

Ahora y nunca

Alberto Toscano¹

¹ Toscano, A. (2011), “Now and Never”. En B. Noys (Ed.), *Communization and its Discontents: Contestation, Critique, and Contemporary Struggle*. Autonomedia. Traducción desde el original en inglés por Tia Akwa.

En años recientes, las ideas de lo común, el comunismo y la comuna han pasado a ocupar la imaginación política radical, logrando cierta circulación e incluso ganando terreno en lo que podría llamarse la filosofía espontánea o el sentido común de cierto activismo político. Diversos autores y escuelas de pensamiento han dado a estos conceptos inflexiones diferentes y, a veces, inconmensurables; sin embargo, su prominencia y difusión actuales pueden considerarse indicativas de una menor tolerancia hacia un orden social cuyos rendimientos son cada vez más decrecientes y cuyo futuro parece cada vez más sombrío. Pero también registran la carencia, o el rechazo, de una imagen revolucionaria “clásica” de la emancipación que identificaría a los sujetos y mecanismos capaces de transformar este mundo en otro.

Hay un rasgo curioso compartido por muchas ramas dispares, y a menudo mutuamente hostiles, de la teoría anticapitalista contemporánea: las derrotas de época de los movimientos obreros y comunistas son recodificadas como precondiciones o signos de una posible victoria. Ya sea que la desindustrialización se vea como una respuesta a la huida emancipadora del trabajo de la fábrica, o que el colapso de la forma-partido sea saludado como el anuncio de un comunismo verdaderamente genérico y libre de la autoridad burocrática, los partidarios actuales de un comunismo recargado detectan signos de esperanza en las realidades sociales y políticas que empujaron a multitudes a la renegación o a la desesperación. El título de una colección de textos del grupo Tiqqun (2009) –*¡Todo ha fallado, viva el comunismo!*– podría servir como lema para gran parte del pensamiento en esta línea. En un nivel, no hay nada particularmente novedoso en esto: el estancamiento, la traición o el colapso de los socialismos o marxismos oficiales han sido frecuentemente percibidos por comunistas disidentes (consejistas, trotskistas, situacionistas, obreristas, etc.) como la ocasión para restablecer su práctica sobre una plataforma teóricamente firme y políticamente coherente, lejos de los desastrosos compromisos y colusiones que empañaron al

*mainstream*². De hecho, declarar la ajenidad respecto a un verdadero comunismo de las organizaciones hegemónicas en el movimiento obrero y de los estados socialistas fue la *raison d'être* de muchas de las tradiciones políticas que formaron a los pensadores que hoy continúan proclamándose comunistas³.

En diferentes grados, un marxismo expatriado y un comunismo hipotético caracterizan gran parte del panorama teórico de la izquierda radical⁴. ¿Pero qué significa ser un hereje teórico tras la muerte política de la ortodoxia? Esta pregunta no es baladí: quedar huérfano de un enemigo abrumador e íntimo (el movimiento comunista y obrero dominante) ha marcado un punto de inflexión en las historias entrelazadas de los comunismos disidentes. Aunque, como indican los periódicos exorcismos del espantapájaros marxista determinista, los hábitos de oposición son difíciles de erradicar, el dominio discursivo en el que existen los comunismos teóricos contemporáneos es marcadamente diferente al de hace apenas un par de décadas. Significativamente, la separación del peso muerto del monolito soviético no se ha traducido en la tan pregonada liberación de energías políticas que muchos en la extrema izquierda anunciaron hacia 1989. Un elemento central del repertorio crítico de los comunistas disidentes hacia el movimiento oficial era la afirmación de que este último había abandonado el proyecto de la revolución; que, a pesar de sus propias condenas a los límites de la socialdemocracia y a los peligros del oportunismo, se había hundido en un gradualismo estéril (en los países capitalistas) o había perpetuado el capitalismo mismo bajo condiciones de dominación burocrática (en los socialistas).

² Para un estudio muy útil, y encantadoramente mordaz, sobre las variedades de ultraizquierda de este fenómeno, vistas en retrospectiva desde la perspectiva de la teoría de la comunización, véase Roland Simon / *Chemins non tracés*, 2009.

³ El vitriolo de Negri contra el PCI, y el de Badiou contra el PCF, se encuentran entre los ejemplos más obvios.

⁴ Sobre la idea, extraída de los escritos de Badiou de la década de 1980, de una “expatriación” del marxismo, véase mi artículo Toscano (2008).

Entre los rasgos de esta disidencia sin ortodoxia se encuentra la lucha por generar un concepto contemporáneo de revolución, acompañada de la tendencia a rechazar la idea de que algo parecido a una reforma sea posible en el presente (contrariamente al tipo de posiciones gradualistas que verían una domesticación del capitalismo, por ejemplo, mediante la regulación de las transacciones financieras o algún compromiso neokeynesiano, como algo viable y deseable). De hecho, sugeriría que el colapso aparentemente inexorable de cualquier proyecto reformista, junto con la adulteración de la “reforma” en un concepto sinónimo de ajuste neoliberal (como en la “reforma de las pensiones”), ha tenido efectos notablemente profundos en la imaginación política radical y en su propio vocabulario. El resultado de esta situación es la proliferación de una política intransitiva (con lo que me refiero a la idea de la emancipación y la igualdad ya no como objetivos de un programa extenso, una estrategia y/o una transición, sino como asuntos de práctica inmediata, en una fusión de medios y fines que parece abrogar todo el marco temporal de reforma y revolución).

Los parámetros de la distinción clásica entre reforma y revolución – presente, por ejemplo, en la famosa polémica de Rosa Luxemburg (1970) contra Eduard Bernstein– parecen haber quedado en el camino. El reformismo socialdemócrata se fundaba en una teoría de las capacidades de adaptación del capitalismo (más o menos ilimitadas), cuyas tendencias a la crisis serían neutralizadas por el crédito, la unificación de los capitales y el perfeccionamiento de los medios de comunicación, abriendo la posibilidad de una vía reformista al socialismo a través de la sindicalización, las reformas sociales y la democratización del Estado; es decir, en una teoría de la dialéctica virtuosa en la relación capital-trabajo, cuya temporalidad se podía discernir en el fordismo de posguerra de los Treinta Gloriosos. Para Luxemburg, tal adaptación no solo era ilusoria (y hoy podríamos pensar fácilmente en la relación viciosa, más que virtuosa, entre el crédito, la comunicación y el gran capital), sino que la perspectiva revolucionaria requiere la eventualidad de un *colapso* del capitalismo, un colapso asumido

y acelerado por masas revolucionarias conscientes. Bajo esta luz, la pérdida de una teoría que vincule el tiempo de la acción y la materialidad de la historia vuelve ciertos debates contemporáneos sobre el comunismo más formales que estratégicos.

Que la tentativa recuperación de la idea política del comunismo en el presente deba tomar una forma ahistórica o incluso antihistórica no debería sorprender al materialista histórico. A escala desigual y global, el vínculo entre la temporalidad del desarrollo capitalista y la de la lucha y formación de clases, unido al reflujo del movimiento obrero, la política revolucionaria organizada y las luchas de liberación antiimperialistas, significa que la idea de una superación igualitaria del modo de producción capitalista, inscrita inexorablemente en la tendencia de este último, tiene poco o ningún poder de movilización o plausibilidad. Es sintomático que incluso aquellos que buscan mantener, bajo cualquier apariencia mutante, una noción del capitalismo como portador de propensiones reales hacia formas alternativas de producción, asociación y socialidad, abandonen explícitamente el lenguaje de la historia, a menudo bajo la apariencia de un repudio de la memoria política y una crítica de la teleología –una *forma mentis* que, cuando se reprime, tiende a volver de manera más o menos subrepticia, por ejemplo, bajo la apariencia de varias formas de revolución espontánea, insurgente o reticular, que sostienen más o menos que la emancipación está latente en las tendencias sociales. Sin embargo, este optimismo de la razón no está tan extendido, y yo sugeriría que el sentido común crítico o anticapitalista es que no existen tendencias o disposiciones inmanentes que auguren una transición, excepto –y esto es poco alentador– las propensiones bárbaras o nihilistas de un capitalismo que excluye cada vez más a una humanidad desempleada y sobrante, y que destruye de manera amenazante, y para algunos irreversible, la base natural misma de la existencia social humana.

A pesar de todas sus variaciones internas y diferendos, el actual renacimiento radical o comunista en la teoría puede caracterizarse negativamente por la aparente suspensión de la diáda reforma/revolución, y por la consiguiente problematización del esquema progresivo de la superación del capitalismo por parte del comunismo, que en los marxismos clásicos se traducía políticamente en varios imaginarios y estrategias de transición, ya fueran reformistas o revolucionarias. En este punto se pueden notar dos cosas. La primera es que la pérdida del esquema teórico que vinculaba el desarrollo capitalista, la crisis capitalista, la subjetividad de clase y la organización política en un marco estratégico y temporal –“reforma o revolución” (o incluso reformas revolucionarias, o reformas no reformistas) – significa que el campo en el que los teóricos comunistas contemporáneos fijan sus posiciones políticas tiene contornos inciertos. La oposición intransigente a la perpetuación de las relaciones capitalistas de explotación y dominación coexiste con propuestas de medidas (desde el salario social hasta la regularización incondicional de todos los trabajadores “ilegales”) que no encajan en la política del tiempo del marxismo clásico, al no ser ni instrumentos revolucionarios, ni expedientes tácticos, ni pasos estratégicos, ni elementos de un programa de transición. El segundo rasgo muy significativo de la reciente discusión sobre el comunismo (así como de términos relacionados como lo común y la comuna) es la manera en que la pérdida o el repudio del imaginario histórico-político de la superación del capitalismo –es decir, la generación de un comunismo ahistórico o antihistórico– ha ido acompañada de reflexiones historizadoras que explican por qué la política transitiva de los siglos XIX y XX (ya fuera reformista o revolucionaria) se ha vuelto obsoleta. Aquí también, la esencia de la derrota parece ser una especie de victoria: solo ahora, con la reestructuración posfordista profunda y la descomposición de la clase obrera industrial, es posible una política del ser-genérico; o, en otra línea, es la saturación de las secuencias políticas vinculadas a la clase y al partido lo que por fin nos permite revivir una idea comunista “invariante”, en la cual

la afirmación de la igualdad no esté subordinada a los imperativos e instrumentalidades del poder; o de nuevo, es con la expansión planetaria de un neoliberalismo empeñado en la acumulación por desposesión que podemos reconocer la defensa, reconstitución y producción de lo común como el impulso transversal y transhistórico de un comunismo finalmente liberado del etapismo, el eurocentrismo y un productivismo tecnofílico.

Con el anterior esbozo teórico, visiblemente impresionista, quería proporcionar una suerte de contexto, si no necesariamente para la formulación de una teoría de la comunización (que tiene sus propias genealogías en la ultrazquierda europea⁵), al menos para su recepción. Ya sea que las veamos como profundas comunalesidades [*commonalities*] coyunturales, parecidos de familia o efectos de superficie engañosos (yo optaría por lo primero), existen afinidades dignas de mención entre una especie de comunista *air du temps* y las propuestas teóricas específicas de Théorie Communiste (TC), Tropolin, Endnotes y otros. Desde una posición externa y ampliamente diagnóstica –como la que se adopta aquí, en lo que no es una contribución a la teoría de la comunización en sí misma– la existencia de un amplio conjunto de propuestas teóricas contemporáneas que reivindican el comunismo pero rechazan la política de transición es de considerable importancia, incluso si las razones para promover un comunismo intransitivo o las visiones de la acción política consecuentes con él pueden diferir ampliamente.

No se puede negar que el rechazo de una comprensión transicional de la política comunista, y la relacionada historización de ese rechazo en términos de la teoría de la subsunción real y el análisis del “programatismo” (sobre lo cual véanse los ensayos de Théorie Communiste y Endnotes en este volumen⁶), hacen que la posición esbozada por la teoría de la

⁵ Véase Simon, R. / Chemins non tracés (2009).

⁶ Toscano se refiere a los textos “What are we to do?” (Endnotes) y a “Communization in Present Tense” (Théorie Communiste), aparecidos en el mismo volumen donde fue publicado

comunización sea tanto única como singularmente reflexiva en relación con el panorama teórico antes descrito. Es más, junto con lo que parece ser un descarte de raíz de los legados políticos de los movimientos obreros y socialistas, hay un grado mucho mayor de fidelidad a cierto marco teórico marxiano. Así, la clase y la revolución permanecen inequívocamente en el primer plano de los textos de TC y Endnotes, y la concepción clásica, aunque muy a menudo descuidada, del comunismo como el movimiento real de la destrucción de las relaciones sociales capitalistas, de la abolición de la forma-valor, está en el centro de sus reflexiones. Tanto la promesa como las limitaciones de la teoría de la comunización se encuentran, a mi juicio, en esta conjunción de rigor en la teoría del valor y repudio político de las tradiciones marxistas y comunistas, incluidas las de ultraizquierda.

En lo que sigue, quiero detenerme en los problemas que percibo en las dimensiones políticas, o mejor dicho antipolíticas, de la teoría de la comunización, abordando sus análisis complejos y en muchos sentidos convincentes del valor y la lucha de clases desde la perspectiva del rechazo de la política de transición. Inevitablemente, esto significará proporcionar una crítica truncada de argumentos que tienen la virtud considerable de operar al nivel de la totalidad, aunque sostendría que la escasez de reflexión estratégica y política dentro de la teoría de la comunización es debilitante a pesar de, o al final quizás debido a, la coherencia de sus análisis teóricos.

Tomemos dos definiciones de comunización, de TC y Endnotes respectivamente:

“En el curso de la lucha revolucionaria, la abolición del Estado, del intercambio, de la división del trabajo, de todas las formas de propiedad, la extensión de la situación donde todo está libremente disponible como la unificación de la actividad humana –en una palabra, la abolición de las clases– son ‘medidas’ que abolen el capital, impuestas por las necesidades mismas de la lucha contra la clase capitalista. La revolución es la

originalmente este trabajo [nota de la traductora].

comunización; no tiene al comunismo como proyecto y resultado, sino como su contenido mismo” (Théorie Communiste, 2011: 54).

“La comunización es la destrucción de la forma-mercancía y el establecimiento simultáneo de relaciones sociales inmediatas entre individuos. El valor, entendido como una forma total de mediación social, no puede eliminarse a medias” (Endnotes, 2010: 95).

De estas definiciones se pueden extraer algunos rasgos destacados de la teoría de la comunización: el rechazo de una separación entre medios y fines en la práctica revolucionaria; la idea de que la revolución apunta directamente a la forma-valor y a la relación-capital; la inmediatez tanto de la revolución como de las relaciones sociales que esta genera. Estas proposiciones subrayan la novedad radical y la negatividad del comunismo cuando se considera en el contexto del presente. A diferencia de muchos de sus contemporáneos, los teóricos de la comunización, al tiempo que afirman la inmanencia histórica de las posibilidades comunistas contra cualquier visión (abiertamente o criptohumanista) de la invarianza del comunismo⁷, se niegan a admitir la noción de que existan embriones o zonas de comunismo en el presente. Esto es en muchos aspectos una virtud, especialmente en contraste con el optimismo superficial de quienes afirman que ya hemos ganado el mundo, pero simplemente necesitamos sacudirnos la cáscara de la dominación capitalista. Pero el saludable énfasis en el comunismo como el movimiento real de la destrucción del valor como forma social corre el riesgo de sacrificar la relevancia práctica en favor de la coherencia y la pureza teórica. El catecismo leninista decía una vez que no hay movimiento revolucionario sin teoría revolucionaria. Sería una amarga ironía que el refinamiento de la teoría revolucionaria hiciera que la práctica revolucionaria fuera inconcebible.

⁷ Véase la totalidad del primer número de *Endnotes* (2008) para los documentos del debate entre las alas humanista-invariante (Gilles Dauvé y Karl Nesic de *Troploin*) y antihumanista histórica (TC) de la teoría de la comunización.

Con el objetivo de sondear los límites políticos del carácter antipolítico de la teoría de la comunización, quiero indicar algunos dominios de la teorización comunista, tanto clásica como contemporánea, que la teoría de la comunización desautoriza por su propia cuenta y riesgo. Llamemos a estos, en orden, problemas de estrategia comunista, de poder comunista, de cultura comunista y de transición comunista.

Si algo marca el resurgimiento contemporáneo del interés teórico por el comunismo, a través de sus diversas especies, es el descuido casi total de la cuestión de la estrategia. Las razones organizativas son bastante obvias: el colapso o la atenuación de aquellos cuerpos colectivos que podrían proyectar un camino para un sujeto a través del espacio y el tiempo, y frente a estructuras y sujetos adversos, hace que el pensamiento estratégico sea en gran medida residual o especulativo (a menos que incluyamos a aquellas entidades –como el Partido Comunista Chino– cuya estrategia en gran medida exitosa ha implicado abandonar la lealtad a los principios comunistas). Pero también hay fuentes históricas para el declive de la estrategia:

“Todas las estrategias subversivas han tomado prestadas y revertido las categorías políticas de la modernidad: soberanía, pero democrática y popular; ciudadanía, pero social; liberación territorial e internacionalismo; guerra, pero guerra popular. Así que no es sorprendente que la crisis del paradigma político de la modernidad se refleje en la crisis de las estrategias de subversión, comenzando por el vuelco de todas sus condiciones espaciotemporales” (Bensaïd, 2010: 73).

La colusión de las formas modernas de abstracción política con la dominación del valor y la conmensuración de la actividad humana también puede explicar por qué la teoría de la comunización nos presenta un marxismo tajantemente no moderno o antimoderno (pero ciertamente no posmoderno).

¿Pero podemos abandonar la estrategia junto con la modernidad política? Cuando los teóricos de la comunización abordan la cuestión de la política,

es decir, de la revolución (una noción que tienen la consistencia de poner en el centro de su teorización, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos), lo hacen sobre la base de un curioso presupuesto: a saber, que una lucha que apunta directa e intransigentemente a la abolición de las relaciones de valor capitalistas es la única capaz de provocar la victoria comunista. Esta estrategia antiestratégica –que repudia conscientemente toda la panoplia de la reflexión estratégica en el campo comunista, desde la alianza de clases hasta la retirada táctica, desde el frente único hasta la toma del poder– me parece que confunde un juicio histórico con una proposición teórica. El juicio está lo suficientemente extendido: todos los esfuerzos hacia el comunismo que no se aventuraron inmediatamente a abolir las relaciones de valor y, concomitantemente, a abolir a la propia clase revolucionaria, fueron derrotados, mutaron en despotismos burocráticos o fueron recuperados por el capitalismo (incluso como sus improbables “salvadores”, como en la China actual). Con considerable ortodoxia, y haciendo eco del Engels de *La guerra de campesinos en Alemania*, TC ha argumentado (contra la veta voluntarista de la teoría de la comunización de Netic y Dauvé o Tropolin) que estos reveses estaban inscritos en la historia de la subsunción, en lugar de equivaler a simples fallos subjetivos u organizativos.

Uno podría, por supuesto, objetar, como me sentiría tentado a hacer, que solo porque un problema (el de la estrategia comunista o el de la transición) no haya sido resuelto, no significa que haya sido el problema equivocado desde el principio. Pero incluso si aceptáramos las premisas de la teoría de la comunización, no se presenta ningún argumento sobre cómo la comunización podría equivaler a una estrategia *exitosa*. Dado que, según los propios teóricos de la comunización, hay incluso menos (es decir, *ningún*) ejemplo de comunización que de transición como prácticas realmente existentes, resulta oscuro sobre qué bases, más allá de los fracasos históricos de sus contrarios, debemos aceptar que la negación *inmediata* de las relaciones capitalistas es el mejor camino hacia la negación

efectiva de las relaciones capitalistas. Por qué el colapso de las formas capitalistas de reproducción social –la consecuencia declarada de la comunización– anunciaría la construcción de relaciones sociales comunistas, en lugar del colapso de la reproducción social *tout court*, es algo que no se nos dice. Del mismo modo, no se explica en qué sentido el rechazo de la separación entre lo militar, lo social y lo político podría servir a los movimientos revolucionarios de comunización en luchas contra aparatos marciales y represivos altamente centralizados y diferenciados, con capacidades aparentemente ilimitadas para la violencia organizada. Incluso si aceptamos que todas las estrategias de transición están condenadas, esto no sugiere de ninguna manera que las variedades de comunismo intransitivas y antiestratégicas tengan mejores oportunidades de dislocar la dominación de la forma-valor; ni mucho menos. Las descripciones bastante fantasiosas de la actividad revolucionaria en algunos escritos sobre la comunización sugieren que, ante la perspectiva extremadamente improbable (o imposible) de una política capaz de estar a la altura de sus estándares de negación coherente, esta se deslizará hacia una especie de fatalismo trágico, en el cual ninguna práctica revolucionaria superará jamás las estrictas limitaciones de la teoría revolucionaria.

Como un corolario importante a este problema de la estrategia, debe señalarse que la linealidad totalizadora de la concepción de la historia de la subsunción real propuesta por la teoría de la comunización da como resultado una presentación de la coyuntura actual como una en la cual la producción de mismidad del capital ha vuelto obsoletas las cuestiones de diferencia espacial, cultural y geopolítica. La narrativa de las mutaciones de la relación de clase, de la identidad de los trabajadores y de sus manifestaciones políticas (a saber, como “programatismo”), junto con el axioma de que la comunización debe extenderse como el proverbial incendio de pradera planetario o simplemente no ser, parecen depender de la extrapolación de una historia euroamericana ya simplificada a todo el globo. Se rechaza la idea de que la formación de clases pueda estar

ocurriendo todavía en otros lugares⁸, con formas diferentes y ritmos distintos, al igual que toda la conceptualización que debemos a un materialismo histórico-geográfico del desarrollo *necesariamente* desigual y combinado del capitalismo, y con él, de la lucha en y contra él⁹. En lugar de enfrentar los problemas que asedian la construcción de solidaridades efectivas a través de las formaciones políticas, y especialmente a través de una división transnacional del trabajo empleada por el capital para fines a la vez disciplinarios y de explotación, la teoría de la comunización toma su relato de la subsunción real como garantía para dejar de lado todos estos problemas, ignorando precisamente esos obstáculos muy reales que exigen una reflexión estratégica en lugar de la presuposición poco científica de que todo se resolverá en la lucha.

Entre los componentes obvios de cualquier pensamiento estratégico está el elemento del poder. Avance o retirada, paciencia o urgencia, concentración o dispersión: las opciones tomadas dependen en gran medida de estimaciones del poder, ya sea material, moral o militar. Pero la teoría de la comunización parece tener en poca estima esta preocupación. La excrecencia coercitiva del Estado, las capacidades cambiantes de los grupos, la acción sobre la acción de otros, el moldeado de las subjetividades políticas por mecanismos sociales e ideológicas; estos temas son absorbidos por la periodización sistémica de la (des)composición de clase y la lucha de clases. ¿Es esto porque las teorías de la transición que caracterizaron al “programatismo” estaban todas basadas en el cálculo del poder de la clase y en juzgar el contexto y el momento de su acción política? Ya fuera en la formación de frentes populares o únicos, por razones de etapismo o conveniencia, o en la teorización del doble poder revolucionario como el mediador evanescente en el camino hacia el derrocamiento del Estado

⁸ Para algunos trabajos recientes y relevantes sobre esto, véase Ching Kwan Lee (2007).

⁹ Véanse especialmente Neil Smith (2010) y David Harvey (2006).

capitalista¹⁰, la cuestión de la capacidad organizada para el antagonismo cobraba gran importancia. Una vez más, cualquiera que sea el juicio histórico y político que se emita sobre estas estrategias específicas, es difícil ver cómo, frente al riesgo de un voluntarismo contraproducente, la cuestión del poder de clase no surgiría, incluso o especialmente en los procesos de comunización. Cuándo, cómo, con quién y con qué emprender la comunización no es seguramente una pregunta ociosa. A menos que tratemos las mutaciones históricas de la relación de clase como las fuentes mismas del poder de clase –el poder para emprender la comunización (algo que olería a “misticismo histórico”)¹¹– la teoría de la comunización, como teoría profunda de la emancipación de la dominación abstracta del capital, no puede prescindir de alguna teoría del poder. Es más, a menos que tratemos las capacidades del Estado como enteramente subsumidas por el capital –algo que parece poco persuasivo dadas las diferentes articulaciones de estado(s) y capital(es) en la escena actual– parecería necesario considerar la relevancia, para fines estratégicos y por tanto para la forma particular que tome la actividad de comunización, de la distinción entre coerción económica y extraeconómica. Los obstáculos a la comunización pueden, por ejemplo, tomar formas explícitamente represivas o de

¹⁰ He intentado explorar la relevancia actual de esta problemática en Toscano (2006).

¹¹ Véase Gramsci (1971: 487): “El elemento económico inmediato (crisis, etc.) es visto como la artillería de campaña que en la guerra abre una brecha en las defensas del enemigo –una brecha suficiente para que las propias tropas irrumpen y obtengan una victoria definitiva (estratégica), o al menos una victoria importante en el contexto de la línea estratégica. Naturalmente, se considera que los efectos de los factores económicos inmediatos en la ciencia histórica son mucho más complejos que los efectos de la artillería pesada en una guerra de movimientos, ya que se conciben con un doble efecto: 1) rompen las defensas del enemigo, tras sumirlo en el desorden y hacerle perder la fe en sí mismo, en sus fuerzas y en su futuro; 2) en un instante organizan a las propias tropas y crean los cuadros necesarios –o al menos en un instante sitúan a los cuadros existentes (formados, hasta ese momento, por el proceso histórico general) en posiciones que les permitan encuadrar a las propias fuerzas dispersas; 3) en un instante provocan la concentración ideológica necesaria sobre el objetivo común a alcanzar. Esta visión era una forma de determinismo económico férreo, con el factor agravante de que se concebía operando con la velocidad del rayo en el tiempo y en el espacio. Era, por tanto, misticismo histórico puro y duro, la espera de una especie de iluminación milagrosa”.

cooptación, tal como la relación-capital se reproduce a través del fusil, la urna electoral y el espectáculo. Si la comunización ha de ser algo más que una teoría formalista o una actividad pura (es decir, metafísica), es decir, si ha de traducirse en estrategia, estas diferencias seguramente importarán.

En el panorama actual de los anticapitalismos, la teoría de la comunización destaca por la insistencia con la que rechaza los consuelos del enclave o las piedades de la alternativa. En su fijación casi ascética en la abolición de la forma-valor como el *sine qua non* de la teoría y la práctica comunistas, mira con (mayormente justificada) sospecha la proliferación de posiciones que sostienen que podemos luchar en el presente de maneras que prefiguren un futuro poscapitalista. Entre los atractivos analíticos de la teoría de la comunización está la forma en que nos permite historizar y criticar los intentos recientes, en el contexto de la oposición generalizada al neoliberalismo y la globalización (términos que a menudo sustituyen a, en lugar de especificar, el capitalismo), de imaginar alternativas inmanentes al capitalismo. Involuntariamente, tales posiciones –defensas de demandas transicionales globales como la Tasa Tobin¹² o esfuerzos para crear zonas liberadas, temporales o de otro tipo– se sitúan dentro de la reproducción de la relación de clase y están limitadas por ella, ya sea que repudien la noción misma de (lucha de) clases o no. Se puede criticar a tales “democratismos radicales” por considerar que salvar al capitalismo de sí mismo es el único camino hacia la emancipación, una emancipación que resulta requerir la perpetuación del marco fundamental de la explotación¹³.

Es mérito de los teóricos de la comunización como TC que no propugnen, sobre la base de sus críticas a las *teorías* de la reforma, la alternativa o la transición, una retirada de las formas concretas que toman las luchas

¹² La tasa Tobin, más comúnmente llamada “impuesto sobre las transacciones financieras”, es un tipo de impuesto aplicado sobre las transacciones financieras. Recibe ese nombre por haber sido planteado en sede académica por el economista James Tobin en los 70 [nota de la traductora].

¹³ Para estos argumentos, véase Roland Simon (2001).

actuales, incluidas aquellas que, inevitablemente, tienen como apuesta la defensa de ciertas formas de reproducción (el estado de bienestar). Pero señalar el límite de las concepciones contemporáneas de alternativas al capitalismo no puede eximir a una teoría del comunismo de pensar cómo fomentar y moldear aquellas capacidades que harían posible la desarticulación de las relaciones capitalistas y el establecimiento de las comunistas. Además de funcionar como un antídoto a la inercia de los medios que hacen que los fines emancipadores retrocedan hacia un horizonte lejano, la fuerza de la concepción prefigurativa del comunismo¹⁴ consiste en plantear el problema de cómo, en las relaciones sociales (capitalistas) tal como existen ahora, se puede experimentar y preparar las herramientas para su superación. Tal prefiguración (por ejemplo, para tomar un caso muy menor pero pertinente, en el funcionamiento interno de un grupo teórico) no necesita concebirse a sí misma como una “zona liberada”, sino que podría proponerse como el ensayo, inevitablemente truncado, imperfecto y embrionario, de ciertas prácticas, cuyo papel en futuras luchas puede estar indefinido, pero que al menos comienza a explorar la creación de órganos colectivos de oposición.

El hecho de que la teoría de la comunización trate la superación de la instrumentalidad solo en la lucha misma –bajo la apariencia de medidas de comunización inseparables de los objetivos comunistas– conduce a un formalismo extrañamente vacío, que no nos dice casi nada sobre las formas que podría tomar la negación de las relaciones capitalistas, como si el no-capitalismo y el comunismo fueran sinónimos. El postulado de que la subsunción real ha puesto por fin a un trabajo sin reservas en la posición donde la autoabolição es el único objeto –un postulado ilustrado por un muestreo tendencioso de negaciones “puras” (disturbios, huelgas sin reivindicaciones, etc.), tratando cualquier resurgimiento de las organizaciones “tradicionales” del movimiento obrero como meramente

¹⁴ Véase, por ejemplo, Carl Boggs (1977-1978)

residual- se traduce en la visión de que no es necesario hacer nada para *preparar* el tipo de sujetos que podrían llevar a cabo la acción de comunización. La constatación que persiguió a muchos teóricos comunistas del siglo XX -a saber, que el capital se basa no solo en una forma social, sino en hábitos y reflejos profundamente sedimentados, somatizados e interiorizados- es ignorada en la visión sombríamente optimista de que todo se resolverá en la lucha, y no antes, mediante la negación en cascada y contagiosa de todas las instancias de la relación-capital. Cualquiera que sea nuestro juicio histórico sobre ellos, yo sostendría, por el contrario, que el problema de construir una capacidad proletaria antes de un momento revolucionario, planteado de manera más exhaustiva por Gramsci¹⁵, o el de construir una cultura comunista, que ocupó a militantes, teóricos y artistas inmediatamente después de la revolución bolchevique, permanecen con nosotros como problemas. La mutación o el colapso de una identidad de clase trabajadora en sus apariencias de los siglos XIX y XX solo vuelve más urgente esta cuestión de experimentar con formas de vida no capitalistas (sin cosificarlas en “zonas libres” rápidamente atrofiadas). E incluso si nos alejamos del capital-pesimismo que vería triunfante la mercantilización total, podemos admitir fácilmente que no solo el trabajo, sino también gran parte de nuestra vida cotidiana ha sido subsumida por el capital de una manera que pone muchos obstáculos complejos en el camino de la construcción de la capacidad y la inteligencia para negarlo.

Haber enfatizado con contundencia e investigado con rigor dos elementos indispensables de la teoría comunista -el carácter del capitalismo como un sistema de dominación abstracta basado en la forma-valor y la visión del comunismo como la autoabolição revolucionaria del proletariado- es un gran mérito de la teoría de la comunización. Que haya intentado pensar estos elementos en su unidad, y hacerlo con atención a las posibilidades actuales de emancipación, así como a su trayectoria histórica, la convierte

¹⁵ Véase el excelente trabajo de Peter Thomas (2009).

en una posición con la que vale la pena comprometerse para cualquiera que esté preocupado por la cuestión del comunismo como una cuestión contemporánea. Pero la severidad de sus críticas a la tradición comunista no se ha traducido en una investigación reflexiva de las consecuencias que conlleva abandonar cualquier concepto de transición, ni de los tipos de estrategia y formas de organización política que puedan estar a la altura de la tarea de una transición contemporánea. No más que otras profesiones de fe similares en el partido o en las fuerzas productivas provenientes de otros ámbitos, el mantra del exegeta de que el comunismo no es más que el movimiento de abolición del *statu quo* no debería tomarse como una licencia para ignorar el *quién* y el *cómo* de cualquier proceso revolucionario, depositando toda la confianza en una suerte de “aprender haciendo” que parece caprichosamente indiferente a los obstáculos gigantescos que se interponen en el camino de la negación del capital. En espacios sociales, económicos y políticos ampliamente subsumidos por la forma-valor, uno no puede ir improvisando sobre la marcha. El camino no se hace al andar, sino que requerirá un estudio bastante detallado de las fuerzas políticas, de los puntos débiles y, quizás lo más significativo, una reflexión sostenida sobre cómo convertir el trabajo muerto acumulado de la humanidad en un recurso para el trabajo vivo, incluso mientras este último se abole a sí mismo *qua* trabajo¹⁶. Es un error metodológico presuponer que la abstracción real que puede registrarse al nivel de una historia de la subsunción se impone sobre los usos concretos de las diferencias espaciales y materiales por parte del capital (y del trabajo), y que podemos traducir directamente la teoría del valor en un diagnóstico del presente.

Incluso si aceptamos una variante de la tesis de la subsunción real, esto nunca significará la obsolescencia real de las desigualdades, diferencias y mediaciones que hacen posible el funcionamiento del capitalismo. El triunfo

¹⁶ En un plano puramente teórico más que estratégico, véanse las estimulantes reflexiones sobre los usos del trabajo muerto en Moishe Postone (1993).

del valor no es la muerte de la política ni la extinción de la estrategia. Invirtiendo el sentido de un término de Whitehead, podríamos hablar, con respecto a la teoría de la comunización, de una falacia de la abstracción mal ubicada, que asume que la intensificación y extensión de la relación-capital elimina la política en lugar de refuncionalizarla. El reverso de este tratamiento antiestratégico de la abstracción capitalista es la concepción de la comunización como la negación inmediata (en ambos sentidos del término) del capitalismo. Pero la caracterización homogeneizadora de la abstracción social del capitalismo, y el tratamiento de sus mediaciones ulteriores (ideología, formas políticas, fracciones de clase) como algo de poca importancia, significa que la negación propuesta por la teoría de la comunización es pobre en determinaciones.

Esto parece derivar de dos factores principales. El primero es la convicción esperanzada, ya mencionada respecto al problema de la estrategia, de que tales determinaciones simplemente surgirán en los procesos colectivos de abolición de la forma-valor. No veo razón alguna para tener tal confianza, especialmente a la luz de las formidables dificultades organizativas y logísticas que enfrenta cualquier intento de deshacer la identificación ubicua entre la existencia social y la mediación capitalista –por no mencionar los desafíos a menudo catastróficos que enfrentaron previamente los comunismos realmente existentes–. El segundo factor es la noción, totalmente insostenible, de que el comunismo implica “relaciones sociales directas”. Como han sugerido autores desde Fourier hasta Harvey, tiene mucho más sentido concebir un futuro no capitalista como uno que implicará formas de mediación social infinitamente más variadas y complejas; formas para las cuales será necesaria la refuncionalización de muchos (aunque definitivamente no todos) de los dispositivos que permiten la reproducción del capital. Si el mundo que habitamos es uno que ha sido profundamente moldeado por la historia del capital (y de la lucha de clases), es lógico que la simple negación –con su tendencia a fantasías fáciles de un comunismo que surge como un fénix de las cenizas de la anomia y el colapso

total de la reproducción social- no sea propuesta alguna. En un mundo donde ningún objeto o relación es ajeno al capital, la cuestión logística, estratégica y política es, en muchos sentidos, qué requerirá ser abolido y qué convertido o, en una vena más dialéctica, qué debe ser negado sin dejar rastro y qué debe ser superado¹⁷ Si la subsunción real es una segunda naturaleza, y la ciudad de Nueva York un hecho natural¹⁸, entonces un movimiento comunizador necesitará experimentar con cómo transformar un mundo en el que las relaciones de explotación y dominación están presentes hasta en lo más profundo. Necesitará dominar la dominación con el objetivo de la no-dominación. Este es un problema a la vez material -una cuestión de edificios, productos químicos, puertos, redes eléctricas, líneas ferroviarias, productos farmacéuticos, y un largo etcétera- y, por necesidad, temporal.

¿Cómo podemos redimir y redirigir nuestros trabajos muertos? ¿Cómo podemos controlar los mismos sistemas que nos controlan, sin permitir que sus potencialidades capitalistas y dominantes, profundamente arraigadas, se reafirmen? La negación por sí sola no va a hacer el trabajo. Y el rechazo del realismo sobrio que acepta la alienación necesaria¹⁹ y la jerarquía inevitable de ciertos sistemas, así como la continuación inevitable de

¹⁷ La traducción no lo deja ver del todo, pero aquí el término utilizado por Toscano (“sublated”) es con el que tradicionalmente se traduce del alemán el término marxista de origen hegeliano “aufgehoben” (participio de *aufheben*) que refiere a una superación positiva, donde se conserva lo negado bajo una unidad superior [nota de la traductora].

¹⁸ Véase Harvey (1996: 186): La gestión adecuada de los entornos constituidos... puede requerir, por tanto, instituciones políticas de transición, jerarquías de relaciones de poder y sistemas de gobernanza que bien podrían ser anatema tanto para ecologistas como para socialistas. Esto es así porque, en un sentido fundamental, no hay nada antinatural en la ciudad de Nueva York, y sostener tal ecosistema incluso en transición conlleva un compromiso inevitable con las formas de organización social y las relaciones sociales que lo produjeron”. Véase también la importante intervención reciente de Harvey (2010).

¹⁹ Hablo de alienación necesaria (o separación necesaria) por analogía con la distinción de Marcuse entre represión necesaria y excedente en *Eros and Civilization*.

formas capitalistas en futuros poscapitalistas²⁰, simplemente devolverá el comunismo al melancólico dominio de la idea o del enclave. El problema de la transición: una posibilidad en el presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Bensaïd, D. (2010). *Stratégie et politique: de Marx à la 3e Internationale*. En *La politique como art stratégique* (p. 73). Éditions Syllepse.
- Boggs, C. (1977-1978). *Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control*. *Radical America*, 11(6) y 12(1).
- Douzinas, C., & Žižek, S. (Eds.). (2010). *The Idea of Communism*. Verso.
- Endnotes. (2008). *Endnotes 1*. <http://endnotes.org.uk/issues/1>
- Endnotes. (2010). *Communisation and Value Form Theory*. *Endnotes 2*, 95.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks* (Q. Hoare & G. N. Smith, Eds. y Trads.). Lawrence & Wishart.
- Harvey, D. (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Blackwell.
- Harvey, D. (2006). *Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Development*. Verso.
- Harvey, D. (2010). *Organizing for the Anticapitalist Transition*. *Interface: A Journal for and About Social Movements*, 2(1), 243-261. <http://interfacejournal.nuim.ie/wordpress/wp-content/uploads/2010/11/Interface-2-1-pp243-261-Harvey.pdf>
- Lee, C. K. (2007). *Against the Law: Labor Protests in China's Rustbelt and Sunbelt*. University of California Press.
- Luxemburg, R. (1970). *Reform or Revolution*. En M.-A. Waters (Ed.), *Rosa Luxemburg Speaks* (pp. 51-128). Pathfinder Press.

²⁰ He analizado esto en términos de la cuestión de la igualdad, y la conmensuración a través del valor, en Toscano (2010). Las referencias textuales clave son la *Crítica del programa de Gotha* de Marx y la glosa de Lenin sobre ella en *El Estado y la revolución*.

- Postone, M. (1993). *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge University Press.
- Simon, R. (2001). *Le Démocratisme radical*. Éditions Senonevero.
- Simon, R. / *Chemins non tracés*. (2009). *Histoire critique de l'ultra-gauche. Trajectoire d'une balle dans le pied*. Éditions Senonevero.
- Smith, N. (2010). *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space* (3a ed.). Verso.
- Thomas, P. (2009). *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*. Brill.
- Théorie Communiste. (2011). *Communization in the Present Tense*. En B. Noys (ed.), *Communization and its Discontents: Contestation, Critique, and Contemporary Struggle*. Autonomedia.
- Tiqqun. (2009). *Tout a failli, vive le communisme!* La Fabrique.
- Toscano, A. (2006). *Dual Power Revisited: From Civil War to Biopolitical Islam*. *Soft Targets*, 2(1).
- Toscano, A. (2008). *Marxism Expatriated: Alain Badiou's Turn*. En J. Bidet & S. Kouvelakis (eds), *Critical Companion to Contemporary Marxism* (pp. 529-548). Brill.
- Toscano, A. (2010). *The Politics of Abstraction: Communism and Philosophy*. En C. Douzinas & S. Žižek (Eds.), *The Idea of Communism*. Verso.