña, a su regreso del Congreso aludido, criticó lo que llamó el “ejecutivismo” de los bolcheviques, una crítica que se hizo distanciamiento feroz cuando se conocieron los sucesos de Kronstadt y tras el aplastamiento de la revolución anarquista ucraniana encabezada por Nestor

Majnó; pero hay críticas también muy claras y definidas en Rosa Luxemburgo, o en Aleksandra Kollontai y los integrantes de la “oposición obrera” o de la “oposición de izquierdas”), independientemente de las críticas –digo-, en los partidos comunistas agrupados en torno a la 3ª Internacional se consideró inicialmente que las posibles “disfunciones”, “errores” o “efectos no deseados” del proceso revolucionario eran atribuibles a necesidades del período de guerra contra los Blancos o del inevitable período de transición, y por tanto debían ser defendidas.

Más tarde, con la eliminación física de los críticos del proceso y otros avatares históricos de todos conocidos, esos “errores” asumidos y justificados por la necesidad pasaron a convertirse en virtudes prácticas, en necesidades absolutas, en dogmas. Y sobre ellos se montó incluso una verdadera teoría del comunismo que venía a sacralizar a la URSS como modelo y al “padrecito Stalin” como encarnación (más incluso que “representación”) del proletariado. Después se produjo otra nueva encarnación, en la figura del “gran timonel”, Mao, que –según rezaba la propaganda- actualizó el modelo para su aplicación exitosa en sociedades agrarias.

Lo cierto, en todo caso, es que el curso de los acontecimientos históricos, entre purgas y guerras, convirtió a la URSS en modelo para el comunismo... y para los partidos comunistas. Y los supuestos teóricos que articulaban esa práctica se convirtieron también en una ortodoxia que se llamó “marxismo” o “marxismo-leninismo” o incluso, para algunos, “marxismo-leninismo/pensamiento-Mao-Tse-Tung).

Hubo otras alternativas, pero fueron derrotadas. Esa es también nuestra historia, la historia de los comunistas. Pero no quiero referirme a ella: ni siquiera para llorarla.

Lo que me interesa señalar es que si esa forma monstruosa de relación social y de organización política que se desarrolló en los países del llamado “socialismo real” no tiene nada que ver con el comunismo no es sólo porque algunos individuos o grupos se extralimitaran en sus funciones... o porque fueran unos criminales (aunque algunos lo fueron), sino porque se sustenta en la afirmación de unos principios, de unos supuestos teóricos, que hacen imposible y en buena medida son incompatibles con la institución de una sociedad libre de hombres libres, con la institución de lo común.

No en los textos de los años 40, sino bastante después: en el transcurso de una investigación que se inició en los *Manuscritos del 44* y que con importantísimas modificaciones en su curso se desarrolló hasta *El Capital* –pero ese es otro asunto–, Marx había explicado que las sociedades capitalistas, a las que agrupó el concepto de “Modo de producción capitalista”, por su propio funcionamiento, por la “física” que las regula, son sociedades en las que se produce necesariamente la explotación del hombre por el hombre; que el funcionamiento del Modo de producción capitalista produce y reproduce continuamente esa explotación y que todas las sociedades capitalistas son, necesariamente, sociedades en las que se produce el dominio del hombre por el hombre: no son, en ese sentido, “sociedades libres” ni pueden serlo. Por eso insistió –y ese es en el fondo el sentido de la inflexión que introduce en la noción de “comunismo”– en que no se acaba con esa situación mejorando el sistema capitalista, ni haciéndolo más racional, ni haciéndolo más justo... sino eliminándolo y sustituyéndolo por otro totalmente distinto. Por eso insistía en que no basta con modificar las leyes ni con que se haga justicia o se haga triunfar el Derecho, que es preciso cambiar de raíz la “física” de la articulación social. En ese sentido, por ejemplo, no basta con declarar suprimida la propiedad privada y transformarla

jurídicamente en propiedad del Estado... porque lo determinante es que el tipo de relaciones que se dan entre los individuos que forman la sociedad, las relaciones que los individuos entablan entre sí en la producción material de su vida; vale decir: si se produce y reproduce la explotación, si se produce y reproduce el dominio. En el Modo de producción capitalista, esas relaciones son posibles porque en él se produce sociedad a partir de la imposición de una relación de poder, porque hay unos individuos que son propietarios de los medios de producción (y eso significa que otros carecen de ellos, que les han sido arrebatados) y porque se reproduce continuamente esa relación de dominio del hombre por el hombre: por el curso normal de las leyes o por la fuerza cuando es preciso.

Un asunto que, para cualquiera que tenga entendederas, no es en absoluto “económico” o, si se quiere, no es exclusivamente económico... sino que apunta al poder de clase.

Simplifico: por motivos que ahora no es el caso discutir, pero que apuntan a una incomprensión del sentido de la metáfora base/superestructura y que tienen su desarrollo en los avatares de la historia del marxismo, en la URSS se dio por hecho que bastaba con intervenir en la “esfera de lo económico” para que de forma más o menos inmediata se produjera una modificación en todos los demás ámbitos que componen la realidad social. Y así pensaron que bastaba con suprimir la propiedad privada para desmontar la “física” que articula el dominio de unos sobre otros, sin considerar que la propiedad es una relación jurídica (tanto si es privada como si es colectiva) y que si esa transformación jurídica no viene acompañada de la transformación de las relaciones sociales que tienen adherida esa forma jurídica, se habrán cambiado las leyes pero no la relación social.

Por motivos que no es el caso discutir, pero que derivan de una lectura simple de algunos textos de Marx y de Engels y que tienen su desarrollo en los avatares de la historia del marxismo, en la URSS se pensó que la planificación de la economía, por su sola instauración, suprimía el orden de la producción para el beneficio privado. Como si en el capitalismo no hubiera planificación económica y como si la planificación de la economía, el funcionamiento “racional” de lo económico, no fuera precisamente el objeto y el objetivo de la Economía Política, esa disciplina que el propio Marx criticó hasta la saciedad en prácticamente todos sus textos de madurez.

Por motivos que no es el caso discutir, pero que derivan de una incomprensión del funcionamiento y del papel del Estado como “forma del poder de clase” y que tiene su desarrollo en los avatares de la historia del marxismo, en la URSS –desoyendo incluso las evidencias que Marx y Engels extraen de la experiencia de la Comuna de París- se pensó que el aparato del Estado (y cabría decir lo mismo del Derecho –pero no es el tema de esta mesa-) podía ser utilizado por el proletariado hasta que fuera innecesario... para pasar luego a convertirse –conservado- en mero “administrador” o “planificador” de una actividad económica entendida como ajena en su funcionamiento a toda relación social. Se pensó que la producción material de la vida... era una cuestión de mera “racionalidad” totalmente independiente de las relaciones de poder que en ella puedan articularse, ajena a ellas, y que por eso las decisiones sobre la producción material de la vida debían encomendarse “a los que saben”, sin percatarse de que esa opción reintroduce por la puerta grande el discurso del amo, eso que Lacan ha llamado “el discurso de la universidad” (y ¡qué curioso que le haya dado ese nombre!).

Por motivos que no es el caso discutir, pero que derivan de una incomprensión de la función y del papel de la

organización de los comunistas, del “partido”, y que también tienen que ver con los avatares de la lucha política en los que se desenvuelve la historia del marxismo, en la URSS se pensó que el partido, la vanguardia consciente, los que de verdad saben cómo son y cómo funcionan las cosas, debían organizar la sociedad y gobernar el Estado, reproduciendo así, en la práctica, todos los modelos de la soberanía que precisamente hacen imposible una sociedad libre, haciendo así, en la práctica, imposible la democracia. Haciendo así imposible, en una palabra, el comunismo.

Por motivos que no es el caso discutir y que tienen que ver con la historia de los avatares del marxismo, además, pensaron que todas esas cosas que pensaron... constituyen una ciencia y, por tanto, son una verdad indiscutible. Y pensaron además que el curso de la historia llevaría necesariamente al triunfo de esa aberración.

En mi opinión, frente a todas y cada una de esas afirmaciones, es imprescindible volver a decir, alto y claro, que llamamos comunismo al movimiento real que destruye y anula el actual estado de cosas. Que llamamos comunismo a una sociedad libre de hombres libres. Que llamamos comunismo, en spinozista, a la democracia. Que llamamos comunismo a la institución de lo común.

Institución de lo común. Y eso quiere decir: necesidad de construir en común un común que no sea ya el común reactivo y pasivo de la mera convivencia dominada; y quiere decir hacer lo común institución; y quiere decir también hacer que no haya otra institución que lo común y sus instituciones: en la más absoluta inmanencia.

De ello ha habido y hay experiencias. Algunas poco duraderas. Derrotadas: no lo bastante potentes como para imponer su continuidad en el tiempo; pienso en la propia Comuna,

pienso en los soviets de la revolución rusa, en los organismos del poder popular de la revolución cubana... o pienso en las comunas organizadas en tierras aragonesas o en Catalunya durante la revolución que acompañó a la guerra civil española. Parciales otras: pienso ahora en ese empeño zapatista en mandar obedeciendo... y podría pensar también en las asambleas que desde hace más de 6 meses se vienen desarrollando en nuestras plazas; experiencias de democracia que, ciertamente, ni tienen el poder de hacer cumplir sus decisiones ni tienen capacidad para extender su actividad a la producción material de las condiciones de vida. Pero quizá todo se andará. Y quizá surjan también otras. Quizá, porque nada es seguro: todo depende de las coyunturas.

No se trata de conquistar el poder, ni de planificar la Economía... ni de hacer que triunfe el Derecho. Se trata de cambiar el mundo, de hacer un mundo nuevo.

Quisiera terminar con una cita. En honor a los estudiantes de filosofía que han organizado este Congreso. Se trata de una cita de un filósofo del que en este edificio apenas se habla. Del que apenas se habla bien, al menos. Epicuro. Y el texto es de su famosa *Carta a Pitocles*:

"Para la creación de un nuevo mundo no basta sólo, como asegura alguno de los llamados físicos, con que se produzca una acumulación de átomos ni tampoco un remolino de ellos en el vacío [...] se necesita que fluyan semillas adecuadas de átomos [...] que vayan produciendo paulatinamente agrupamientos, interrelaciones y transmutaciones del conjunto de estos átomos [...] y que lleven a cabo también irrigaciones procedentes de los átomos adecuados para este cometido, hasta que el nuevo mundo

fruto de esas semillas alcance su pleno desarrollo y fortaleza..." (Diógenes Laercio, X, 89 y 90).

Dejadme, por favor, que me ponga otra vez spinozista: ¡Multitudes del mundo uníos! Y habría que añadir: ¡Liberaos, y haced esa liberación constituyente!

Muchas gracias. ■

2. El nuevo proletariado [★]

Juan Pedro García del Campo

Las modificaciones más profundas de la relación social basada en el dominio capitalista se produjeron después de la segunda gran guerra. Vencido el fascismo y consolidado un ámbito geográfico (la llamada «Europa del este») en el que la explotación no podía asentarse sobre la propiedad privada, la irreductibilidad de las fuerzas organizadas del proletariado, la potencia demostrada frente a la estrategia tendente a imponer el dominio de manera agresiva, llevaron a las mentes del orden a planificar una nueva estrategia: garantizar el poder y la apropiación mediante un cierto compromiso que anulara la evidencia de la desigualdad y que generase un consentimiento mayoritario (que anulase el conflicto abierto moderando sus causas): una renuncia al beneficio ilimitado, una mayor participación obrera en la riqueza obtenida, mediante políticas activas contra las bolsas de paro, políticas de desarrollo intensivo y extensivo, aumento ocasional de los salarios ligando su crecimiento al de la productividad o generación de un espacio de concordia estructural en torno a los «gastos sociales».

★ «El nuevo proletariado» es un fragmento ligeramente modificado de *Construir lo común, construir comunismo*, publicado por Tierradenadie Ediciones: <http://www.tierradenadieediciones.com/Construirlocomunconstruircomunista-Tierradenadie-GarciadelCampo.pdf>

Fuente: <http://cuencaalternativaopinion.blogspot.com.es/2013/01/el-nuevo-proletariado-por-juan-pedro.html>

Superación de la crisis y recomposición de la obediencia por la generación de un espacio social de reconocimiento: independencia política y desarrollismo productivo en el tercer mundo; «estado del bienestar» en el primero. Producción de masas y consumo masivo. Políticas de gasto público de corte keynesiano para incentivar la demanda, organización fordista de las relaciones salariales. Un «bienestar» basado en el consumo, identificado con el consumo, autojustificado por el consumo que, con la anuencia y la colaboración de las organizaciones clásicas de la clase obrera (que quisieron ver en ello una vía desarrollista de reparto de la riqueza, un camino al socialismo), redujo la conflictividad social y permitió además la extensión de la salarización a buena parte de los sectores sociales que hasta entonces quedaban al margen de la misma. La dinámica de la apropiación y de la explotación del trabajo ajeno tuvo entonces un auge insospechado; el sector de los servicios, el sector público, el transporte, la sanidad, la educación, tradicionalmente relegados a la esfera de la reproducción social, se incorporaron masivamente a la dinámica productiva en lo que supuso una extensión social de las relaciones de fábrica o, si se prefiere, una refundación social de la explotación.

Sin embargo, con este proceso no terminó el ciclo de la rebelión: se amplió, más bien, su base y su potencia. Si en las etapas anteriores la obligación de trabajar para otro derivada de la apropiación, la explotación y el dominio como normas de la relación social, se hacían evidentes en los ámbitos fabriles, ahora, la salarización de la mayor parte de las relaciones laborales y de sus correspondientes figuras sociales permitía que la percepción de la estructura del dominio fuera generalizada y, por eso, que las revueltas también lo fueran. Con la ampliación social de la zona de conflicto posible, la esfera del enfrentamiento no se atenía ya exclusivamente a las

reivindicaciones sindicales clásicas y no consideraba tampoco que su exigencia de liberación tuviera que jugarse entre éstas y la toma del poder, entre todo y nada. La participación de una nueva clase obrera no-fabril, de un proletariado identificado finalmente con el conjunto de los sometidos al mando, en las revueltas de los años sesenta y setenta -en los alrededores del 68- (jóvenes, mujeres, minorías étnicas, estudiantes, trabajadores de los servicios públicos o de sectores tradicionalmente relacionados con las esferas de la circulación de mercancías, saberes o prácticas, individuos claramente abocados a un horizonte de explotación en proceso de ampliación, a un espacio de obediencia que se extendía como estupidez y espectáculo), marca los nuevos límites del conflicto en una realidad social que, aunque ha salido de los marcos de la relación-fábrica, no ha escapado a su ley de funcionamiento, que aunque ha ampliado los márgenes del enfrentamiento, no ha bajado en intensidad. Es esto algo que no entendieron -o no quisieron entender- muchos de los viejos militantes comunistas, pero que fue perfectamente comprendido por las nuevas multitudes que llenaron calles y transformaron su uso, que ocuparon fábricas, instituciones, hospitales, oficinas y centros de enseñanza, proyectando nuevas formas de usarlos y de ponerlos al servicio de la liberación posible, colapsando así el modelo social que el capital había intentado construir sobre la integración y el compromiso.

No se trata de que los «movimientos sociales» hayan sustituido al movimiento obrero, como suele decirse desde la ausencia de pensamiento o desde la complicidad culpable. El proletariado, los explotados y sometidos a dominio para la apropiación, cuyo foco más consciente fuera en un tiempo el obrero fabril, como consecuencia de la reestructuración social continuamente regenerada por la lucha de clases, se compone de una forma nueva y estructura el enfrentamiento en una

nueva escala: la de lo social en su conjunto, la de la dominación, precisamente. No tiene sentido hablar de «movimientos sociales» al margen del conflicto abierto entre la libertad y la explotación, entre la liberación y el dominio, como si «lo social» no estuviese atravesado y constituido por la fuerza del antagonismo. Están en esto afectadas todas las relaciones interhumanas, en lo productivo y en lo simbólico, en lo estructural y en lo microfísico. Lo social, en su conjunto, es el campo de batalla. La apropiación, la explotación y el dominio, son las cuestiones en juego. Y en esta partida, aunque a algunos les pueda parecer que desdibujados, sigue habiendo dos bandos.

Con todo, la modificación producida en la superficie conflictual de las sociedades capitalistas no es un simple cambio de forma: del mismo modo que modifica las determinaciones del funcionamiento sistémico (que ahora, a partir de la extensión desbocada del consumo de masas, hace entrar en el mecanismo de la dominación el mito del acceso generalizado a la riqueza socialmente producida, el mito de la compra-siempre posible) arroja también perspectivas de liberación totalmente nuevas y posibilidades de acción mucho más potentes. Cuando lo social es reconocido como el ámbito de la apuesta, cuando se abandonan las limitadas concepciones que entendían el enfrentamiento de clase constreñido a los límites de lo salarial-sindical y centraban la tarea revolucionaria en la estrategia y la actuación tendentes a una «toma del poder» que coincidía con la toma de los aparatos del Estado, cuando la dominación -y no ya sólo una cierta determinación de la relación «económica» o productiva- es reconocida como la clave, de la que las articulaciones económico-productivas de los distintos modos de producción son norma funcional pero no esencia, se ha producido un salto sin precedentes en la comprensión cabal del ciclo del enfrentamiento y se ha abierto un

campo de una amplitud insospechada para la experimentación revolucionaria.

Las visiones estrechas de la composición de la clase obrera, de su unidad esencial y de su naturaleza antagonista, han saltado por los aires; no más reducción a la consideración del puesto de trabajo, ni del tipo de mercancía producida; ni siquiera tiene ya sentido por sí misma la mera consideración de la cantidad del salario percibido ni la identificación del proletariado con la condición formalmente asalariada. Las determinaciones de la salarización son mucho más complejas de lo que la apariencia permite prejuzgar. A partir de la complejidad social producida en la segunda mitad del siglo XX, el proletariado está en cualquier puesto de trabajo y en cualquier sector del entramado socio-productivo: sin salario, con niveles de salario que apenas alcanzan a superar el nivel estándar de pobreza o con salarios comparativamente medios o altos, incluso entre quienes se han visto forzados a constituirse legalmente en trabajadores autónomos o auto-empresarios (la más novedosa modalidad del trabajo por obra o a destajo, que disfraza el salario como si fuera renta). Pero también en cada uno de esos lugares pueden encontrarse guardianes del orden que trabajan para la explotación y el dominio. Aunque pueda hacerse una aproximación sociológica a la descripción de la composición de clase del nuevo proletariado, el proletariado no es -nunca, en realidad, lo ha sido- una categoría sociológica. Si estadísticamente, y en un grado abrumadoramente significativo, la clase obrera se mantiene en los «niveles de vida» más bajos (algo que se sigue necesariamente de las condiciones de la apropiación y del reparto social de la propiedad y la riqueza), esa categoría descriptiva no tiene la determinación del concepto. El sometimiento a la relación salarial que permite identificar a la clase obrera no se mide por la efectiva retribución mediante el expediente formal del salario, sino por

la separación estructural de la propiedad de los medios de producción que, precisamente, determina el salario como contravalor del sometimiento. En una aproximación que sigue, con todo, siendo excesivamente formal, podríamos decir ahora:

Nosotros, los obligados al trabajo, los sometidos a una relación de dependencia, a la generación de riqueza para otros, a la producción de unas mercancías (materiales o simbólicas) que no servirán para la liberación y la autonomía sino que reproducirán su bienestar y nuestra dependencia.

Ellos, los que se apropian del trabajo ajeno, los que mantienen bajo dominio las potencias liberadoras de la actividad humana reconduciéndolas para su beneficio, los que se han apropiado y cada día se apropian de lo que sólo es suyo por la fuerza. Los que estructuran su poder como sistema.

Una distancia que el capital, en su funcionamiento, continuamente (re)produce.

Tal fue la fuerza disolvente del orden que desplegaron las revueltas del nuevo proletariado, tal su capacidad de poner en cuestión los fundamentos de toda forma de dominio, tal el grado de desarticulación del poder que generaron sus apuestas por las relaciones cooperativas (sí, cooperativas, pero en el enfrentamiento; una cooperación que se desligaba de las exigencias del mando: eso fueron las cooperativas de producción y de vida, las «comunidades» que se gestionaron de manera autónoma; eso fueron los movimientos contra las guerras imperialistas que en sus versiones más folclóricas clamaban por un mundo regido por el amor; eso fueron los movimientos de género, por la igualdad y contra la homofobia, que rompían la naturalización del dominio en las relaciones interhumanas; eso fueron las experiencias de comunicación horizontal; eso los movimientos contra la devastación del planeta por la barbarie desarrollista.

Experiencias de auto-valorización.

Fue tal la potencia constituyente de la clase obrera que emergía, que el restablecimiento de la obediencia exigió el retorno a la agresividad del amo amenazado. Si el compromiso fordista resultaba ahora peligroso, más valía olvidarlo: una ofensiva del capital sólo comparable a la que desembocó en los años treinta en la barbarie fascista se desató contra las conquistas obreras; pero ahora no se podía contemporizar ni errar el blanco. Se procedió a la liquidación física o simbólica de los desobedientes (así con los movimientos de revuelta en América Latina, con los elementos más activos de la minoría negra en Estados Unidos o con buena parte de los militantes de la izquierda radical europea) y al desarrollo de una estrategia de tierra quemada que recibió el nombre de neo - liberalismo.

Con la ofensiva de las últimas décadas, el mito del rostro humano del capitalismo ha mostrado finalmente su verdadera esencia: falacia que la ideología del bien común alimentó para hacer tragar la bondad del compromiso y del acuerdo, de la resignación y la obediencia. Si algunos pensaron -supongamos que de buena fe- que era posible un bienestar de todos basado en la productividad y el consumo, si algunos creyeron que la concordia social era posible sin eliminar la propiedad privada de los medios de producción, sin socializarlos y devolverlos al común, su único dueño, despertaron pronto de su profundo sueño.

Para frenar la revuelta instauraron regímenes dictatoriales y genocidas, organizaron guerras, promovieron por doquier legislaciones especiales de «emergencia», criminalizaron y encarcelaron activistas, procuraron maximizar el beneficio suprimiendo al mismo tiempo con el desempleo masivo la «seguridad laboral», diversificando las «zonas de inversión» en

busca de «mano de obra» barata, desregulando o haciendo inefectivas las conquistas laborales y sociales logradas por la clase obrera a lo largo de décadas, forzaron flujos masivos de población, generaron bolsas de pobreza inauditas en un «mundo rico», jugaron a la especulación, comercializaron la desesperanza, desarticularon a toda una generación incentivando la dependencia a drogas consumidas en condiciones asesinas, reinventaron el pan y circo, la procesión y la pande-reta, sazonaron el espectáculo ambiental con miseria y muerte. Y lo hicieron sistemáticamente.

El Nuevo Orden Mundial exige la sumisión absoluta: en él sólo se está entre los elegidos siendo dúctil y maleable, teniendo «buen corazón» y bajando la cabeza.

¡Y todavía hay ingenuos que predicán reivindicaciones «éticas»! ¡Y todavía hay quien habla de los «valores» de la izquierda! Son estúpidos o actúan de mala fe. No hay bien común posible cuando algunos son dueños de la vida ajena y la modelan o eliminan para su beneficio. Lo que es bueno para ellos, es para nosotros la muerte. Lo que para nosotros es bueno, para ellos es la ruina. No es una cuestión de valores sino de supervivencia. No cabe la igualdad sin arrebatarnos lo que es nuestro.

El modo de producción capitalista es una forma histórica de la organización del dominio. Lo es aunque cambie su rostro y sus adornos. Su tiempo es el de la explotación y el dominio. Lo es aunque algunos puedan vivir en él sin sentir el escalofrío de la muerte que provoca, aunque algunos puedan esconderse tras un silencio cómplice.

Su espacio se ha modificado al ritmo de la resistencia, y con él, ciertamente, han cambiado sus ocupantes. Frente a los que viven de la explotación se configura ahora un proletariado que

no tiene una identidad única ni una única sede productiva, que es multiforme y multi-identitario. Pero cambiar las fichas no elimina el tablero. La nueva clase obrera reúne a todas las etnias, a todos los géneros, a todas las edades; habla todas las lenguas, tiene todos los gustos, vive en todas partes, no tiene fronteras, ni banderas, ni credos: es omnipresente y proyecta por doquier la intensidad de su odio, la fuerza de su deseo. Es -y ahora más que nunca- la nueva multitud en marcha. Esa es la clave de su fuerza y el nuevo motor del cambio.

El modo de producción capitalista, como todas las formas de dominio, tiene por sustento la apropiación, separando a la mayoría del control real de las condiciones que permitirían la actuación autónoma, impidiendo a la mayoría decidir el futuro. La salarización es la norma de las relaciones que en él se entablan, el trabajo obligado es su materialización productiva. El sometimiento es su resultado. La mediación es su estructura. Su tiempo es el de la muerte.

La historia no pasa en vano. La lucha de clases tiene esas cosas, modifica la articulación social del poder al ritmo del enfrentamiento, modificando al mismo tiempo las fuerzas y las posiciones de los contendientes. El proletariado, ahora, está en todas partes. La subversión puede aparecer en cualquier casilla del tablero porque la extensión de la salarización ha evidenciado la cualidad inmediatamente social -no sólo laboral, no sólo «económica»- del dominio.

La nueva clase obrera, la nueva multitud, no se encuentra ya sólo en las fábricas sino que reaparece en todas las esferas de la (re)producción de las relaciones interhumanas. Y precisamente porque se extiende y se manifiesta en todos sus ámbitos, porque gestiona de hecho con su trabajo sometido todos los resortes que hacen posible la articulación social, podría, más fácilmente que nunca, organizar el mundo al margen del

dominio, coordinar la actividad para una cooperación liberadora que hiciera borrón y cuenta nueva, que eliminase la posibilidad de la apropiación.

Desde el 15 de mayo de 2011, el nuevo proletariado ha ocupado con sus luchas las calles de nuestro país. Lo que vaya a suceder de ahora en adelante sólo en las calles ocupadas se podrá decidir. ■