

Devenires comunistas

Communist Becomings

Sergio Fiedler Flores

Departamento de Género, Política y Cultura
Universidad de Playa Ancha, Chile
sergio.fiedler@upla.cl

Resumen

A más de 30 años de la caída del bloque soviético y como resultado de las crisis sociales y políticas que han ocurrido en diferentes lugares del mundo en años recientes, han resurgido con fuerza debates académicos y políticos acerca del significado del concepto del comunismo. El presente artículo busca contribuir teóricamente a esta discusión destacando diferentes devenires dentro de los cuales el comunismo puede ser entendido en la actualidad. Entre estos se cuenta la importancia performática de la palabra “comunismo” en términos simbólicos y políticos; el comunismo como procesos que antecede y modula el desarrollo del capitalismo; el comunismo como espectro y multiplicidad; así como su relación con nuevas formas de explotación capitalista y subjetividad política.

Palabras claves: comunismo, performatividad, eternidad, espectralidad, renta.

Abstract

More than 30 years after the fall of the soviet block and because of the social and political crisis that have occurred in various places of the world in recent years, there have been important political and academic debates about the meaning of the concept of communism. The current article attempts to contribute theoretically to this discussion by highlighting the different becomings within which communism can be understood in the actual context. Among those are the performative importance of the word “communism” in political and symbolic terms; communism as a process that precedes



Received: 02/12/2020. Final version: 01/04/2022

eISSN 0719-4242 – © 2022 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

and modulates capitalist development; communism as a specter and multiplicity; and the relationship of communism with new forms of capitalist exploitation and political subjectivity.

Keywords: communism, performativity, eternity, spectrality, rent.

El movimiento del comunismo no progresa linealmente, es un camino duro y lleno de peligros, un padecimiento, una divagación, un extravío, una búsqueda de la tierra prometida, lleno de trágicas interrupciones, bullente, repleto de saltos, explosiones, promesas solitarias, discontinuamente cargado de la conciencia de la luz.

Ernst Bloch (1969, 9)

[...] aunque un acontecimiento sea contrariado, reprimido, recuperado, traicionado, no por ello deja de implicar algo superable. Son los renegados los que dicen: ha quedado superado. Pero el propio acontecimiento, aunque sea antiguo, no se deja superar: es apertura de lo posible. Acontece en el interior de los individuos tanto como en el espesor de una sociedad.

Deleuze y Guattari (1984, 75-76)

1. Introducción

El espectro del comunismo ha regresado, quizá nunca nos abandonó realmente. Al igual que durante la Guerra Fría, los medios de comunicación y sobre todo las redes sociales en Internet han comenzado a dar cabida a discursos anticomunistas que muchos creíamos caducos después de la caída del muro de Berlín. Siguiendo el sentido de la cita de Deleuze y Guattari que inicia este texto, el comunismo parece ser un acontecimiento que no ha sido superado. La resurgencia de la extrema derecha en Europa, Estados Unidos y América Latina ha estado fuertemente acompañada de una retórica política que tilda de comunismo cualquier revuelta, movimiento social, proyecto político o gobierno que aspire a superar las desigualdades sociales causadas por el modelo capitalista neoliberal. Chile es un buen ejemplo. Durante la reciente campaña presidencial, el candidato de la coalición de izquierda *Apruebo Dignidad* Gabriel Boric, fue objeto de enconados ataques por parte de sus adversarios de derecha por incluir entre sus aliados al Partido Comunista (PC). Las críticas no sólo vinieron de parte del candidato de extrema derecha José Antonio Kast, sino también de una derecha “liberal” que no titubeo dar todo su respaldo al ultraderechista a pesar de sus radicales propuestas como la abolición del Instituto de Derechos Humanos, el indulto a ex militares violadores de derechos humanos, la persecución legal a activistas de izquierda, el fin a los programas de género en las universidades y la construcción de una zanja en la frontera norte del país para prevenir la entrada de migrantes ilegales (Fernández 2021). Incluso los democratacristianos que, hasta 2018 fueron parte junto al PC del segundo gobierno de Michelle Bachelet, fueron tajantes durante la campaña en cuestionar a Boric por su alianza con los comunistas, esto a pesar del carácter eminentemente socialdemócrata del programa de gobierno de *Apruebo Dignidad*.

A pesar de la larga historia de respeto que el PC ha tenido para con la institucionalidad de la democracia representativa en Chile, el fantasma del comunismo volvió a surgir como amenaza para quienes detentan privilegios económicos y políticos en el país. Sin duda, estos temores tributan de la crisis política y social que desató la revuelta popular de octubre del 2019 y que contó con todo el apoyo del PC, provocando el atrincheramiento de la derecha política y a la clase empresarial en posiciones extremadamente conservadoras, entre las cuales se incluye acusar de comunista cualquier demanda por justicia social por muy moderada que esta fuese. Este anticomunismo también ha tenido su impacto en las filas de la izquierda. Muchos intelectuales y activistas políticos han cedido a las presiones mediáticas provocadas por este discurso, aceptando tácitamente los argumentos del adversario y reduciendo el concepto de comunismo a los regímenes o partidos políticos que han llevado su nombre. De hecho, en varios momentos de la campaña el mismo Boric buscó distanciarse del PC para aumentar las chances electorales entre sectores medios descontentos con el neoliberalismo, pero temerosos de posturas radicales.

El ejemplo de Chile no es nuevo. Es probable que durante los últimos 100 años no haya una idea cuyo significado haya infundido tanto temor, inspiración, debate y conflicto como la idea del comunismo. A diferencia del fascismo que simplemente evoca imágenes de terror y discriminación sexual y racial, el comunismo ha estado siempre embrollado en una paradoja: la de ser identificado simultáneamente con regímenes dictatoriales estalinistas, por un lado, y con el proyecto ilustrado de la emancipación humana, por el otro. Tal como lo señaló una víctima de los horrores de los campos de concentración Nazi como Primo Levy (1986), no importa que tan terrible haya sido la experiencia del comunismo oficial, aún somos capaces de retener una imagen de éste que no guarde relación con el genocidio y la represión totalitaria. De acuerdo con Levy, “es posible imaginar un socialismo sin campos de prisioneros... Un nazismo sin campos, sin embargo, es inimaginable”. Slavoj Žižek (2001) sostiene que, aún si aceptásemos el argumento liberal de que todo comunismo termina inevitablemente en una dictadura estalinista, todavía sería posible hacerlo perdurar como un proyecto de emancipación que nunca cumplió su promesa, fracasando de manera espeluznante en su implementación práctica. El fascismo, según el filósofo esloveno, representa en cambio el horror mismo. No es posible de imaginar un régimen fascista sin aludir a una forma de maldad radical y sistémica que ha triunfado ya demasiadas veces durante los últimos 100 años. El fascismo cumple todas sus promesas. La discriminación y el terror son componentes tan substanciales de su ideología, que es imposible que exista una brecha entre su teoría y su práctica. No es el caso con el comunismo. Tal como lo destaca Ernst Bloch (1969) en la cita que inicia este texto: con una historia repleta de sentidos sedimentados, de quiebres y trágicas interrupciones, el concepto de comunismo ha adquirido una identidad elusiva y espectral, transformándose en un referente que sugiere definiciones mucho más múltiples e imaginativas que las asociadas con el fascismo¹.

¹ El fascismo también debe ser considerado como un concepto histórico y, por lo tanto, polisémico. Sin em-

Desde de la teoría crítica contemporánea no se han escatimado esfuerzos en buscar una renovación del pensamiento comunista que vaya más allá de los estereotipos y caricaturas construidas por la derecha como también del fracaso del comunismo oficial encarnado en la caída de la Unión Soviética. En años recientes, autores como Negri, Hardt, Žižek, Badiou y Dean entre varios otros, han prestado atención al concepto de comunismo desde perspectivas que combinan marxismo, psicoanálisis y biopolítica. Varias conferencias y publicaciones académicas también se han enfocado en el tema en Europa y Estados Unidos. De acuerdo con Valderrama y Cabezas (2014), estos debates aparecen como parte de una conversación académica de primer mundo profundamente elitista y completamente alejada de movimientos sociales concretos. Sin embargo, las revueltas populares y crisis sociales que han sacudido diferentes países del mundo de la última década, así como las reacciones anticomunistas por parte de la extrema derecha, le han dado a estos debates una renovada relevancia y actualidad (Dean 2012). A través del presente ensayo intento recobrar algunos momentos significativos de estas reflexiones, pero conectándolas de un modo que contribuyan a trazar mi propia trayectoria de escritura y reflexión. No intento hacer una revisión sistemática de los últimos debates con respecto al comunismo, más bien busco enlazar posiciones dispares de una manera más experimental que representacional. Sin la pretensión de ser fiel a lo que cada autor quería decir o de señalar las fortalezas y debilidades de las diferentes posiciones, el tratamiento que le doy a sus ideas es considerarlas con la plasticidad con que los materiales de una obra de arte se agencian pragmáticamente entre sí durante el proceso creativo. En definitiva, este es un ensayo que se posiciona desde la teoría crítica. Su enfoque epistemológico, por lo tanto, lejos de resaltar la realidad social tal como es, pretende identificar el potencial latente no-realizado de esa realidad y que es comúnmente expresado en carencias, demandas, aspiraciones por parte de colectivos sociales movilizados en favor de la justicia social y la igualdad (Marion Young 2000). Como diría Spinoza (2019), no se trata de descubrir lo que cuerpo es, sino de lo que es capaz de hacer.

En tal sentido, este ensayo tiene cinco momentos, cada uno de ellos evocando diferentes devenires comunistas, entendiendo aquí por devenir al proceso creativo y de transformación singular y colectiva que siempre traza nuevas trayectorias de existencia (Deleuze y Guattari 2015). Los devenires comunistas a los que me referiré en este ensayo son cinco: *performatividad*, *eternidad*, *espectralidad*, *multiplicidad* y *renta*. Bajo la noción de *performatividad*, el concepto de comunismo es abordado semióticamente, como fuerza discursiva que intenta obstinadamente modificar los parámetros de lo que es considerado políticamente posible. *Eternidad* se refiere al comunismo como un movimiento histórico de revuelta popular que antecede al capitalismo moderno y modula su desarrollo. El momento de la *espectralidad* combina Marx y Freud para describir el comunismo no como un afuera del orden social, sino como

bargo, sus posturas nacionalistas e identitarias rígidas han sido conducentes, la mayoría de las veces de modo bastante violento, a la discriminación y exclusión de categorías de personas sobre la base del género, sexualidad, color de piel, origen étnico, etc. Este vuelve cualquier posibilidad de una resignificación polisémica del fascismo bastante limitada.

núcleo traumático y antagónico inmanente a las relaciones sociales de producción capitalista. Bajo la noción de *multiplicidad*, el comunismo como devenir corresponde a los procesos de autovalorización colectiva que socavan la uniformidad impuesta por la mercantilización de la vida bajo el capitalismo. Por último, el concepto de *renta* alude a las nuevas formas de explotación que han emergido bajo las condiciones del capitalismo contemporáneo y a las nuevas posibilidades de subjetivación política que se producen en ese contexto.

2. Performatividad

Hablar de comunismo escandaliza. Quienes hoy se ubiquen públicamente bajo el signo de su proyecto, están obligados a hacerse cargo de una serie de imputaciones acerca de las prácticas dictatoriales y las violaciones a los derechos humanos que en el curso del Siglo XX fueron cometidas por los regímenes políticos que actuaron en su nombre. También deben hacer frente a los contradictorios argumentos por parte de sus adversarios de derecha que, por una parte, declaran al comunismo como un pensamiento añejo o muerto y, a la vez, se sienten amenazados por el crecimiento de su influencia hasta el punto de considerarlo como un peligro inminente para el orden social. A esto se suma el hecho que entre muchos activistas de izquierda el término “comunismo” también porta una connotación peyorativa. Ya sean anarquistas, socialdemócratas o liberales de izquierda, todos tienden a compartir la misma incomodidad cuando alguien se atreve a ocupar la palabra, la que parece estar siempre asociada con la supresión totalitaria de todo tipo de libertades.

¿Si la palabra “comunismo” ha adquirido tan mala fama qué sentido entonces tiene seguir usándola? ¿Por qué sería necesario volver a reivindicarla? ¿Por qué deberíamos mantener una porfiada adhesión por el comunismo tanto a nivel de significado como de significante?

La necesidad de reivindicar el uso de la palabra “comunismo” emerge del urgente imperativo de encarar críticamente el conservadurismo político e intelectual que han caracterizado los últimos 30 años de neoliberalismo por medio de un acto teórico que a la vez sea un acto ético de resistencia. Una de las características ideológicas del actual consenso neoliberal es el hecho que cualquier forma de radicalismo izquierdista es sumariamente repudiada como una fantasía delirante y violenta, mientras se acepta al capitalismo neoliberal e incluso el fascismo como las únicas realidades posibles y deseables (Fisher 2016). Por lo tanto, comenzar a hablar de comunismo nuevamente es parte del intento político e intelectual de alterar substancialmente la relación de fuerzas vigente en la sociedad, de manera que, como protagonistas de diferentes movimientos sociales, podamos imaginar un mundo que se encuentre más allá de las limitadas opciones políticas que nos ofrece el orden simbólico-lingüístico hoy imperante. Si tomáramos la cómoda decisión de abandonar la palabra “comunismo” e inventáramos otras nuevas para definir un proyecto de transformación revolucionario, sólo estaríamos eludiendo un hecho sociológico fundamental: que el lenguaje también es un terreno de luchas, que la acción política está indisolublemente atada a una semiótica del poder a partir de la cual la enunciación se convierte en un espacio donde la disputa por el sentido se vuelve ontológi-

camente irrenunciable. Uno de los mecanismos para provocar este giro semiótico-político es efectivamente recurrir al poder performativo de lo injurioso, lo excesivo y lo imposible, donde la posición menos razonable se transforma en la única garantía de sobrevivencia del acto ético. Precisamente porque afirmar hoy abiertamente que se es un comunista es caer fuera de los términos de referencia del orden simbólico establecido por el capitalismo neoliberal, es que no hay significante que mejor encarne el sentido de este exceso ético que el comunismo.

De acuerdo con Bosteels (2014), es la inmersión en la pulsión de este exceso emancipatorio lo que le da al comunismo como palabra su fuerza y actualidad. El comunismo es el nombre propio que le hemos dado a lo imposible. Como sostiene Žižek (1999) en clave lacaniana, desde un punto de vista revolucionario como, de hecho, desde el punto de vista de lo político propiamente tal, lo verdaderamente *Real* siempre se ubica dentro de lo imposible, dentro de un antagonismo al cual no podemos acceder directamente por medio de la representación y el discurso. Aquí la palabra corresponde a una dimensión central de las relaciones de poder existentes dentro de la sociedad. El comunismo es un enunciado que provoca precisamente un exceso de sentido que bordea con *lo Real*, contribuyendo a transformar el campo de significación de lo que es considerado políticamente correcto y posible. El propio Althusser (1990) define esta práctica como la táctica de “doblar la vara”. Cuando la vara está doblada para el lado equivocado como es el caso de hoy en día, es necesario, con el objeto de colocar el mundo en su lugar correcto, tomar la vara y doblarla fuertemente en la dirección opuesta hasta que ésta quede derecha. Doblando la vara es posible hacer salir del closet a una dimensión del conocimiento que los defensores de la imparcialidad liberal a menudo no se sienten preparados a reconocer: que la efectividad de decir la verdad tiene una existencia histórica y política, que “tras la relación entre simples ideas existen relaciones de fuerza, las cuales colocan ciertas ideas en el poder y otras ideas bajo sumisión” (p. 210). Dentro del espíritu de esta contienda, restablecer el comunismo como posibilidad no es sólo el intento de reclamarse de un principio de acción, sino también usar su significante como provocación, como un arma simbólica para acabar con la sumisión de la palabra, y de este modo generar un pensamiento político alternativo en un mundo donde la política misma ha sido censurada por el abandono liberal y postmoderno de las narrativas emancipatorias.

De acuerdo con Žižek (1999), la imputación de totalitarismo hecha al comunismo por liberales de izquierda y derecha ha confirmado ser el mejor argumento político e ideológico para ayudar a mantener la estabilidad del capitalismo neoliberal. La noción de totalitarismo propuesta por los liberales se ha transformado en un subterfugio para no involucrarse en una acción y un pensamiento político genuinamente radical y crítico². Cada vez que manifestantes anti-capitalistas deciden interrumpir con su movilización las reuniones cumbre organizadas por las instituciones reguladoras del capitalismo globalizado como el APEC o la OMC, los políticos, la policía y los medios de comunicación suelen apelar a los valores

² La conexión entre estalinismo y totalitarismo que ha sido señalada por varios autores dentro del pensamiento marxista como León Trotsky y Tariq Ali entre otros.

de la democracia liberal, etiquetando a la performatividad militante como antidemocrática por atentar contra la libertad de expresión y el derecho a reunión de aquellos que están en control del mundo financiero. La noción de totalitarismo se ha convertido en una especie de acusación sumaria por parte del liberalismo en contra de los que piensan y actúan inspirados por un proyecto político que se oponga al capitalismo existente. Los liberales acusan encolezados que no importa qué tan diferente la extrema izquierda es de la extrema derecha, los extremos siempre se juntan en la política del terror. Desde esta mirada, tanto el comunismo como el fascismo conforman el mismo tipo de amenaza a la democracia y a las certidumbres macroeconómicas. Si bien es cierto que el liberalismo de izquierda se presenta a menudo como una corriente hostil a las desigualdades económicas y condena las injusticias y guerras del capitalismo, jamás apoya ningún tipo de acción demasiado radical contra el sistema, prefiriendo denunciar las iniciativas revolucionarias como una potencial utopía conducente al totalitarismo. El problema, argumenta Žižek (2001), radica que, en los últimos treinta años de globalismo neoliberal, esta postura ha fallado rotundamente en evitar el desarrollo de los horrores totalitarios que clama rechazar. Al reducir lo político simplemente a la práctica pragmática de lo posible, el liberalismo crea las condiciones para que el totalitarismo emerja sin oposición. Al rechazar un proyecto emancipatorio revolucionario y etiquetarlo de totalitario, los pragmáticos del liberalismo se quedan sin ninguna otra alternativa que limitar la acción política a la maniobra oportunista dentro de la matriz del sistema de dominación, socavando a su vez las únicas fuerzas sociales y políticas que son genuinamente capaces de contrarrestar a los emergentes neototalitarismos como los de Trump, Bolsonaro y Kast.

El primer pensamiento que se vino a la mente de muchos cuando las torres gemelas colapsaron y luego se escuchó la retórica pesadamente familiar de la guerra contra el terrorismo fue: ¡qué seguro era el mundo cuando manteníamos una conversación con la otredad del comunismo! No importa cuánto, durante el curso del Siglo XX, la idea de comunismo haya sido identificada con la represión estalinista, no cabe la menor duda que también se convirtió en un emblema de la lucha contra el fascismo y las injusticias del mercado. No pretendo desempolvar el modelo soviético, sino recobrar el comunismo como movimiento que inspiró la imaginación de millones de activistas y revolucionarios y ofreció una barrera de contención política altamente efectiva a la guerra y al terror. No me refiero al problemático legado político del comunismo oficial, sino a la actividad comunista y autogestionada de *la multitud* en diferentes latitudes del planeta. En léxico lacaniano (Lacan 1994), si bien a nivel de *lo Simbólico* el bloque soviético se vanaglorió de hacer del comunismo una sociedad en construcción, oculto tras este proceso de simbolización estalinistas estaba la herida inenarrable de *lo Real*, pues la palabra revolucionaria era a su vez sangrientamente enmudecida y el comunismo aprisionado en la camisa de fuerza de la propiedad estatal y de la guerra fría, permitiéndole así al *capitalismo de estado* soviético repartirse el mundo en áreas de influencia con el capitalismo occidental.

3. Eternidad

El razonamiento detrás de esta defensa del comunismo se distancia, sin embargo, de la postura habitual de muchos marxistas antiestalinistas de Occidente. Ellos argumentan que, al constituirse los socialismos reales como sociedades controladas por una elite privilegiada de burócratas, lo que realmente murió con la caída del bloque soviético no fue el comunismo, sino otra forma de explotación de clase (Cliff 1982; Daum 1990; Bensaid 2005)³. De hecho, para estos marxistas la idea del comunismo jamás ha sido alcanzada en términos prácticos. Lo que quisiera sostener aquí es precisamente lo opuesto: que más allá de toda la propaganda y mala fama que tenga el concepto, el comunismo en efecto siempre ha existido; no en la forma de un partido o un estado, sino más bien en las múltiples expresiones de vida comunitaria y autovalorización colectiva sobre las que ha descansado la revuelta de los oprimidos a lo largo de la historia, y que han sido ocultadas y reprimidas por las relaciones de producción del capitalismo histórico tanto a nivel simbólico como económico. Esto es lo que Žižek (2009) llama la “idea eterna” del comunismo y que Badiou (2010) en su libro *La Hipótesis Comunista* (2010) define como un supuesto regulador en clave kantiana que guía el accionar político, actualizándose permanentemente por medio de su propia praxis.

La idea de comunismo sólo puede existir por medio de la actividad política concreta autodirigida de sujetos que son parte de un *sensorium* cotidiano compartido. Desde este punto de vista, el comunismo dice relación con una forma de vida colectiva que entra en acción a partir de la afirmación de *lo común* (Rancière 2010; Hardt y Negri 2011; Laval y Dardot 2015; Federici 2020). De acuerdo con Michael Hardt (2010), lo común se refiere a la tierra y a todos los recursos materiales relacionados con ella, como el suelo agrícola, los bosques, las aguas, el aire entre muchos otros, pero también a los resultados de la actividad o el trabajo humano como la cooperación, el lenguaje, el saber, la comunicación y los afectos. Para Stephen Healy (2015), el comunismo es el un movimiento que busca defender y recobrar esa riqueza colectiva de los diferentes escenarios de privatización que han caracterizado el curso histórico del capitalismo; defensa y recuperación que abren la posibilidad, en diferentes tiempos y espacios, de una producción de subjetividad que implique otras maneras posibles de vivir y estar en el mundo. Hay una lógica y una ética comunista que antecede históricamente a la Unión Soviética y al propio Marx, incluso a la modernidad misma. Ya el célebre historiador inglés E.P. Thompson (2015) señaló las múltiples maneras en que la multitud trabajadora preindustrial funcionaba bajo normas de acción y reciprocidad colectiva basadas en los principios de lo común. *La economía moral de la multitud* le llamó: la fuerza consuetudinaria de las costumbres y la tradición que salvaguardan el uso compartido de la tierra y los recursos económicos, ofreciendo una barrera de resistencia a la continua privatización de los medios

³ Daniel Bensaid compartió la tesis de León Trotsky que describían a la Unión Soviética bajo el estalinismo como un estado obrero burocratizado dominado por una elite que, a pesar de ser socialmente privilegiada, no constituía una clase social en su propio derecho. Sin embargo, en un artículo de 2005 Bensaid se distancia de este argumento refiriéndose a la Unión Soviética como un régimen donde las aspiraciones revolucionarias del bolchevismo fueron distorsionadas por la “consolidación de un nuevo orden de clase”.



de producción impuesta por el colonialismo y el emergente capitalismo industrial. El trabajo teórico de pensadores como García Linera (2015) y Raul Zibechi (2017) en el contexto de América Latina como la investigación de James Scott (2012) y Ranajit Guha (2019) desde los estudios historiográficos subalternos en la India y el sudeste asiático, han proporcionado potentes análisis de similares procesos en comunidades indígenas y campesinas en un contexto de dominación colonial.

Bajo la óptica de estos autores, la lógica comunista de la historia no emerge como un programa político cuidadosamente definido, sino como una modalidad de comportamientos colectivos que autónomamente han defendido el derecho común en contra del derecho privado, las necesidades humanas en contra de la ganancia, y una ética del goce en contra de la ética del trabajo. Los ejemplos son muchos: el derecho ancestral indígena, las primeras comunidades cristianas, las comunas piratas en las islas del Caribe, la mantención de los lazos comunales y de cuidado por parte de mujeres campesinas, las respuestas heréticas y milenarias al poder de la Iglesia y el Estado durante la Edad Media y la modernidad temprana. Enraizadas en fortísimos imaginarios religiosos y morales, estas formas de vida comunista pusieron trabas a la génesis del capitalismo moderno, contextualizando políticamente su desarrollo, de manera que la transición al nuevo modo de producción nunca estuvo completamente garantizada sin que las clases dominantes se vieran obligadas a expandir su poder militar, legal e ideológico para aplacar la resistencia de lo común (Hill 1988; Linebaugh y Rediker 2000; Bloch 2009).

Citando la experiencia del maoísmo en China como del mayo del 68, Badiou (2010) explica que el fracaso de la experiencia comunista oficial no puede dissociarse del problema de recuperar este comunismo histórico. En su opinión, la revolución rusa, mexicana, española, china y cubana deben mantenerse como un fundamento central de una re-emergente política comunista. Esto no porque las sociedades postrevolucionarias que brotaron de ellas tengan necesariamente características que valga la pena defender y promover, sino más bien porque -como nuevos comunistas- estamos obligados a reconocer lo que estas revoluciones, en su devenir y fracaso histórico, pudieron haber sido. Esto es el reconocimiento de lo que Žižek (1999) llama -evocando a Walter Benjamín- *la mirada revolucionaria*, la cual entiende la lógica “del acto revolucionario actual como la dimensión redentora de los fallidos intentos emancipatorios del pasado” (p. 89). En otras palabras, mantener una postura revolucionaria no es afirmar que el verdadero comunismo no tuvo nada que ver con la experiencia oficial de éste, sino con el descubrir y abrazar lo que estaba ausente o fue silenciado dentro de esa experiencia oficial: el potencial revolucionario que fue derrotado o perdido.

4. Espectralidad

Sin duda alguna que han sido las propias clases dominantes las primeras que han reconocido el potencial comunista que existe dentro de los mismos antagonismos de clases sobre los cuales se levanta, transforma, moderniza y tambalea el régimen de propiedad capitalista. En cierta medida, la historia del comunismo ha sido la historia de su demonización por parte de

las elites dominantes del mundo capitalista. Esta historia, no obstante, no debe ser reducida a la simpleza y unidireccionalidad de la propaganda anticomunista. El repudio y el temor que las clases dominantes sienten por el comunismo también plasma -paradójicamente- el contrapunto ideológico que indica su permanente presencia. Usando el lenguaje hegeliano del *situacionismo* (Debord 1995), podríamos afirmar que el secreto de la demonización del comunismo dentro del espectáculo capitalista ocurre al separar el contenido de su representación y transformar esta última en mera apariencia. Para la elite, ésta ha sido la apariencia aterradora de un monstruo espectral, uno que en su misma vaciedad disfruta de un poder sobrenatural. Cómo no recordar las primeras líneas del *Manifiesto Comunista* (Marx 2015) que describen el marco mental de la burguesía europea de mediados del Siglo XIX: “Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo. Todos los poderes de la vieja Europa han entrado en santa alianza para exorcizar el espectro” (p. 116).

Desde una perspectiva psicoanalítica, la percepción burguesa del comunismo equivale al horror provocado por lo que Freud (2017) define como *lo siniestro*. Lo siniestro expresa la angustia infantil de la clase capitalista ante la posibilidad de tener algún día que hacerse responsable por el momento caótico y traumático de su origen como clase poseedora, cuando por medio de la *acumulación originaria* una multitud trabajadora fue aplastada y desposeída de los espacios y recursos compartidos de lo común para garantizar la emergencia del capitalismo moderno. El espectro del comunismo encarna el retorno de lo reprimido, la otredad monstruosa pero *Real* de la multitud que regresa a resolver y cerrar la separación y el antagonismo creados en el momento original de su desarraigo (Dean 2015). Entonces, cuando los neoliberales insisten que el comunismo ha muerto, no dicen nada verdaderamente nuevo. Si interpretáramos la metáfora marxista del *fantasma del comunismo* literalmente, es posible sugerir que, desde el punto de vista de los temores de la propia burguesía, el comunismo siempre ha sido entendido como una especie de vida después de la vida. En el mundo simbólico del empresario burgués, el comunismo jamás ha existido como una entidad viva sino como resucitación espectral de un ser social que está ya muerto, como la figura aterradora de un muerto viviente o no muerto: el espíritu de los muertos que se levantan desde bajo la superficie del *status quo* para espantar a sus asesinos y devolver el mundo a su orden original. De ahí la necesidad ideológica de enunciar la muerte del comunismo una y otra vez, como manera de exorcizar el espectro y hacer desaparecer los cuerpos donde se encarna para no dejar evidencia del crimen original y del trauma del antagonismo político del cual el comunismo es significativo (Derrida 1994).

El tránsito a la modernidad implicó una lucha descarnada entre diferentes formas de propiedad. Por un lado, la lucha de la propiedad burguesa contra la propiedad feudal y, por otro, el de la propiedad comunista en contra de las dos anteriores. Aquí el comunismo se presenta como un espacio colectivo y moral resistiendo desde *un afuera* a las emergentes relaciones capitalistas de producción. Marx (2015), sin embargo, introduce un giro radical a esta noción de comunismo. Si bien el emergente capitalismo derrota las formas de vida construidas a partir de la riqueza común por medio de la privatización de esta última, Marx sostiene que

el nuevo modo de producción crea las condiciones económicas y sociales para la emergencia de un nuevo comunismo. Marx remueve el concepto de comunismo del reino trascendental de la utopía y la moral tan propio de la sociedad tradicional y lo ubica derechamente en el campo de la acción política de la modernidad. Esto involucra tomar en cuenta la materialidad del proceso revolucionario e investigar las condiciones sociales e históricas que hacen la acción comunista posible. Aquí el comunismo deja de ser un *afuera* y se convierte en un *adentro*; emerge inmanentemente, desde el interior de la dinámica de fisuras y conflictos que el propio capitalismo produce. Desde esta perspectiva, por lo tanto, la metáfora del fantasma del comunismo no sólo se refiere al retorno del momento traumático de la llamada acumulación originaria, sino a la incorporación del trauma mismo como palanca de la crisis y la expansión capitalista. El temor permanente hacia la *espectralidad* del comunismo es precisamente el afecto que estimula a la burguesía a modernizarse.

Por otro lado, en tanto que el capital estimula el desarrollo de las fuerzas productivas de modo que la cooperación entre trabajadoras y las nuevas formas de lo común ocupan un lugar cada vez más significativo en el proceso de producción, va también proporcionando nuevas herramientas para la emergencia de iniciativas anti-capitalistas. Con el crecimiento de la resistencia y el potencial comunista, el momento traumático de la acumulación originaria necesita repetirse constantemente como mecanismo de bloqueo de cualquier curso de autonomía y desterritorialización revolucionaria que reúna fuerzas dentro de ese proceso de producción social. Esto significa que las fuerzas de producción y cooperación basadas en lo común necesitan permanecer firmemente bajo el comando capitalista, mientras nuevos procesos de colonización y privatización se llevan a cabo con el objeto de que el comunismo no se transforme de potencialidad espectral en realidad.

Es preciso detenerse un momento en la *teoría de valor* desarrollada por Marx en *El Capital* (2008) para comprender el proceso material y a la vez ideológico por medio del cual el comunismo ocupa un lugar espectral dentro de la propia relación capitalista. Al definir la mercancía como una unidad de sentido central del capitalismo como modo de producción, Marx distingue en ella dos dimensiones: *valor de uso* y *valor de cambio*. Mientras que el valor de uso corresponde a la valoración de un objeto de acuerdo con sus propiedades o utilidad, el valor de cambio se refiere a un objeto o servicio en tanto mercancía, o sea en tanto que su producción está dirigida a su comercialización en el mercado y genere utilidades para el empresario capitalista⁴. Desde la subjetividad de este último, el valor de la mercancía no está definido por las propiedades del objeto sino por el carácter abstracto del valor de cambio expresado en la forma-dinero, que tiene el efecto ilusorio de borrar el proceso de creación material de la mercancía, incluyendo la fuerza de trabajo como valor de uso indispensable para su pro-

⁴ La teoría del valor desarrollada por Marx ha sido objeto de una extendida controversia en la historia de la teoría económica marxista. Los marxistas ortodoxos han tendido a defender una teoría naturalista del valor, donde el valor de cambio es entendido simplemente como la cantidad del trabajo socialmente necesario para producir una mercancía o trabajo abstracto, postura que ha sido criticada por marxistas por no considerar las relaciones sociales de intercambio, incluyendo el antagonismo de clases.

ducción. La mercancía aparece ante los ojos del consumidor como un fetiche mágicamente generado por el intercambio comercial y no por medio de su proceso de producción. A pesar de constituir la base material que hace posible la existencia del valor de cambio, el valor de uso guarda una función de *suplemento* dentro de la relación capitalista en el sentido derridiano del término: constituye el soporte que completa y otorga substancia material a la mercancía, pero del que se reniega y reprime simbólicamente como una mera instancia residual del proceso de valorización. Mientras el valor de cambio representa una identidad económica abstracta, el valor de uso expresa la excedencia de diferenciación y la heterogeneidad (Derrida 1977). Como residuo suplementario, el valor de uso corresponde a la alteridad radical que obstaculiza desde dentro los anhelos unitarios e identitarios del valor de cambio y evidencia la estructura de no-plenitud de la relación capitalista y por lo tanto el lugar desde donde se puede potencialmente manifestar el comunismo (Spivak 2010). Dándole un giro deleuziano al argumento, el comunismo no corresponde a una totalidad utópica enfrentándose desde afuera a la totalidad capitalista, sino a una situación de *virtualidad* al interior del antagonismo que encierra la mercancía y cuya actualización como potencial creativo depende en definitiva de la interrupción del acontecimiento o punto de fuga revolucionario (Deleuze 2017).

Walter Benjamin (2005) explicita esta posibilidad comunista de la mercancía en el *Libro de los Pasajes* cuando sostiene que la moda como incesante consumo de valores de uso es una demostración ambivalente tanto de la estética alienante de la cultura del consumo mercantil como del deseo utópico por la redención mesiánica encerrada en la promesa comunista de su objeto. Si bien los fetiches pasajeros de la moda son ciertamente signo de la cosificación de la historia, una historia sin historicidad que está sujeta al eterno devenir de lo nuevo como siempre-lo-mismo; también esos fetiches son la forma fantasmática y onírica dentro de la que yace detenido el potencial revolucionario a la espera de ser activado por la acción política. En la dialéctica de la imagen desarrollada por Benjamin, el cuerpo fetichizado de la moda contiene la semilla de su propia redención, la que sólo se puede alcanzar empapándose de la frivolidad del mundo mercantil sin dejar de adoptar con respecto a ella la posición críticamente distanciada e irónica del *flâneur*. Este gesto crítico da cuenta que la relación residual que el valor de uso mantiene con el valor de cambio tiene un carácter *heteroglósico*, es decir, constituye una alteración de los códigos de equivalencia del valor de cambio que da expresión a la necesidad, pero en la forma refractada del deseo (Bajthín, 1982).

Los procesos de fetichización mercantil provocan que el valor de uso de la fuerza de trabajo aparezca como un residuo fantasmático sin nombre propio, borrando ideológicamente todos los trazos de las energías corporales usadas por la trabajadora en la producción de mercancías. El comunismo hace de este residuo el sujeto de la emancipación; la presencia fantasmática de la fuerza de trabajo opera permanentemente como una posibilidad de interrupción y subversión de la relación capitalista. El comunismo, por lo tanto, lejos de ser la gran utopía que nos espera al final de la historia, es una dinámica de acción colectiva y deconstrucción revolucionaria que ya está aquí, encarnada vívidamente en el trauma de los antagonismos de clase del presente y que el capital se ocupa constantemente de reprimir y desplazar, de fantasmagorizar.

5. Multiplicidad

El espectro, sin embargo, es un cuerpo de carne y hueso; la comunidad potencial de la multitud. La definición ofrecida por Marx y Engels en la *Ideología Alemana* (1976), algo ignorada por muchos marxistas, apunta precisamente a entender al comunismo desde la inmanencia de las relaciones de clase:

El comunismo no es para nosotros un estado de cosas que ha de ser instaurado, un ideal al cual la realidad tendrá que ajustarse. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que busca abolir el presente estado de cosas. Las condiciones de este movimiento resultan de las premisas ahora existentes. (Marx y Engels 197, 649)

Lejos de haber una transición al comunismo, el comunismo es el devenir de la transición misma. ¿Qué quiere decir esto? Que el comunismo, como el “movimiento real que busca abolir el presente estado de cosas”, se refiere a aquellas formas pre-figurativas de relaciones sociales y organización colectiva que anticipan, dentro del entramado de contradicciones del propio sistema de explotación del trabajo, la abolición de la propiedad privada capitalista. Como lo señala Antonio Negri (1999), el comunismo no sólo tiene una función subversiva de desterritorialización al interior de toda relación social, sino que también corresponde a una actividad de constitución política a partir de la cual se crean nuevas formas de vida y estar en el mundo. Hay una lógica comunista en todo movimiento que, por medio de la materialidad de sus prácticas de rebelión y resistencia, busca realizar en el aquí y ahora los objetivos que la tan mentada “transición socialista” ha mantenido postergados *ad finitud*: la transformación de valores de cambio en valores de uso por medio de la actividad libre y asociativa de los productores, en otras palabras, la producción en común de lo común dirigida a despertar todos los potenciales y devenires del ser (Nancy 1991).

El hecho que la clase capitalista controle los medios de producción no implica que la clase trabajadora permanezca en un estado permanente de subordinación. Desde el punto de vista de una epistemología comunista, la totalidad del modo de producción capitalista está siempre internamente dividida por las diferencias entre las subjetividades antagónicas de las clases sociales que la estructuran, llevando dentro de sí la posibilidad constitutiva de la separación y la ruptura en la forma de proceso revolucionario. Si bien las categorías de la producción y el intercambio pueden aparecer desde el punto de vista de la teoría económica clásica como una unidad de determinaciones estructurales omnipresentes, dicha unidad es en los hechos el resultado dinámico de la interacción entre fuerzas de clase, y donde la potencia social de la fuerza de trabajo permanece siempre activa estableciendo un punto de discontinuidad y posible quiebre en su relación con el capital (Cleaver 1992). Cabe señalar que el reconocer el peso de la subjetividad de clases dentro de relaciones que aparecen como objetivas no es hacer referencia a una noción kantiana de la subjetividad como manifestación trascendental de la conciencia y la razón en oposición al cuerpo y la pasión, sino a la composición material de los poderes técnicos, intelectuales y afectivos que se producen en la relación entre los cuerpos que constituyen una clase social como tal. Dichos poderes son la base del accionar político y



colectivo de las trabajadoras y que a la vez las convierte en agentes fundacionales del proceso productivo y la valorización económica de la que el capital depende para su reproducción. Las fuerzas corpóreas que la clase trabajadora aporta a la producción constituyen la base paradójica sobre las cuales se desarrolla la posibilidad permanente de separación y éxodo de la relación capitalista. Lo que bajo la dialéctica del capital aparece como una relación de unidad está en verdad intrínsecamente escindida por la propia praxis antagónica que genera el cuerpo trabajador dentro de las relaciones de clase que dan forma a su subjetividad.

Mientras el capital dirige todos sus esfuerzos a incrementar la explotación del trabajo ya sea extendiendo la jornada laboral o aumentando la intensidad de la producción incorporando así toda diferencia de clase dentro de la unidad sintética de la ley del valor, las trabajadoras buscan impedir que la alteridad y multiplicidad de sus corporalidades sean reducidas a la pura condición de trabajo abstracto por medio de una variedad de conductas individuales y colectivas de *autovalorización* que tienden a desestabilizar la lógica explotadora del capital. Según Negri (1991) y Cleaver (1992), la autovalorización instala una inversión en la lógica de la relación capitalista que involucra ruptura, separación y constitución política, adquiriendo expresión manifiesta en los grandes movimientos huelguísticos, insurreccionales y migratorios, así como también en aquellos comportamientos micropolíticos como son el ausentismo laboral, la lentitud para llevar a cabo el trabajo, la reapropiación de herramientas y materiales de trabajo, etc.

La valorización capitalista es el proceso por el cual el capital logra su expansión como resultado de la apropiación y acumulación de excedentes generados por el cuerpo trabajador en el proceso de producir valores de cambio. Para el capital, el cuerpo existe sólo como una máquina creadora y consumidora de mercancías. Como lo señala Adorno (1973), el valor de cambio corresponde a una unidad abstracta de equivalencia que permite el intercambio de dos objetos incomparables entre sí y cuya expresión mercantil es la forma monetaria, desde ahí constituyéndose en la relación primordial por medio de la cual el imperialismo de la identidad emerge en la modernidad. El proceso de autovalorización impone una tendencia constituyente contrapuesta. Por medio de la autovalorización, el cuerpo de la trabajadora busca recobrar tiempo, espacio, recursos y energías vitales del que fuera despojado por las obligaciones del trabajo capitalista, llegando incluso a desestabilizar la gobernabilidad y la capacidad del capital para reducir sus fuerzas físicas e intelectuales a mera fuerza de trabajo. La autovalorización permite a la clase trabajadora expresar una multitud de atributos, necesidades y deseos singulares, discursos y estados mentales inconscientes, que están tanto asociados con las condiciones de trabajo como también con toda su existencia social y biológica como clase. El comunismo de este movimiento es el comunismo de la multiplicidad, de lo que es común a todas las singularidades en tanto singulares (Nancy 2010). El comunismo es la práctica de deconstrucción que hace que la diferencia emerja dentro de la relación capitalista por medio de la autovalorización como negación de toda medida de intercambio, pero también como afirmación de una pluralidad y creatividad social irreducible a la identidad impuesta por el valor de cambio. Lo común es lo múltiple, *lo plural-singular* (Nancy 2000). El comunismo es

por tanto la realización de la multilateralidad del trabajo, o la realización del proletariado no como sujeto sino como una explosión de múltiples singularidades, como multitud (Hardt y Negri 2004).

La rigidez de las luchas molares que el trabajo dirige contra el capital en ningún caso forma un obstáculo para el desarrollo de singularidades que excedan los antagonismos de clase, ya sean de tipo sexual, cultural o religioso. El movimiento feminista, las disidencias sexuales y el activismo antirracista han precisamente contribuido a una mejor comprensión de la amplitud y diversidad de las luchas anticapitalistas. La autovalorización implica antagonismo, pero también afirmación de la diversidad interna que es propia de la clase trabajadora. El éxodo y la resistencia de clase que ella implica no conforma un movimiento reactivo al capital sino la manifestación concreta de la búsqueda de nuevas modalidades de existencia. La multiplicidad es la que funda este devenir del ser, y el comunismo es el movimiento por medio del cual el sujeto proletario actualiza su diferencia dentro de la relación capitalista, primero como antagonismo y luego como multiplicidad. La violencia de este movimiento es la violencia de la diferencia sobre la identidad impuesta por el capital sobre el trabajo. Dando un giro a las palabras de Derrida (1978), podríamos señalar que la violencia del sujeto proletario es siempre una violencia ética mínima, la única manera de reprimir la peor de las violencias, de otra forma “el horizonte de la paz desaparecería por completo en la oscuridad de la noche” (p. 130).

6. Renta

Hoy cuando el capitalismo ha devenido en biopolítico en el sentido foucaultiano del término, dejando de ser un modo de producción y convirtiéndose en un modo de existencia donde los afectos, el intelecto y la performance del cuerpo se despliegan como nuevas fuerzas productivas, *la hipótesis comunista* adquiere un significado teórico y político particularmente potente. La emergencia del conocimiento y la comunicación como fuente y modo de producción han significado una profunda mutación de las formas de acumulación capitalista. Si bien durante el capitalismo industrial el conocimiento científico conformó una parte fundamental del desarrollo de las fuerzas productivas, también permaneció separado respecto a la subjetividad de la clase trabajadora, incluso desempeñando un papel fundamental como parte de las tecnologías disciplinarias que recaían sobre el cuerpo en el contexto del trabajo asalariado (Foucault 2009). La separación entre *capital fijo* (maquinarias) y *capital variable* (fuerza de trabajo) que imperaba en tales circunstancias hoy ha dejado de ser pertinente. Bajo el régimen del capitalismo cognitivo, la separación entre capital constante y capital variable es superada en la medida que más y más trabajadoras agregan a su subjetividad los aspectos cognitivos que una vez incorporaban las máquinas como capital constante. El agenciamiento entre la trabajadora y las nuevas tecnologías de información y comunicación (TICs) producen y reproducen un nuevo cuerpo y sujeto productivo que incorpora las funciones técnicas y de gestión que antes le estaban reservadas a un grupo específico de funcionarios e intelectuales (gerentes, diseñadores, publicistas), estableciendo un nuevo modo de relación con el capital,

el que ahora se ve obligado a capturar tanto el proceso de producción de subjetividad (por ejemplo, por medio de la financiarización de la educación) como de la subjetividad como fuerza productiva (precarización del mercado laboral) desde fuera de la organización cooperativa del trabajo (Dyer-Witheford 2015; Dean 2020). Pensemos en el trabajo performático de facilitación de información sobre el mercado que realizan las trabajadoras de los centros de llamados o call centers con sus funciones de simulación cuidadosamente monitoreadas y que buscan ocultar el hecho que la operadora no siempre se encuentra en el país del cliente que hace la llamada (Virno 2021). Aquí están en juego todas las dimensiones cognitivas y corporales de la subjetividad como las habilidades lingüísticas y competencias fonéticas, la concentración y la amabilidad, permitiendo así a las trabajadoras (re)presentarse por un breve tiempo como un otro (Braidotti 2009).

Las funciones de coordinación y gestión del proceso de producción que caracterizaban al capital devienen ahora superfluas, reduciéndose a simples prácticas de control dictatorial frente a una cooperación del trabajo que se disemina más allá de las paredes de la fábrica y adquiere la capacidad de organizarse autónomamente. Lo común en este contexto guarda una relación directa con el conocimiento y comunicación como fuerzas organizadoras del proceso de cooperación productiva, cuya consecuencia más notable es que el capital ya no organice ni controle de manera directa el proceso de producción (Moullier-Boutang 2012; Hardt y Negri 2019). Esto no significa que la clase trabajadora se haya liberado del capital, en verdad las prácticas de explotación por parte de este último ahora toman formas aún más arbitrarias y despóticas. Sobre las nuevas bases cooperativas y cognitivas de lo común, se levantan nuevos procesos de acumulación cuyo objetivo es separar a las trabajadoras de sus nuevos medios de producción y sus condiciones de trabajo con similar violencia a la que tuvo la acumulación originaria, reviviendo inclusive formas de extracción y apropiación de la riqueza que fueron propios de los modos de producción pre-capitalistas. Así es como hoy la explotación del trabajo y la acumulación de excedente ya no deben ser definidas en términos de la ganancia sino de la renta (Vercellone 2009). Mientras que la ganancia se obtiene por medio de la intervención/inversión directa de capitales en el proceso de producción, la renta es una modalidad de extracción de excedentes que se presenta en la forma de un título de crédito o propiedad sobre recursos materiales e inmateriales que permite controlar una parte del valor de éstos desde una posición de exterioridad respecto a la producción. Transnacionales como McDonald, Nike y GAP entre otras, por ejemplo, enfocan sus planes estratégicos en la gestión de la marca, marketing y diseño, externalizando funciones productivas por medio de franquicias o empresas subcontratistas que son las que están realmente a cargo de la inversión de capital, así como de gestionar y coordinar la producción final de la mercancía. Aquí la ganancia deviene renta precisamente porque los ingresos que las transnacionales obtienen de todo este proceso no provienen directamente de la participación en la producción sino del cobro por el derecho a usar la marca (Klein 2000).

La creciente centralidad de la renta se hace palpable con la hegemonía que ejerce el sector financiero sobre todo el ciclo económico, expansión que hace cada vez más difícil hacer la

distinción entre la economía virtual y la economía real. Si bien el capital financiero siempre tuvo un lugar importantísimo en el capitalismo del Siglo XX, este representaba sólo un momento del ciclo de movimientos del capital asociado con la circulación. Sin embargo, con la expansión de los múltiples dispositivos del crédito y prestación previsional, las finanzas comienzan a colonizar los procesos de producción y reproducción de la vida cotidiana. Tanto el acceso a la educación, la vivienda, el vestuario, la entretenimiento como un simple viaje semanal al supermercado, están dominados por los mecanismos crediticios impulsados por el sector financiero. Ni hablar del rol que han tenido los fondos de pensión y salud en la expansión de los procesos de financiarización en los últimos treinta años.

Al desaparecer la distinción entre capital fijo y capital variable, los procesos de inversión de capitales se centran en mecanismos de captación de valores producidos fuera de los procesos relacionados directamente con la esfera de la producción. Dichos mecanismos, además de estar constituidos por una multiplicidad de dispositivos informáticos y comunicacionales, incluyen “un conjunto de sistemas organizativos inmateriales que extraen plusvalor siguiendo a los trabajadores en cada momento de su vida, con la consecuencia que la jornada laboral, el tiempo de trabajo vivo, se alarga y se intensifica” (Marazzi 2009, 44) creando las bases para una extracción del valor que se amplía a la reproducción y distribución.

El capital se ve forzado a incorporar métodos de control y gobernanza extraeconómicos que limiten la autonomía social generada por la nueva producción de lo común. Por medio de la expansión y fortalecimiento de los derechos de propiedad intelectual a nivel global, las corporaciones del conocimiento –desde la universidad neoliberal hasta la compañía de biotecnología- aspiran a la instauración de barreras que limiten los principios de gratuidad, reciprocidad, productividad y autovalorización en red involucrados en el uso cooperativo del conocimiento y las nuevas tecnologías (Fugamagalli 2010). Hoy todos los gobiernos que contraen entre sí acuerdos comerciales multilaterales se ven en la obligación de controlar y reprimir todas las formas de reproducción digital y electrónica que atenten contra el derecho de propiedad intelectual (Tello 2018). Esto significa la supresión de todo tipo de piratería, restricciones al uso compartido de la fotocopia, limitaciones en el uso del software y material audiovisual en las instituciones educativas, control del material de sitios web, entre otras medidas. Los intentos de controlar la Internet por medio de formas de privatización que restringen el acceso al uso mercantil de lo común demuestran como las relaciones capitalistas se interponen en el desarrollo de las fuerzas productivas que emergen a partir de las nuevas subjetividades. Ningún tipo de información y conocimiento puede ser usado o reproducido autónomamente del capital sin el pago de la patente correspondiente a la empresa que controla los derechos de propiedad intelectual, lo cual implica la imposición de una forma de renta que se asemeja a la renta de la tierra. Así como el antiguo terrateniente feudal tenía el derecho de cobrar un tributo a los campesinos por trabajar sus tierras, la empresa rentista cobra su propio arriendo por acceder al uso productivo de la información y la comunicación en red sin participar nunca como agente productivo en la reproducción de esta misma. La

nueva trabajadora no sólo tiene que pagar por acceder a las herramientas tecnológicas, sino que forma una fuerza de trabajo gratuita al reproducir los procesos de cooperación en red sin costos para la empresa que los controla (Lazzarato 2016).

7. Desenlaces

Estamos sin duda ante un complejo proceso de tránsito al interior del capitalismo. El conocimiento y los procesos autónomos de reciprocidad comunicativa que lo distinguen, son las nuevas formas que adquiere lo común como resultado del desarrollo de las fuerzas productivas bajo el capitalismo posindustrial. Como lo señala Aaron Bastani en su manifiesto *Comunismo de lujo totalmente automatizado* (2019), el enjambre de nuevas formas de autorganización y cooperación productiva a partir del desarrollo de la informática y la automatización tiene profundas implicancias políticas en lo que se refiere a la posibilidad que tienen los movimientos sociales por el común de fracturar radicalmente la relación capitalista desde su interior. Ciertamente tal quiebre no ocurrirá de manera espontánea, sin una organización que mapee la multiplicidad de los puntos de fuga en los que devienen las nuevas subjetividades. Parece ser que el devenir cognitivo del capitalismo nos hace plantearnos más problemáticas de investigación y experimentación política que soluciones talladas en piedras. ¿Será la trabajadora cognitiva –*el cognotariado*– el nuevo sujeto emancipatorio? ¿Qué sucederá políticamente con el viejo trabajador asalariado que se ha sumado sólo parcialmente a las mutaciones económicas antes descritas? ¿Y qué ocurre con los sectores más empobrecidos y subalternos de la sociedad, aquellos que han sido completamente marginados del mercado laboral y privados de la posibilidad de la comunicación? ¿No tienen ellos una producción propia de lo común que merece nuestra atención política? ¿No será – como lo sostiene el propio Žižek (2000) – que los sectores intelectuales, manuales y marginales del proletariado aún permanecen enfrascados en un mutuo desprecio identitario que no les permite acceder al espacio universal del acto comunista necesario para liberar a las fuerzas productivas de lo común de las propias barreras que el capital les impone? Mientras tanto existe la certeza que el comunismo seguirá debiendo su poder al carácter espectral de su amenaza, configurando *lo Real fantasmagórico* de la relación capitalista (Lacan 1994): el movimiento de cooperación y reciprocidad de lo común que procura la base ontológica desde donde el capital usurpa el poder productivo del trabajo humano, pero que persiste como otredad radical discursivamente censurada y repudiada. Lo paradójico de esta situación, sin embargo, es que en la medida que el comunismo exprese una esfera de otredad marginalizada y reprimida por el orden simbólico y económico del capitalismo, el exceso creativo y subversivo que lo constituye seguirá proporcionando oportunidades y posibilidades para luchas y cambios sociales profundos. El acto genuinamente comunista entonces es aquel que libera las esferas virtuales y reales de autonomía y cooperación en común existentes dentro del capitalismo mismo. Deleuze y Guattari (2015) nos ofrecen un modelo de cómo esto pudiera ocurrir cuando aconsejan asociarnos en una relación con un otro, experimentando con las oportunidades que esa relación ofrece, mapeando meticulosamente los potenciales movimientos de fuga,



produciendo las conexiones operativas entre los diferentes flujos de intensidad que surjan, cuestionando y redefiniendo las coordenadas de lo que es percibido como políticamente posible de acuerdo con los parámetros del orden simbólico. Aquí el verdadero acto comunista será el que expresa su devoción incondicional a la ética de lo imposible como única opción política realista.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor (1973). *Negative Dialectics*. London: Routledge.
- Althusser, Louis (1999). *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays*. London: Verso.
- Arendt, Hanna (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Badiou, Alain (2010). *The Communist Hypothesis*. London: Verso.
- Bakhtin, Mikhail (1982). *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Bastani, Aaron (2019). *Fully Automated Luxury Communism. A Manifesto*. London: Verso.
- Benjamín, Walter (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Bensaïd, Daniel (2005). Stalinism and Bolshevism. En Marxists' Internet Archive. <https://www.marxists.org/archive/bensaïd/2005/12/stal-bolsh.htm>
- Bloch, Ernst (1969). *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bloch, Ernst (1995). *The Principle of Hope. Volume I*. Cambridge: The MIT Press.
- Braidotti, Rosi (2009). *Transposiciones: Sobre la ética nómada*. Madrid: Gedisa editorial.
- Cabezas, O., Valderrama, M. (2014). *Consignas*. Adrogué: Ediciones La Cebra.
- Claver, H. (1992). The Inversion of Class Perspective in Marxist Theory: from Valorization to Self-Valorization. En W. Bonefeld, R. Gunn, K. Psycopedis (eds), *Open Marxism. Volume II*, pp. 106-144. London: Pluto Press.
- Cliff, Tony (1982). *Neither Washington nor Moscow. Essays on Revolutionary Socialism*. London: Bookmarks.
- Daum, Walter (1990). *The Life and Death of Stalinism. A resurrection of Marxist Theory*. New York: Socialist Voice Publishing.
- Dean, Jodi (2012). *The Communist Horizon*. London: Verso.
- Dean, J. (2015). The Party and Communist Solidarity. *Rethinking Marxism: Journal of Economics, Culture & Society*, 27(39), 332-42. <https://doi.org/10.1080/08935696.2015.1042701>



- Dean, J. (2020). Communism or Neo-Feudalism? *New Political Science*, 18(2), 1-17. <https://doi.org/10.1080/07393148.2020.1718974>
- Debord, Guy (1995). *The Society of the Spectacle*. New York: Zone Books.
- Deleuze, Gilles (2017). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amarrortu editores.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2012). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2015). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. A Thousand Plateaus*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1984). Mayo del 68 nunca ocurrió. *Les Nouvelles Littéraires*, 3-9 de mayo: 75-76.
- Derrida, Jacques (1978). *Writing and Difference*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1994). *Specter of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New international*. New York: Routledge.
- Derrida, Jacques (2019). *Limited Inc*. Santiago de Chile: Pólvora editorial.
- Dyer-Witheford, Nick (2015). *Cyber-Proletariat. Global Labour in the Digital Vortex*. London: Pluto Press.
- Federici, Silvia (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Fernández, Enrique (2021). El peligroso desfonde moral de la derecha. El mostrador. <https://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2021/12/30/el-peligroso-desfonde-moral-de-la-derecha/> Rescatada: 30/12/2021
- Fisher, Mark (2016). *Realismo capitalista ¿No hay alternativas?* Buenos Aires: Caja negra editora.
- Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires.
- Freud, S. (2017). Lo siniestro. En Freud, S. *Obras completas*, pp. 2483-2505. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Fumagalli, Andrea (2010). *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- García Linera, Alvaro (2015). *La potencia plebeya*. Buenos Aires: CLACSO.
- Guha, Ranajit (2019). *Dominación sin hegemonía. Historia y poder en la India colonial*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Hardt, Michael (2010) Lo común en el comunismo. En A. Hounie (Ed.), *Sobre la Idea del Comunismo*, pp. 129-144. Buenos Aires: Paidós.

- Healy, S. (2015). Communism as a mode of life. *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 27 (3), 343-356. <https://doi.org/10.1080/08935696.2015.1044358>
- Hill, Christopher (1988). *God's Englishman. Oliver Cromwell and the English Revolution*. London: Penguin Books.
- Klein, Naomi (2000). *No Logo*. London: Flamingo, London.
- Lacan, Jacques (1994). *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. London: Penguin Press.
- Laval, C., Dardot, P. (2015) *Común. Ensayo sobre la revolución en el Siglo XXI*. Barcelona: Gedisa editorial.
- Lazzarato, Maurizio (2016). *Signos y máquinas. El capitalismo y la producción de subjetividad*. Madrid: Enclave de Libros.
- Levi, P. (1986). Primo Levi's Heartbreaking, Heroic Answers to the Most Common Questions He Was Asked About "Survival in Auschwitz". *The New Republic*. <https://newrepublic.com/article/119959/interview-primo-levi-survival-auschwitz/> Rescatada: 20/12/2021.
- Linebaugh, P., Rediker, M. (2000). *The Many-Headed Hydra. The hidden History of the Revolutionary Atlantic*. London: Verso.
- Marazzi, C. (2009). La violencia del capitalismo financiero. En A. Fugamalli, S. Lucarelli, C. Marazzi, A. Negri, C. Vercellone (eds), *La Gran crisis de la economía global: Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*, pp. 21-62. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Marx, K., Engels, F. (1976). *Collected Works, Vol. 5*. London: Lawrence & Wishart.
- Marx, Karl (2008). El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2015). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Moullier Boutang Yan (2012). *Cognitive Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Nancy, Jean-Luc (1991). *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc (2000). *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press.
- Negri, Antonio (1991). *Marx beyond Marx. Lesson on the Grundrisse*. New York: Autonomedia.
- Negri, Antonio (1999). *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, A., Hardt, M. (2000). *Empire*. London: Harvard University Press.



- Negri, A., Hardt, M. (2004). *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*. London: Penguin Press.
- Negri, A., Hardt, M. (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Negri, A., Hardt, M. (2019). *Asamblea*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Rancière, Jacques (2010). ¿Comunistas sin comunismo? En Hounie (ed), *Sobre la Idea del Comunismo*, pp. 167-77. Buenos Aires: Paidós.
- Scott, James (2009). *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale: Yale University Press.
- Spivak, Gayatri (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Tello, Andrés (2018). *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*. Adrogué: Ediciones La Cebra.
- Thompson, Edward P. (2015). *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*. New York: The New Press.
- Vercellone, C. (2009). Crisis de la Ley del Valor y el devenir renta de la ganancia. En A. Fugamalli, S. Lucarelli, C. Marazzi, A. Negri, C. Vercellone (eds), *La Gran crisis de la economía global: Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*, pp. 63-98. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Virno, Paolo (2021). *Ejercicios de éxodo. Lenguaje y acción política*. Barcelona: Tercero incluido.
- Young, Iris Marion (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Zibechi, Raul (2017). *Movimientos sociales en América Latina*. Ciudad de México: Bajo tierra ediciones.
- Žižek, Slavoj (1999). *The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2000). *The Spectre of Ideology*. En Wright y Wright (eds), *The Žižek Reader* (pp. 53-86). Oxford: Blackwell Publishers.
- Žižek, Slavoj (2001), *Did Somebody say Totalitarianism? Five Intervention in the (Mis)uses of a Notion*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2009). *First as Tragedy. Then as Farce*. London: Verso.