

¿Puede el comunizador ponerse de pie? Parte I: Tesis críticas sobre la teoría de la comunización y sus límites

Madelyyna Zicqua

Desarrollo este escrito en la forma de tesis breves como antesala de la producción de un tratado más extenso y fundamentado que las desarrolle, perfeccione y dé una base bibliográfica mucho más extensa. Mi única intención es resaltar lo que, considero, son sitios donde se construyó sobre la arena y hacer una contribución al refinamiento urgente de nuestra teoría comunista de la revolución.

La teoría de la comunización halla su origen a partir de las reflexiones de los compañeros franceses de Tropolin y *Théorie Communiste*, así como – posteriormente – de los angloparlantes Endnotes y una plétora de simpatizantes de la misma órbita. Como tal, esta ha cobrado cierta relevancia entre ciertos activistas y académicos radicales conscientes tanto del carácter moribundo de la política del movimiento obrero como de la teoría tanto leninista como de la ultraizquierda comunista. Debates extensos y acalorados se han desplegado en las últimas décadas con la intención de hacer sentido de la posibilidad de un comunismo futuro. Esta es una modestísima contribución al mismo.

El presente texto tiene, sobre todo, el carácter de anuncio, de llamado de atención, de declaración de intenciones. Esto implica algunas limitaciones que es necesario enunciar desde el principio. La más importante de ellas: tratar la teoría de la comunización como si fuese una sola cosa, pese a la significativa diversidad de posiciones que se enmarcan en ella (lo que, quizá, haría que el término –en singular– “*teoría*” de la comunización sea impropio, y debiésemos, en cambio, hablar de un universo, una constelación de teorías de la comunización). Una aproximación posterior más detallada debería estar en condiciones de distinguir entre particularidades fundamentales de las distintas posturas. Por ahora, tómese lo a por criticar simplemente como una posición artificial que trata de hacer un promedio, mayoritariamente, entre los puntos de vistas de *Théorie Communiste* y de Endnotes. Por causa de que los trabajos de Tropolin (Gilles Dauvé y compañía) gozan de algunos

aspectos que los alejan sustantivamente de Endnotes y Théorie Communiste, los excluyo desde ya de este ejercicio.

Doy por sentado que el lector no desconoce del todo qué es eso de la teoría de la comunización. Igualmente, permítaseme fijar tres coordenadas mínimas. La primera: frente al obrerismo clásico, que buscaba la afirmación de la identidad proletaria y la emancipación *del* trabajo, la comunización sostiene que la revolución no es el triunfo de la clase trabajadora, sino su autoabolición inmediata; el proletariado no se libera afirmándose, sino suprimiéndose a sí mismo como clase. La segunda: frente a cualquier proyecto de gestión o democratización de la economía, se postula la destrucción inmediata de las mediaciones fundamentales del capital, como el valor, el dinero y la mercancía, rechazando así cualquier etapa de transición. La tercera: frente al programatismo del movimiento obrero histórico (la idea de que primero se conquista el poder político para luego transformar la sociedad), la comunización sostiene que la transformación de las relaciones de producción es la revolución misma, no su resultado. De estas tres coordenadas se derivan, como se verá, sus virtudes y sus problemas.

TESIS 1:

LAS CRÍTICAS A CIERTAS PRAXIS SON TEÓRICAMENTE ILEGÍTIMAS DENTRO DE LA TEORÍA DE LA COMUNIZACIÓN

Profusamente los teóricos de la comunización han vertido bastante tinta contra los defensores de las políticas prefigurativas. Las políticas prefigurativas, como cada vez se hace más conocido, surge como respuesta ante el presunte agote de la noción decimonónica de la revolución, entendida como un momento insurreccional masivo, breve, expropiador y abolicionista del Estado. Los motivos para aseverar tal agote se

fundamentan en argumentaciones teóricamente diversas¹. Sea como sea, se concluye la idea de que la revolución ya no será aquel brusco evento de ruptura con lo actual, sino la promoción de una diversidad de espacios, instancias, instituciones paralelas y dinámicas de base donde se busque actuar de otra manera, donde se busque el desarrollo de formas que no estén atravesadas por la mercancía, comunismo aquí y ahora, la autonomía inmediata, la comuna. Esto, se plantea, gatillará un proceso (más rápido o más lento) de emancipación por motivos que, dependiendo de la literatura, también divergen. Quienes más famosamente han defendido esta posición en el contexto francófono –aunque no por ello, los que más robustez teórica tengan para sostenerlo– son el colectivo Comité invisible/Tiqqun, quienes además son el blanco ocasional de críticas de los exponentes de la comunización, sobre todo Endnotes y De Mattis².

Dígase desde un inicio: hay un núcleo de genuina verdad en la crítica vertida contra aquellos que hablan de un *comunismo prefigurado en el presente*. Si queremos ser rigurosos, no puede llamársele comunismo a una actividad que ocurra dentro de las dinámicas del capital, porque ésta será siempre dependiente de la circulación de dinero y mercancías³. La olla común/comedor popular hará muy bien en congregar a la población precarizada de un barrio ante la posibilidad de alimentarse de forma

¹ Cf. Marcuse (1969), Kinna (2016), Jappe (2015; 2019), Raekstad y Grandin (2020), York (2023).

² Por ejemplo, Endnotes (2011) y De Mattis (2011).

³ Cf. De Mattis (2011, 68): “Cualquier cooperativa de trabajadores puede abolir las ‘relaciones de producción’ entre sus miembros en el sentido que lo entiende *Llamamiento*. ¿Se liberaría así de la valorización capitalista? Los circuitos financieros, la comercialización, los estándares de productividad... todo está ahí para que los trabajadores de la cooperativa se autoexploten con la misma seguridad que si el patrón aún se cerniera físicamente sobre ellos. Del mismo modo, ¿una comunidad cuyos miembros trabajaran en común y no entablaran relaciones monetarias entre ellos escaparía así a las ‘relaciones de producción’? A condición de transformar el comunismo en una serie de principios que hay que respetar, quizás podríamos mantener la ilusión durante un tiempo. Pero esto sería olvidar que cada punto de contacto entre la comunidad y su exterior sería la ocasión de ver las ‘relaciones de producción’ reafirmar sus derechos y reintroducir a toda la comunidad en las relaciones de clase”.

gratuita, pero, para ello, habría que comprarle (o robarle) al capital desde el gas con el que se cocinó el guiso, hasta las verduras, el agua y la sal con los que se constituyó. El comunismo, así, no puede ser prefigurado; solamente puede haber comunismo cuando se reemplaza una totalidad por otra, porque el capitalismo es una totalidad: Comité invisible, pero también De Angelis (2017) y Graeber (2010), entre varios otros, se equivocan en formulaciones de tal estilo. Cuando Endnotes (2011) indican que estas prácticas pueden acabar siendo funcionales al capitalismo por funcionar como trabajo reproductivo, la verdad habla a través de sus palabras.

Estamos, hasta aquí, sorprendentemente de acuerdo con los teóricos de la comunización. Sin embargo, lo que corresponde es evaluar si este planteamiento sirve como una crítica genuina de formas concretas de práctica política de base como praxis revolucionaria (por ejemplo, las políticas prefigurativas) o, de hecho, si el marco teórico de la teoría misma admite efectuar críticas de esta naturaleza. Si observamos los énfasis que los teóricos de la comunización hacen respecto de ciertos eventos empíricos, en vista de dar cuenta de la bancarrota de la organización, el activismo y la política afirmativa del movimiento obrero, el centro siempre es puesto sobre las insurrecciones, sobre las revueltas: la revuelta de mayo del 68, el mayo italiano, la revuelta de octubre de 2019 en Chile, etc. Contrario al abanico teórico-prácticamente ecléctico defensor de la prefiguración, el cual variará en sus criterios para determinar cuándo estamos frente a una prefiguración, la teoría de la comunización recurre a la forma de la explosión insurrecta, de la toma del cielo por asalto, como su emblema, como su musa.

Ahora bien, si nos tomamos en serio lo que plantea la teoría, nuevamente hemos de preguntar: ¿está conceptualmente habilitada la teoría de la comunización para afirmar qué aspecto tiene una comunización genuina, de modo tal que el teórico comunista puede apuntar el hacer concreto de

este o aquel grupaje de militantes y afirmar con contundencia “¡Así no!”? El camino de pensamiento que estoy siguiendo no tiene mucho de novedoso: tanto Toscano (2011) como Claire y Habermehl (2016) han indicado que los exponentes de la teoría de la comunización desplazan permanentemente la pregunta sobre qué medidas o prácticas concretas serán constituyentes de una comunización genuina. Lo que suelen ofrecer son, en general, fórmulas genéricas que evocan revueltas e insurrecciones urbanas.

Por otro lado, hay un salto argumentativo que se hace claro en la lectura de trabajos como los de De Mattis o *Théorie Communiste*: se presume que, dado que sistemáticamente ha habido un rechazo explícito de la política afirmativa propia del movimiento obrero, es decir, en la medida de que la política emanada del proletariado ha asumido la forma de prácticas de rechazo a aquello que representa el trabajo, entonces la realización inmediata del comunismo –el reemplazo de la totalidad capitalista– ha de provenir de una versión hiperbólica de los ciclos de revueltas constatados⁴. Pero esta suposición es infundada. Podría ser perfectamente el caso de que aquello que parió el agotamiento de la política obrerista no logre nunca tener el vapor suficiente para lograr una “velocidad de escape” necesaria para superar la gravedad del capitalismo. El carácter extremadamente acotado –espacial y temporalmente– de las revueltas que han ocurrido desde el 68’ no parece ofrecer grandes esperanzas a la luz de la expectativa comunizadora de una revuelta mundial cuya expansión no tiene nunca fin.

Si nos apegamos a la teoría, lo que habría que decir es que solo puede afirmarse que algo es una comunización cuando estas ya han ocurrido; en otras palabras, solo quien ya está situado en un hipotético escenario comunista puede afirmar sin duda que el concretísimo camino seguido fue el inicio y el fin de una comunización. Desde nuestro lugar y tiempo

⁴ Cf. *Théorie Communiste* (2022).

actuales, en cambio, al situarnos al interior del capitalismo, la situación es opaca: en sentido estricto no sabemos cuándo la acción X y el evento Y son las piezas clave de una comunización y, por consiguiente, no podemos descartar que, de hecho, en el momento en que un grupo anarquista decidió hacer un comedor popular en Ecuador fue uno de los millones de piezas clave para movilizar la revolución mundial. Cuando Endnotes (2011, 28) asevera que la comunización “no es una forma de práctica revolucionaria prefigurativa de tipo a la que aspiran a ser diversos anarquismos, ya que no tiene ninguna existencia positiva con anterioridad a una situación revolucionaria” está incurriendo en juegos de manos porque, de hecho, las prácticas concretas que realmente llegarán a obstaculizar el modo en que la acumulación capitalista se desarrolla de hecho no se pueden prever en su contenido. Si “un acto aislado” solo pertenece a una comunización cuando “emana de un movimiento global” y no pretendemos que esos actos sean algo que literalmente no “tiene ninguna existencia positiva con anterioridad”, como la segunda venida de Cristo o una invasión extraterrestre, entonces, de hecho, esos actos, por lo menos en su apariencia externa, van a verse probablemente triviales o, por lo menos, con una naturaleza revolucionaria bastante opaca.

La posición de Endnotes, así, sobre este tema no debería ser crítica: debería ser de un silencioso agnosticismo sobre la praxis. Para el teórico de la comunización, el modo en que los mismos sujetos describen su propio hacer es superfluo: llámenle o no “comunismo aquí y ahora” o “cualquier cosa menos comunismo”, ello no modifica su contenido en lo sustantivo. En qué medida se toma partido en favor de ciertas formas de hacer político y no con otras es pareciera, más bien, una forma de arbitrario partidismo.

TESIS 2:

LA DISTINCIÓN ENTRE COMUNIZACIÓN Y TRANSICIÓN ES TEMPORAL, NO ESTRUCTURAL

Lo anterior es extensivo a cómo se prolongan temporalmente las comunizaciones. No hemos de confundir la falta de transición con rapidez. ¿Por qué hemos de creer que el transcurso de una comunización no tomará 1, 5, 10, 25, 70 o 150 años? ¿Quién podría afirmar, sino aquel que ya goza de los manjares de un mundo comunista, cuánto tiempo fue suficiente para que la comunización empezara y acabase? Aquí se revela, además, un problema que la teoría de la comunización difícilmente puede resolver desde sus propios medios: si la comunización puede extenderse en el tiempo, atravesar fases de descomposición, incluir momentos de barbarie, reorganizaciones fallidas y derrotas parciales, ¿en qué se distingue, en cuanto proceso real, de una transición? La respuesta pareciera ser que la diferencia reside en la ausencia de un programa consciente, de una institucionalización deliberada de una etapa intermedia. Pero eso convierte la distinción entre comunización y transición en una distinción de autocomprensión teórica, no de procesos efectivos. Irónicamente, la misma teoría que acusa al programatismo de confundir lo que los agentes creen estar haciendo con lo que realmente hacen, sostiene que un proceso extendido, desigual y caótico no es una transición porque nadie lo planificó como tal. Si son ciertas las especulaciones sobre el decurso de los acontecimientos que nos entrega Astarian (2009), y la comunización atraviesa una fase de pillaje, luego una de producción sin productividad y luego una eventual circulación de individuos entre actividades⁵, eso es, a todas luces, una transición; una no planeada –aunque prevista–, sí, pero transición, al fin y al cabo.

⁵ Y, si se me permite agregar: la eventual reintroducción (esperemos, temporal) de mediaciones, como el trueque, el dinero local, las “policías populares”, el “sistema penal revolucionario”, la “administración comunista”, las fronteras, etc.

La predilección por las revueltas breves como imagen predilecta de la comunización no responde, entonces, a una exigencia teórica rigurosa, sino a la necesidad de esquivar este problema: solo si la comunización ocurre rápidamente puede la teoría mantener la distinción con la transición sin que esta se desmorone. La velocidad no es una consecuencia del análisis; es su condición de posibilidad

TESIS 3:

LA NEGACIÓN DEL CAPITAL NO ES SINÓNIMO DE EMANCIPACIÓN

Hay que decir una cosa más y que reflotará más adelante. Concedámonle generosamente el punto a la teoría de la comunización respecto de que el “comunismo” es algo que se hará a través de revueltas en un brevísimo periodo de tiempo de forma espectacularmente masiva. Se reemplazará una totalidad por otra. Profundicemos en eso que se supone que empieza cuando el capitalismo termina. La teoría de la comunización suele entregar machacona y, a la vez, escuetamente, dos definiciones: es el “movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual” (Endnotes 2022, 18) y es, además, la abolición de las categorías fundamentales del capital (mercancía, trabajo abstracto, valor, dinero y Estado) que funcionan como mediaciones. Cuando hay relaciones comunistas, los individuos establecen relaciones directas, no mediadas: esto está a la base de la comprensión de los teóricos de la comunización. Out of the Woods Collective adecuadamente ha acusado a Endnotes de quedarse con una noción apofática⁶ del comunismo: para evitar el programatismo requerimos de no decir nada sobre él; solo el hombre nuevo, parado sobre la Nueva Icaria (o la Nueva Sodoma) puede hablar del comunismo. Aquí un apunte de Stoetzler (2012) revela que los teóricos de la teoría de la comunización son extremadamente optimistas: no hemos de confundir “revolución-como-negación-del-capital” con “comunismo-como-negación-del-capital”. Nada impide que, de hecho, el

⁶ La “apófasis” consiste en la práctica de describir algo a partir de lo que no es.

capitalismo sea aniquilado resultado de revueltas donde los individuos den origen a otra sociedad extremadamente jerárquica, pero donde las relaciones no están mediadas. Los exponentes de la teoría de la comunización tienen escasos aportes que hacer respecto de la orientación opresiva o emancipatoria de las eventuales comunizaciones, toda vez que la dirección que los individuos tomarán se presume determinada por las relaciones sociales de producción existentes *de facto*. Cuando Théorie Communiste (2005, 153) asevera que el escenario poscapitalista consigue una “autoproducción de la humanidad que ya no plantea ninguna relación social como presupuesto a reproducir”, planteando “el devenir como su premisa”, se presume sin tapujos que no existe ninguna garantía del desenvolvimiento de relaciones de igualdad, de solidaridad y, ni siquiera, de no dominación. Si el comunismo se define como ausencia de relaciones fijas, entonces nada impide que en ese espacio emerjan relaciones de dominación directas y contingentes⁷.

De hecho, aunque eventualmente no emerjan tales relaciones de dominación, hay que decir que el escenario que Théorie Communiste presenta a la hora de describir el despliegue del comunismo se torna bastante distópico a ratos. Como ha indicado Brassier (2023), el rechazo que realiza Théorie Communiste de la orientación estratégica, es decir, de la pregunta por un horizonte más allá de la supervivencia inmediata, acaba dejando a la humanidad solo con la discriminación táctica, es decir, qué destruir y qué no destruir de las condiciones de producción existentes. La resistencia a hablar de una apropiación de los actuales medios de reproducción del proletariado y, de hecho, de hablar de producción del todo, puede conducir a que “la búsqueda de la comunización amenace con

⁷ Cf. De Mattis (2011b, 26): “El comunismo será así el momento en que los individuos se vincularán directamente, sin que sus relaciones interindividuales sean superpuestas por categorías a las que todos deben obediencia”.

agravar la miseria capitalista” pues “la política de la brecha⁸ sustituye la gestión de la producción por la gestión paliativa de las necesidades”, dado que la “discriminación táctica por sí sola no puede resolver la selección estratégica necesaria para distinguir entre los medios que pueden y los que no pueden suspenderse para desvincular la reproducción social de la reproducción de la relación de capital” (Brassier 2023). Si tal escenario es el caso, no solo resulta probable que la mayoría, en el mediano plazo, acabemos viviendo peor, a la luz de que la reproducción misma de la humanidad va a estar incluso menos garantizada que ahora –lo que haría de nuestra militancia en el comunismo algo poco racional–, sino porque ese escenario expone una contradicción que la teoría de la comunización no puede resolver desde sus propios recursos. Si el comunismo se define apofáticamente, es decir, únicamente por la negación de las categorías del capital, entonces no existe ningún criterio interno a la teoría que permita distinguir entre una comunización que agrava la miseria y una que la supera. Ambas habrían abolido el valor, la mercancía y el trabajo abstracto; ambas habrían interrumpido la circulación del capital. La diferencia entre ellas no es capturable desde el único lenguaje que la teoría de la comunización se permite hablar⁹. Dicho de otra manera: una teoría que no puede decir nada

⁸ Para no tener que profundizar en exceso en la idea de brecha (*rift* en inglés, *ecart* en francés), cf. Simon (2011): “De las luchas por demandas inmediatas a la revolución, solo puede haber una ruptura, un salto cualitativo. Pero esta ruptura no es un milagro. Tampoco es la simple constatación por parte del proletariado de que no queda nada más por hacer excepto la revolución, dado el fracaso de todo lo demás [...]. Esta ruptura es producida positivamente por el desarrollo del ciclo de luchas que la precede, y podemos decir que todavía forma parte de él. Esta ruptura está prefigurada en la multiplicación de las *brechas* dentro de la lucha de clases entre, por un lado, el cuestionamiento por parte del proletariado de su propia existencia como clase en su contradicción con el capital y, por otro lado, la reproducción del capital que está implicada por el hecho mismo de la existencia del proletariado como clase. El concepto de brecha designa la dinámica de este ciclo de luchas, la cual existe de una manera empíricamente verificable”.

⁹ Una posición que ofrece visos de algo de moderación respecto de la apófasis comunizadora, pero igualmente problemática, se halla en Bernes (2026), que recientemente ha descrito el comunismo que se obtiene resultado de la comunización bajo fórmulas generalísimas que poco especifican respecto de en qué consiste aquello de lo que hablamos: “El comunismo supone

sobre el horizonte normativo de la emancipación tampoco puede decir nada sobre su fracaso. Y una teoría que no puede reconocer su propio fracaso no es una teoría de la revolución sino una profecía autocumplida, indiferente al contenido de aquello que cumple.

Estas observaciones remiten, como mostraré, a una pregunta acerca de las condiciones subjetivas de la emancipación (y las normas que la orientan), cuestión que ha pasado desapercibida por la literatura comunizadora, aunque no para toda la recepción de Marx¹⁰. En lo que sigue, aspiro a mostrar el porqué, tal vez, debería merecer la pena para ellos considerar estos puntos.

TESIS 4:

LA TEORÍA DE LA COMUNIZACIÓN OPERA (ORGULLOSAMENTE) CON UNA TEORÍA DE LA SUBJETIVIDAD DEFICIENTE

No creo estar diciendo algo especialmente novedoso señalando esto: una parte no menor de la recepción de la obra de Marx opera con una deficiente teoría de la subjetividad. Estas falencias se sostienen, aunque no exclusivamente, sobre las múltiples y muy variadas versiones de determinismos sociales de inspiración marxiana, que ocasionan que el énfasis radique exclusivamente en las relaciones sociales de producción actualmente existentes. Para esta postura, una sociedad es capitalista o comunista únicamente en base a sus relaciones de producción, y los individuos que hacen el capitalismo a través de su acción únicamente se mueven por dinámicas de compulsión muda¹¹. No existiría ninguna inercia

[...] el fin de la ruptura metabólica entre humanidad y naturaleza [...], el establecimiento de un nuevo equilibrio dinámico, igualmente abierto e infinito, que debe hacer frente a la larga sombra del capitalismo industrial. La máxima del libre desarrollo se extiende más allá de la humanidad a toda la naturaleza”.

¹⁰ Cf. Marcuse (1993), Toscano (2011), Jappe (2015).

¹¹ Cf. Mau (2024).

del capitalismo por causa de ninguna introyección, estilización, disciplinamiento o proceso de subjetivación; la reproducción del capitalismo, así, no ocurriría en ningún sentido porque los individuos hayan incorporado subjetivamente determinadas inclinaciones, tendencias y disposiciones, sino que las relaciones sociales de producción estarían, permanentemente en el aquí y el ahora, actualizando la orientación del actuar. La imagen del ser humano que tiene esta postura no es la del autómatas finamente programado, sino la del títere que requiere todo el tiempo la presencia del titiritero. Los sujetos acaban siendo meros vectores de contradicciones objetivas. Tal es lo que sostienen; o, por lo menos, tal es lo que su metodología produce, lo sostengan o no.

Lo anterior tiene, por cierto, antecedentes textuales firmes en la obra de Marx. Recuérdese la famosa frase de *La sagrada familia* que versa que “no es necesario preguntar cuál es el objetivo en este momento de este o aquel proletariado (o incluso de todo el proletariado; la pregunta es qué es el proletariado y qué cosa, de acuerdo con su ser, estará compelido de hacer históricamente”. Tómese, tal vez, entonces, lo que viene como una crítica a Marx. Sea como sea, para dar cuenta que este llamamiento a atender las condiciones subjetivas de la revolución no es ni anodino, ni arbitrario, permítaseme remitirme a algunas de las conclusiones de una obra magnífica como es *Logística, contralogística y perspectiva comunista* de uno de los más notables exponentes del colectivo Endnotes, Jasper Bernes. Creo que esto me permitirá sustentar mi punto.

Los planteamientos de Bernes (2025) son notables porque es uno de los pocos momentos en que un exponente de la teoría de la comunización se acerca peligrosamente a decir algo concreto sobre qué aspecto tendría un proceso revolucionario. El punto de partida es el siguiente: la infraestructura logística global no puede ser expropiada ni reconfigurada porque su naturaleza es, constitutivamente, la explotación en su forma más

descarnada. A diferencia de otras tecnologías surgidas en el capitalismo que podrían admitir lecturas más ambiguas respecto de sus potenciales emancipatorios, la logística no ofrece posibilidades recuperables: su función principal no es aumentar la productividad del trabajo sino reducir el salario mediante la movilidad geográfica del capital, jugando a los proletarios de distintas latitudes unos contra otros. No es, pues, que la logística sea una herramienta neutral que el capital haya capturado y que podría, en otras manos, servir a otros fines; es que la herramienta *es* la captura. La totalidad del sistema logístico pertenece al capital y, como señala Bernes con una frase que merece ser subrayada, solo el capital, en tanto proceso totalizante y distribuido, puede habitarla.

Pero Bernes no se queda ahí, y es en lo que sigue donde su argumento se vuelve más interesante para nuestros propósitos. Apoyándose en el análisis de Bernard Stiegler, Bernes describe cómo la reestructuración logística del capitalismo no se limita a despojar a los proletarios de los medios de producción, sino que los despoja también de algo más difícil de recuperar: las capacidades prácticas y afectivas para relacionarse con ellos. Stiegler llama a esto “proletarización cognitiva y afectiva”: los trabajadores pierden el *savoir faire* (saber hacer) y el *savoir vivre* (saber vivir). El ejemplo que Bernes toma de Richard Sennett es iluminador: los panaderos de una panadería que estudió en los años sesenta y volvió a visitar décadas después ya no saben hacer pan. Las máquinas computarizadas han asumido el proceso completo y los trabajadores se limitan a presionar botones en una interfaz de Windows. Hasta aquí, nada que no pudiera encajar en un relato clásico de alienación. Lo que resulta más perturbador, sin embargo, es el detalle que Sennett añade: los panaderos tampoco *quieren* saber hacer pan. Sus vidas reales están en otro lado. No experimentan la pérdida como pérdida.

Quizá la teoría de la comunización no pueda sacar –Bernes no lo hace– todas las conclusiones de la constatación anterior. No se trata solamente de que la subjetividad sea, para estos teóricos, un epifenómeno irrelevante del análisis: es que la subjetividad realmente existente ha sido constituida, a lo largo de décadas de escolarización, consumo, trabajo abstracto y, más recientemente, plataformas digitales e inteligencia artificial, de tal manera que le hace tender y relacionarse con el proceso productivo (y, por consiguiente, con su eventual abolición) de formas concretas. La compulsión muda no opera en el vacío; opera a través de sujetos concretos con necesidades, afectos y proyectos moldeados por el capital: esos son los comunizadores disponibles¹².

Dado que la “totalidad del sistema logístico pertenece al capital”, la “fábrica planetaria” no puede arrebatársele de las manos y la idea de reconfigurarla pertenece al terreno de lo ficticio. El texto sugiere que, en la medida que somos “partidistas”, situados, parciales debemos actuar con conciencia de aquella constatación. Coherentemente, entonces, Bernes indica la necesidad de una “desvinculación” [*delinking*], una desconexión de las cadenas logísticas globales como parte esencial de cualquier proceso revolucionario. Esto generará que muchas tecnologías queden huérfanas: las cadenas de montaje de nuestros países infraindustrializados no tendrán los tornillos, clavos y tuercas manufacturados en China, los materiales de PVC cuya cadena de producción atraviesa no menos de cuatro países, los semiconductores taiwaneses sin los cuales no funciona prácticamente ningún aparato electrónico producido después de 1985, ni el litio extraído en el Salar de Atacama que alimenta las baterías del aparato con el que, hoy por hoy, el teórico de la comunización redacta sus ensayos, etc. Bernes

¹² Cf. Toscano (2011, 98): “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”.

indica entonces la necesidad de proceder en prácticas de bricolaje, hacer mapas semilocales, inventarios de recursos, etc. En otras palabras, Bernes, nos narra el modo en que se recompondría el mundo comunistamente¹³. Sea como sea, una vez más estas elucubraciones futuroológicas se sostienen sobre una pesada suposición, a saber, la existencia de agentes con disposiciones muy específicas: curiosidad técnica, orientación cooperativa, disposición a asumir responsabilidad colectiva sobre las externalidades de lo que producen, capacidad –y, sobre todo, voluntad– de organizarse con desconocidos para resolver problemas que el mercado hasta ayer resolvía de forma invisible y automática. Pero esos agentes son precisamente los que la proletarización cognitiva y afectiva que él mismo describe tiende a hacer improbables. Bernes diagnostica con lucidez la enfermedad y esboza el remedio sin preguntarse en ningún momento si el paciente tiene algún interés en tomárselo. De ahí el optimismo que permea sus conclusiones, un optimismo que no está sostenido por ningún análisis de la subjetividad disponible, sino que simplemente la presupone orientada en la dirección correcta. La pregunta que se presenta como relevante aquí es: ¿quiénes serán esos que harán la recomposición comunista?, ¿quiénes serán los comunizadores?, ¿puede el comunizador ponerse de pie?

La teoría de la comunización comparte junto con la mayoría de las derivas marxistas antiestatistas poscaída del muro la idea (probablemente correcta) de que el fin del capitalismo será gatillado, en mayor o menor medida, por causa de sus dinámicas internas. Famosamente, la teoría vecina de la teoría

¹³ No existe ningún motivo por el que esto no podría ser considerado como una forma de programatismo. Mas, para ser justa, hay que decir que la exigencia de no decir prácticamente nada sobre la praxis y el futuro de esta (por el espectro de la acusación de programatismo) y, a la vez, tener la aspiración de ser tomado en serio dentro de un debate de ideas, requiere de un admirable malabareo. La misma acusación que se le hace a Bernes (2025) puede hacerseles tanto a Astarian (2009), cuando señala cómo se desplegarán las “dos fases” en que la crisis nos conduce a un mundo comunista, como a De Mattis (2014), quien abiertamente traiciona todo el marco teórico con su noción operativa de “medida comunista” donde, entre muchas, podrían estar formas de compartir (*pace* Endnotes).

de la comunización, la de la *Wertkritik* (Kurz, Scholz, Jappe, etc.), ha indicado también que el poscapitalismo será gatillado por los procesos mismos del capitalismo, probablemente una pérdida generalizada del valor del dinero (Kurz 2014). Una diferencia, sin embargo, notable, es que el modo en que la *Wertkritik* describe el final del capitalismo no implica, en ningún caso, ninguna predicción optimista. Y aquí retornamos sobre el punto del párrafo anterior: ¿acaso alguien, de hecho, va a comunizar, y lo va a hacer en el sentido de un accionar emancipatorio? ¿Será acaso la subjetividad estilizada en sus necesidades, afectos, anhelos, proyectos y deseos por los tentáculos del capitalismo la que va a comunizar?¹⁴ Dos situaciones se ven un poco más probables: en línea con la posición de Stoetzler (2012) y de Postone (1980) respecto de anticapitalismos jerárquicos (llamémosle fascismos), nada impide que una coalición de grupúsculos de oligarcas de la mano de bandas de mercenarios (o de los ejércitos de los Estados) gracias a su sofisticadísimo armamento militar sea capaz de reconducir el colapso del capitalismo en vías de un sistema de dominación más opresivo, que no sea capitalismo. Nada impide, por ejemplo, que se desarrolle un feudalismo para la clase de los guardianes (de los oligarcas), que pueden tener acceso a beneficios gracias a su lealtad y obediencia, y que para el resto haya esclavitud¹⁵. Podría ocurrir que, incluso, con la promesa de devolverles

¹⁴ En este sentido cuando De Mattis (2011b, 26) asevera –correctamente– que el individuo es un “producto social” y que “cada periodo de la historia ha producido su propio tipo de individuo” se ignora que la subjetivación, la cultura y los estilos de vida no se modifican ni rápido, ni de forma lineal. Es una hipótesis plausible la aseveración que indica que el incipiente movimiento obrero revolucionario de finales del siglo XIX y principios del XX se fundamentó, precisamente, en una forma de vida precapitalista que se negaba a morir. En este sentido, se puede estar de acuerdo que, como dice De Mattis, el “comunismo no es un modo de producción, en el sentido de que las relaciones sociales no están determinadas en él por la forma del proceso de producción de las necesidades de la vida, sino que son más bien las relaciones sociales comunistas las que determinan la manera en que estas necesidades son producidas”, siempre que se tenga en cuenta que las relaciones sociales comunistas que den origen a otras necesidades serán –de alguna forma– constituidas por sujetos cuyas necesidades estén finamente ajustadas a las que le ofrece *únicamente* el modo de producción capitalista.

¹⁵ Los oligarcas y mercenarios probablemente estarán gustosos de seguir solo una parte de la prescripción de Bernes (2026) al describir la “comunidad humana comunista”: “*Todo está*

aquello que el colapso del capitalismo “les quitó”, muchos individuos se pliegan a la reorganización jerárquica, porque, de hecho, la idea de una reorganización comunista no resuena en nada con ellos, porque no la conocen ni la han saboreado; más probable es, de hecho, que ellos se refieran con cierto desdén hacia quienes le llaman “emancipación” a un escenario social futuro donde los camareros no te llevan la comida preparada a la mesa, donde tendrías que hacerte responsable de las externalidades de todo lo que se fabrica que “*afortunadamente*” (dicen “los comunistas”) conocerás íntegramente y donde, en general, nada es entregado “ya hecho”, sino que tienes que producirlo a través del engorroso proceso de ponerte de acuerdo con un montón de gente que no conoces (y, francamente, qué ansiedad da eso). Lo otro es que ocurra una situación más heterogénea: que haya rearticulaciones balcanizadas, que se formen tribus, clanes y aldeas con niveles de jerarquía desiguales, con pillajes, alianzas y balaceras esporádicos, donde intenten constituirse sin éxito desde monarquías hasta comunas anarcocomunistas¹⁶. La teoría de la comunización, con su comunismo apofático, tendrá pocos problemas con lo anterior porque, por exigencias de su marco teórico, una comunización opresiva debe ser también considerada comunismo; nosotros sí tenemos problemas.

permitido, excepto lo que obstaculice el desarrollo libre”. Plantearán que ahora que han regresado por fin las relaciones no mediadas y todo está permitido podrán tener a humanos abiertamente esclavizados en fábricas con un cañón apuntándoles desde un dron. Lo del desarrollo libre... bueno, tal vez después.

¹⁶ Jappe (2015, 89) ha descrito esto mismo con algo más de arte y de crudeza: “Con los desastres que se producirán en cadena, con las crisis económicas, ecológicas y energéticas que no harán sino profundizarse, es absolutamente seguro que la gente se rebelará contra lo que le ocurra. Pero la cuestión radica en saber cómo reaccionarán: tal vez vendan droga y envíen a sus mujeres a prostituirse, tal vez roben las zanahorias ecológicas cultivadas por un campesino o tal vez se enrolen en una milicia, pueden organizar una inútil masacre de banqueros y políticos o dedicarse a la caza de inmigrantes. Tal vez se limiten a organizar su propia supervivencia en medio de la debacle o pueden adherirse a movimientos fascistas y populistas, que busquen a unos culpables para la venganza popular”. Cf. Tilly (1985).

Con esto, espero haber mostrado algunos motivos por los que la cuestión de la subjetividad, al momento de plantear una teoría de la revolución, no es algo eludible. El que los individuos, a la luz de situaciones concretas dadas, tiendan a comportarse, reaccionar y moverse en una dirección o en otra (por lo menos tendencialmente) tanto en lo que concierne al ámbito de su pensar, como de su sentir, su necesitar, etc., responde a estilizaciones subjetivas¹⁷ diversas, complejas, rizomáticas, que no pueden ser ignoradas ni simplificadas por quien quiera –responsablemente– hacerse cargo de la cuestión de la emancipación. La mera idea de que las condiciones objetivas zanjarán todo el asunto hace gala tanto de un infundado y mesiánico optimismo como de pereza teórico-política¹⁸.

¹⁷ Ya habrá ocasión para desarrollarlo, pero lo dejo a modo de indicación: no puede confundirse la noción de estilo subjetivo con el concepto –de raigambre tradicionalmente marxista– de ideología. Esto por varias razones; considérense las siguientes. En primer lugar, la idea de ideología remite a contenidos específicos que vienen a trastocar la comprensión que los sujetos tienen del mundo, presentando los intereses particulares de la clase dominante como universales. El estilo, en contraste, no solo consiste en contenidos, sino también en modos en que el sujeto (tanto individual como colectivo) se relaciona con distintos objetos del mundo. En segundo lugar, la idea de ideología presume la posibilidad de una captación no ideológica del mundo, donde los asuntos son vistos tal como son. En contraste, no existe subjetividad sin estilizaciones, disposiciones, *hexis*, *habitus*: el advenimiento de un mundo no capitalista configurará su propio estilo, que variará en función, además, de múltiples factores. Cf. Young (1980).

¹⁸ En este sentido, ante la aseveración de Endnotes (2011, 29) de que “esto no significa que debamos simplemente aguardar la comunización como una especie de llegada mesiánica; de hecho, esta no es una opción, ya que el compromiso con la dinámica de la relación de clase capitalista no es algo de lo cual uno pueda decidir quedar fuera, ni tampoco dentro, para el caso. La implicación en la lucha de clases no es una cuestión de una práctica política que pueda elegirse arbitrariamente desde un punto de vista contemplativo. Las luchas exigen nuestra participación, aun cuando todavía no se presenten como la revolución”, debiésemos preguntar, ¿por qué?, ¿o por qué no? Si el demiurgo de la crisis de la valorización será lo que empujará al proletariado a su autoaboliición, y esto es independiente de la voluntad de unos, muchos o todos, entonces el activismo (de cualquier tipo) se convierte en una actividad más o menos injustificada o irrelevante... a menos que alguien arguya (o, al menos, presuma) –y esto suma a la Tesis 1 de este escrito– que sea cual sea praxis política que se ha propuesto tal vez sí se está llevando a cabo por la mano invisible de la condiciones objetivas... ¿pero quién podría saberlo? Frente a tales dudas, me limito a citar al viejo Malatesta (1913): “[El determinismo] indudablemente paraliza y niega la voluntad y vuelve inútil y risible todo esfuerzo dirigido hacia tal fin. Sin embargo, mientras toda persona más o menos piensa y actúa en base a la lógica

CONCLUSIÓN

Lo dejo hasta aquí. Las tesis anteriores, por cierto, no pretenden liquidar la teoría de la comunización, sino hacerla más honesta consigo misma. Un marco que diagnostica con sobrada lucidez la enfermedad del capitalismo pero no puede decir nada sobre el sujeto que ha de superarla no es todavía una teoría de la revolución: es una teoría de la imposibilidad de la revolución con optimismo de fondo. La pregunta que queda abierta: quiénes son los comunizadores disponibles y qué habría que hacer con esa respuesta. Es el punto de partida de la segunda parte de este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Astarian, B. (2009). *La communisation comme sortie de crise*. Hicsos.
<https://www.hicsos.com/texts/la-communisation-comme-sortie-de-crise>
- Bernes, J. (2025). *Logística, contralogística y perspectiva comunista*. Pensamiento & Batalla.
- Bernes, J. (2026, 16 de abril). *Red May Theses*. Heatwave Magazine.
<https://heatwave.website/online/red-may-theses>
- Brassier, R. (14 de julio de 2023). Politics of the rift: On Théorie Communiste. *e-flux Notes*. <https://www.e-flux.com/notes/550201/politics-of-the-rift-on-th-orie-communiste>

determinista, no hay quienes realmente traduzcan su filosofía a la vida (o en todo caso, no conocemos a ninguna). Esto no es extraño pues, si hubiese alguien así deberá hallar inútil dar a conocer o propagar sus ideas (ni siquiera las payasadas cerebrales de cada cual), convencida, como debiese estarlo, de que lo que deba ocurrir ocurrirá fatalistamente en el momento determinado, y que nada puede posiblemente prevenirlo, ni retardarlo, ni apurarlo”.

- Clare, N., & Habermehl, V. (2016). Towards a theory of “commonisation”. En M. J. L. Souza, R. J. White, & S. Springer (Eds.), *Theories of resistance: Anarchism, geography, and the spirit of revolt* (pp. 165–188). Rowman & Littlefield International.
- De Angelis, M. (2017). *Omnia sunt communia: On the commons and the transformation to post-capitalism*. Zed Books.
- De Mattis, L. (2011a). Reflections on the Call. En B. Noys (Ed.), *Communization and its discontents: Contestation, critique, and contemporary struggles* (pp. 211-224). Minor Compositions/Autonomea.
- De Mattis, L. (2011b). What is communisation? *SIC. International Journal for Communisation*, (1).
- De Mattis, L. (2014). Communist measures. *SIC. International Journal for Communisation*, (2).
- Endnotes. (2011). What are we to do? En B. Noys (Ed.), *Communization and its discontents: Contestation, critique, and contemporary struggles* (pp. 23-38). Minor Compositions/Autonomea.
- Endnotes. (2022). *Endnotes 1: Primeros materiales para un balance del siglo XX*. Ediciones Extáticas.
- Graeber, D. (2010). Communism. En K. Hart, J.-L. Laville, & A. D. Cattani (Eds.), *The human economy: A citizen's guide* (pp. 199–210). Polity Press.
- Jappe, A. (2015). ¿Libres para la liberación? En A. Jappe, J. Maiso, & J. M. Rojo, *Criticar el valor, superar el capitalismo* (pp. 73-90). Enclave de Libros.
- Jappe, A. (2019). Back in the USSR. En Varios Autores, *Comunismos por venir*. Arcadia.
- Kinna, R. (2016). Utopianism and prefiguration. En S. Chrostowska & J. Ingram (Eds.), *Political uses of utopia: New Marxist, anarchist and radical democratic perspectives* (pp. 198-218). Columbia University Press.

- Kurz, R. (2014). The crisis of exchange value: Science as productive force, productive labor, and capitalist reproduction. En N. Larsen, M. Nilges, J. Robinson, & N. Brown (Eds.), *Marxism and the critique of value* (pp. 17-76). MCM'. (Obra original publicada en 1986).
- Malatesta, E. (1913, 22 de noviembre). Libertà e fatalità: Determinismo e volontà. *Volontà*, 1(24).
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. Joaquín Mortiz.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Ariel.
- Mau, S. (2024). *Coacción muda: Una teoría marxista del poder económico del capital*. Verso Libros
- Out of the Wood Collective. (2023). *Comunismo de desastre y otros textos contra la catástrofe capitalista*. Pensamiento & Batalla.
- Postone, M. (1980). Anti-semitism and national socialism: Notes on the German reaction to "Holocaust". *New German Critique*, (19), 97-115.
- Raekstad, P., & Grandin, S. S. (2020). *Prefigurative politics: Building tomorrow today*. Polity Press.
- Simon, R. (2011). The Present Moment. *SIC. International Journal for Communsiation*, (1).
- Stoetzler, M. (2012). On the possibility that the revolution that will end capitalism might fail to usher communism. *Journal of Classical Sociology*, 12(2), 191-204.
- Théorie Communiste. (2005). Théorie de l'écart. *Théorie Communiste*, (20), 1-52.
- Théorie Communiste. (2022). *De la ultraizquierda a la teoría de la comunización* (1.^a ed.). Lazo Negro.
- Tilly, C. (1985). War making and state making as organized crime. En P. B. Evans, D. Rueschemeyer, & T. Skocpol (Eds.), *Bringing the state back in* (pp. 169-191). Cambridge University Press.

- Toscano, A. (2011). Here and now. En B. Noys (Ed.), *Communization and its discontents: Contestation, critique, and contemporary struggles* (pp. 85-104). Minor Compositions/Autonomedia.
- York, M. (2023). The path is the goal: Utopia as process. *Interface: A Journal for and about Social Movements*, 14(1), 209-229. <https://www.interfacejournal.net/wp-content/uploads/2023/07/Interface-14-1-York.pdf>
- Young, I. M. (1980). Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comportment, motility, and spatiality. *Human Studies*, 3, 137-156.