

# Comunismo sin GPS. Algunos rumbos de la filosofía política

Autor(es): [Logiudice, Edgardo](#)



*Logiudice, Edgardo. Abogado y ex-docente de Ciencias Políticas de la Universidad de Buenos Aires y co-autor -junto a Leandro Ferreyra y Mabel Thwaytes Rey- de Gramsci Mirando al Sur, Buenos Aires, K&ai, 1994. Integró el Colectivo editorial de DOXA. Es autor de numerosos artículos y ensayos en publicaciones de Francia, Italia y nuestro país, referidos a las problemáticas de la pobreza, la propiedad, el Estado, la representación y la crítica a la ideología. Autor de Agamben y el Estado de Excepción, Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2007. Integra el Consejo de redacción de Herramienta*

---

*Estás desorientado y no sabés  
qué "trole"[\[1\]](#) hay que tomar para seguir.  
Y en este desencuentro con la fe  
querés cruzar el mar y no podés.*  
(“Desencuentro”, tango de 1962. Música:  
[Aníbal Troilo](#), letra: [Cátulo Castillo](#))

Los tiempos han cambiado. Hace un cuarto de siglo nacía *Actuel Marx* con un tema central: el estado actual del marxismo. El socialismo simbólico poseía dolorosas grietas. Hoy, su tema es la pregunta que titula el dossier: “Comunisme?”. Casi un réquiem. Este signo de interrogación no es azaroso; expresa la duda no solo sobre su posibilidad, sino sobre su significado, filológico, histórico y, por lo tanto, político. Cierta atractivo del término, al menos en algunos ámbitos académicos, es la razón, para Jacques Bidet, su coordinador, por la cual es legítima la reflexión.[\[2\]](#) Es claro que preguntarse sobre su probabilidad supone acordar qué se entiende o se entendió por comunismo y, naturalmente, por su referencia a Marx. Una mirada, por lo general, desde la filosofía de los filósofos, no puede obviar la concepción ontológica del autor de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Naturalmente, las consecuencias serán políticas. O quizá, la visión política del mundo demande a estos filósofos otra mirada sobre la tradición de la filosofía de Marx.

“¿La ‘hipótesis comunista’ es absolutamente necesaria para la elaboración de una política de emancipación?” es una de las preguntas que formula Chantal Mouffe en su artículo “¿Comunismo o democracia radical?” En este, Mouffe remite a sus trabajos con Ernesto Laclau y escribe en primera persona del plural, invistiendo así su representación. Ello aporta una razón particular para nuestro interés, dada

la vinculación de esta concepción teórica con el populismo (Logiudice, 2006: 189). En tal carácter, ofrece una democracia radical.

La concepción marxista es “incapaz de pensar el antagonismo”, pues se funda en una ontología de la negación bajo el modo de contradicción dialéctica: no puede admitir la negatividad radical, el terreno irreductible de la división. El antagonismo no puede ser erradicado: la “democracia absoluta” es inalcanzable, no hay manera de “hacer en común”.

La autora propone una aproximación centrada en la noción de lo social como espacio *discursivo*. Para ello, señala dos conceptos clave: el *antagonismo*, cuya presencia debe reconocerse siempre posible en la dimensión de lo político, es decir, se debe aceptar la ausencia de término final y la concepción de lo social como una serie de prácticas en que el objetivo es establecer un orden en un contexto contingente; y, en estrecha relación con lo anterior, la *hegemonía*, ya que esas prácticas determinan el sentido de las instituciones, es decir, de poderes hegemónicos. La relación de la hegemonía con la política diferencia a esta de lo social. Lo social es el dominio de las prácticas sedimentadas que se naturalizan y ocultan en la contingencia de la política. “Todo orden siempre resulta de la articulación temporaria y precaria de políticas contingentes. Las cosas podrían haber sido siempre diferentes”. La sociedad no debe ser concebida como despliegue de una lógica exterior, sea esta el desarrollo del Espíritu Absoluto, las leyes de la historia o las fuerzas de producción. La política como la expresión de una estructura particular de relaciones de poder.

Sostiene entonces que, ubicando el socialismo “en el campo más vasto de la revolución democrática [...] las transformaciones políticas que nos permitirán trascender la sociedad capitalista depende de la pluralidad de los agentes sociales y de sus luchas”. De este modo, se amplía el campo de lo social, lo que permitiría reformular el “proyecto emancipador en términos de democracia radical”. “La extensión y radicalización de las luchas democráticas no lograrán jamás la realización última de una sociedad plenamente liberada”. Por ello, el mito del comunismo como sociedad transparente y reconciliada, que implica el fin de la política, debe ser abandonado.

A diferencia del marxismo, para el cual el comunismo entraña lógicamente la supresión del Estado, el “proyecto emancipador no puede concebirse como eliminación del poder y gestión de sus asuntos”. La “política radical” no puede concebirse como “trámite exterior a todo arreglo institucional [...] la tarea es desarticular los discursos y las prácticas”.

La política hegemónica consiste en la “formación de ‘cadenas de equivalencias’ de reivindicaciones democráticas de manera de transformarlas en exigencias que sacudan la estructura [...] de poder”. Para articularlas en una “voluntad colectiva” es necesario “definir un adversario”. “Un tal adversario no se puede concebir subsumiéndolo en una categoría homogénea como el “capitalismo”. “La posición no es el debilitamiento del Estado o de las instituciones que organizan el pluralismo, sino una transformación profunda de sus instituciones, de manera que ellas devengan un vector que permita la expresión de múltiples reivindicaciones democráticas y extienda el principio de igualdad a la mayor cantidad de relaciones sociales posible”.

Slavoj Žižek, en “Para un retorno a la crítica de la economía política”, va más lejos y propone una “emancipación radical”. A través de la presentación de un “Hegel materialista”, el filósofo esloveno señala un Marx insuficiente para dar cuenta no solo de algunos fenómenos actuales, como la primacía del trabajo intelectual sobre el físico y la correlativa marginalización de este último, sino, también, del propio capitalismo como “imbricación” entre el capital y el trabajo, por lo que debe revisarse el propio concepto de la relación explotadores/explotados.

La emancipación radical consistiría, ya no en la apropiación o reapropiación de las condiciones del trabajo alienado, sino en asumir que el concepto mismo de *Maître* (amo, dueño, patrón o propietario) es una *impostura*, algo falso con apariencia de verdadero.

Dos situaciones ilustrarían esta cuestión, a la luz de las cuales su resolución teórica actual tendría efectos retroactivos sobre la propia concepción de Marx, es decir, mostrarían la insuficiencia de su esquema de base: 1) la emergencia de la “renta mínima ciudadana” y 2) la relación del productor intelectual con sus condiciones de trabajo.

La primera, como lo indica su nombre, se trata de una renta proveniente de otras rentas (recursos naturales, derechos de propiedad intelectual) o de ganancias. De este modo, quienes la reciben tienen un privilegio: los rentistas no serían ya las viejas clases altas, sino, paradójicamente, los marginados de la producción. La segunda cuestión nos coloca frente a la situación de que el productor intelectual independiente es propietario de su ordenador, es decir, de sus condiciones de trabajo.

Pero estas dos cuestiones, en el discurso de Žižek, tienen una implicancia mayúscula, pues ambas serían la expresión de esa “imbricación” capital-trabajo, correspondiente a una doble alienación. En otros términos, el capital era la sustancia-objeto y el trabajo el espíritu-sujeto, y ambos son alienados, ambos en el Otro. Pero ahora el capital-objeto se ha subjetivado: el capital es ahora una red simbólica (red de trabajo intelectual) que no es otra cosa que relaciones intersubjetivas, que no puede ser apropiada como un bien físico, pero que, además, no está alienado de sus condiciones de trabajo. No hay apropiación de la sustancia por el sujeto, la sustancia es solo mediadora. Al tiempo que el que fue sujeto productor, al transformarse en rentista, ya no produce, sino que parasita liberado de la explotación. No la había tampoco en el trabajo intelectual, que ya no se puede medir por el tiempo de trabajo.

Estas conclusiones son el resultado de un itinerario argumental de Žižek que gira sobre tres ejes: el correlato epistemología/ forma económica de producción, la relación Hegel/Marx y la relación sujeto/objeto.

El primero parte de la hipótesis de Sohn Rethel:[\[3\]](#) las categorías de Kant están presentes en los actos de cambio, la identificación formal se asienta en la intervención de la abstracción. Pero, para Marx, la abstracción del cambio es una “abstracción real”, es decir, independientemente de que se tenga o no conciencia de ella. En otras palabras, un camino inverso al de la epistemología a la “realidad”.

A este correlato *Kant-predominio mercantil*, correspondería *Hegel-predominio capitalista*, pasando así al pensamiento revolucionario dialéctico de la totalidad: el Marx hegeliano. Así, en “Las formas de producción económicas precapitalistas”, Marx enuncia que el modo de producción capitalista reside en el hecho de que el trabajo es “privado de su simbiosis original con las condiciones objetivas”. Por un lado, el trabajo simple, puramente *subjetivo*; por otro, su producto, como trabajo objetivado con una existencia autónoma como valor, capital. Separación del trabajo como sujeto y el capital como objeto. En términos hegelianos, la subjetividad quedaría sin sustancia.

Pero el sujeto productor, al crear la forma objetiva, aunque alienada, contiene ya las condiciones materiales –los presupuestos– del desarrollo total de las fuerzas productivas del individuo. La *separación de las condiciones objetivas*, que deja sin sustancia la subjetividad, constituiría, al mismo tiempo, la aparición de la *pura subjetividad* (del proletariado) liberada de todo lazo sustancial (“no tiene nada que perder”), entonces, no tiene más que apropiarse de aquellas. El sujeto es el proletariado. La “reconciliación” hegeliana sujeto-objeto consiste en la subjetivación de lo que al objetivarse fue separado. Un retorno a la simbiosis original, a través de la expropiación de los expropiadores.

Sin embargo, en ciertos pasajes de *El capital*, el sujeto no sería el proletariado sino el valor-capital. Es decir, el valor, la sustancia pasaría a ser sujeto. Marx señala que “en los hechos” sucede así. El dinero, que en la circulación simple aparece y desaparece para facilitarla, en la circulación del capital no solo reaparece siempre al final, sino que lo hace acrecentado, se auto-valoriza. Se transforma en un sujeto automática. El sujeto del proceso es el valor que se valoriza: capital. Es una mistificación: en este proceso lo que es sensible y concreto –mercancías y moneda– aparece como las formas fenomenales de lo abstracto –el valor– y, a la inversa, lo que es abstracto y general –el valor– aparece como propiedad de lo concreto, como una cualidad de las mercancías. Pero se trata de una mistificación objetiva, en los hechos, se tenga o no conciencia de ello.

Pero si el sujeto no es el proletariado, que se re-apropia de las condiciones objetivas, sino el capital, entonces, el objetivo del proletariado es desembarazarse, liberar a la humanidad de la dinámica del capital y ya no trabajar para que se desarrolle el modo hasta el final, cuando solo le baste re-apropiarse.

Después de los *Borradores* y cuando escribe *El capital*, Marx se da cuenta de que la dialéctica de Hegel refleja perfectamente las “veleidades teológicas” del valor (Dios que aparece en la forma concreta de Cristo). Pero si esto es así y, como decía Marx en los *Borradores*, el capital y la alienación contienen ya la liberación esperada, entonces, la lógica hegeliana contiene, aunque invertida y mistificada, la lógica de la emancipación.

Pero si, como también indica Marx, Hegel dejara la realidad tal cual es, entonces, habría en Hegel un positivismo latente. Ese positivismo no quiere decir que las cosas no se transformen. No por el conocimiento (para Hegel siempre exterior al objeto) sino por la conciencia de sí, que es una práctica que modifica:

cuando el trabajador tiene conciencia de que pertenece al proletariado, obra de manera distinta a cuando no la tiene. Hay, entonces, un “Hegel materialista”.

Pero, para este Hegel, la reconciliación sujeto-objeto no se establece con la preeminencia y subordinación de un elemento sobre el otro, como sería la re-apropiación de Marx, sino que hay una superposición de dos separaciones. El trabajador está separado de sus condiciones objetivas –medios de producción–, pero el capital ha separado de sí la subjetividad –fuerza de trabajo–. Es porque el sujeto está alienado de la sustancia (se siente como “extrañado”, ajeno, a sus condiciones) y es impulsado a reconocer que la sustancia está separada de ella misma. Es por el movimiento del capital, que separa de sí al proletariado, que el trabajador tiene conciencia de que está fragmentado (alienado). También, es por el movimiento del capital, al separarlo de la sustancia (condiciones objetivas de producción), como Dios se separa en Cristo y lo abandona, que el proletariado –el hombre abandonado por Dios– toma conciencia de sí y se transforma en sujeto al reconocerse abandonado.

Esta superposición de separaciones falta en Marx. Por lo tanto, el comunismo no debería entenderse como re-apropiación subjetiva del contenido sustancial alienado. Porque el sujeto-valor no contiene ninguna sustancia, ese sujeto es solo un proceso. Lo que se tiene por sustancia es siempre subjetividad, el capital es siempre trabajo, vivo o muerto. De este modo, los términos de la re-conciliación, sujeto y objeto (productor y condiciones), *pierden su identidad*. Se trata, entonces, de una reconciliación de sujetos mediada por la sustancia.

No es necesario abandonar el concepto de proletariado, hay que universalizarlo, distinguiéndolo del proletariado como clase productiva explotada. Ya vimos que la explotación como separación del productor con las condiciones de trabajo y a través del salario fue impugnada por la emergencia del trabajo intelectual y la renta mínima ciudadana. No hay acto revolucionario como expropiación de los expropiadores, porque no hay sustancia objetiva que reapropiar.

Toni Negri se orienta al *¿quién?* cuando pregunta: “¿Es posible ser comunista sin Marx?”, para concluir que no es posible hablar de comunismo sin él.

El hecho de que el Estado no haya desaparecido no quiere decir que nadie pueda declararse comunista; del mismo modo, que el hecho de que no se haya producido el Juicio Final, enunciado como inminente en el Apocalipsis de Juan, no implica la falsedad del cristianismo. Si el comunismo es falso, no lo es porque la esperanza escatológica no se haya realizado. Puede ser que la cuestión esté realmente implicada en las premisas del comunismo, pero muchas de las profecías (o dispositivos teóricos) del comunismo marxista se han realizado, al punto que hoy es imposible abordar sin Marx el problema de la lucha contra la esclavitud del capital. Convendría remontar el cristianismo a Cristo y el comunismo a Marx.

La desaparición del Estado no se ha realizado. En Rusia y en China ha devenido todopoderoso y lo *común* ha sido organizado y falsificado en las formas de lo *público*. Bajo su hegemonía, no se ha impuesto lo común sino un capitalismo burocrático soberanamente centralizado. Sin embargo, las grandes experiencias revolucionarias del siglo XX demuestran que la idea de una “democracia absoluta”

y de un “común de los humanos” es *posible*. Democracia absoluta como proyecto político que se construye más allá de la democracia “relativa” del Estado liberal y, por lo tanto, como índice de una revolución radical contra el Estado, es decir, una práctica de resistencia y de construcción de lo “común” contra lo “público”, un rechazo a lo existente como índice de una potencia constituyente de la clase de los trabajadores explotados.

El comunismo, apoyado en la hipótesis marxista, afrontó la prueba (aunque no haya tenido éxito) a través de un conjunto de prácticas que no son puramente transitorias, aleatorias: se trata de *prácticas ontológicas*. Poner la cuestión de si se puede ser comunista sin ser marxista es afrontar la cuestión ontológica al contenido materialista de esa ontología, a su efectividad residual, a la irreversibilidad de ese episodio en la realidad y en los deseos humanos. El comunismo es una construcción, una ontología, es decir, la construcción de una nueva sociedad a partir del hombre productor, del trabajador colectivo, a través de un hacer que se revela eficaz porque está orientado al *crecimiento del ser*.

Ese proceso se ha dado de manera aleatoria, esa experiencia se ha realizado parcialmente. Que haya sido derrotada no significa que sea imposible; al contrario, millones de hombre y mujeres han actuado y pensado, trabajado y vivido en el seno de esa posibilidad. Nadie niega que la época del “socialismo real” haya sido atravesada por horribles derivas, pero no hasta el punto que hayan determinado una anulación de esa esperanza, de ese crecimiento del ser. Si, en lo que pasó de negativo, hubiera resultado predominante la destrucción del ser, la experiencia comunista se habría volatilizado en la nada. Pero, en efecto, no es lo que ha sucedido. El proyecto de una “democracia absoluta”, la referencia a una construcción “común de los humanos”, permanece atractivo, intacto en nuestro deseo y voluntad. Esa permanencia es la prueba de la validez del pensamiento de Marx. Por lo tanto, es difícil, si no imposible, ser marxista sin Marx.

Es necesario asumir el hecho de que la acumulación del ser, el avance de la democracia absoluta, la afirmación de la libertad y la igualdad atraviesan y sufren bloqueos incesantes, interrupciones y catástrofes, pero esa acumulación es más fuerte que los momentos destructores. Tal proceso no tiene nada de finalista, de teleológico; no tiene nada que ver con la filosofía de la historia. Esa acumulación del ser, que no vive sino a través del curso de los acontecimientos, no debe ser entendido, sin embargo, como un destino o una providencia. Es la resultante, la intersección de miles y miles de prácticas y voluntades, transformaciones y metamorfosis que han constituido los sujetos. Es el producto de singularidades concretas y sus producciones de subjetividad, que las describimos *a posteriori*. En la historia que relatamos nada es necesario; todo es contingente, pero todo está concluido; todo es aleatorio, pero todo está realizado.

¿No habría filosofía de la historia allí donde los vivientes no desean otra cosa que continuar viviendo y, por esa razón, experimentan en el fondo una teleología intencional de la vida? La “voluntad de vivir” no resuelve los problemas y dificultades del “vivir”, pero ella se presenta en el deseo como urgencia y potencia de constitución del mundo. Si hay discontinuidades –rupturas–, se revelan en la

continuidad histórica (hecha de angustias, jamás de progresión), pero nunca serán ontológicamente catastróficas. El ser jamás puede ser totalmente destruido.

Lo común no es una finalidad necesaria, constituye sobre todo un acrecimiento del ser, porque el hombre desea ser multiplicidad, establecer relaciones, ser multitud (no puede soportar estar solo, sufriendo la soledad). La acumulación del ser no se debe entender como una identidad ni como un origen: ella misma es un producto de la diversidad, de connivencias/contrastes entre las singularidades, el fruto de encuentros y enfrentamientos. Hay que subrayar que lo común no se presenta como lo universal. Lo puede contener y expresar, pero no reducirse a él, es más vasto y temporalmente más dinámico. Lo universal se puede decir de los individuos y de todos, pero el concepto de individuo autosubsistente es contradictorio. No hay individualidades, sino solamente singularidades. La diferencia entre común y universal es central. A la vacuidad genérica de lo universal y a la inconsistencia del individuo se opone la determinación concreta de las “nociones comunes”. Lo universal es aquello que cada sujeto puede pensar aisladamente, en soledad; lo común es lo que cada singularidad puede construir, cimentar *ontológicamente* a partir del hecho de que cada uno es múltiple pero concretamente determinado, en la relación común. La universalidad considera lo común como un abstracto y lo inmoviliza en el curso histórico: lo común arranca lo universal de la inmovilidad y la repetición. Lo construye en su concreción. Todo esto presupone una ontología. Aquí es donde el comunismo necesita a Marx: para implantarse en lo común, en la ontología.

El comunismo debe releerse y renovarse profunda y radicalmente, pero esta transformación creativa del materialismo histórico puede realizarse siguiendo las indicaciones de Marx. Enriqueciéndolas con las que derivan de las corrientes “alternativas” experimentadas en la modernidad, de Maquiavelo a Spinoza, de Nietzsche a Deleuze y Foucault. Marx estudió las leyes del movimiento de la sociedad capitalista; hoy, se trata de estudiar *las leyes* del trabajo obrero, la *actividad social* íntegra, y la producción de subjetividad en el cuadro de la subsunción de la sociedad en el capital y la inmanencia de la resistencia a la explotación en el horizonte mundial.

Siempre siguiendo a Marx: lo que nos interesa es el trabajo, no como objeto, sino como actividad. Frente al capital, en el que la riqueza general existe objetivamente, como realidad, el trabajo es la riqueza como su posibilidad: se confirma como tal en la actividad. Por lo tanto, no es contradictorio afirmar que “el trabajo es, por un lado, la miseria absoluta como objeto, y por el otro, la posibilidad general de la riqueza como sujeto y como actividad”.

“Pero ¿cómo hacer para entender el trabajo de esta manera, es decir, no ya como objeto sociológico, sino como sujeto político? [...]. No es sino resolviendo este problema que podremos hablar de comunismo, si es necesario (y es casi siempre el caso) ensuciándose las manos. Todo lo demás es charlatanería intelectualista”.

El dossier “Communisme?” abre con el trabajo de Franck Fischbach, “Marx y el comunismo”, el cual comienza con una afirmación que el mismo autor dice que puede parecer una provocación: “en ninguna parte Marx dice de modo preciso que es el comunismo”. Pero la cuestión no es saber qué era el comunismo para él, sino qué es ser comunista.

Frente a posiciones que oponen el comunismo al socialismo, Fishbach sostiene que Marx las utilizó en forma indistinta. La distinción del socialismo como una fase o etapa ha sido utilizada por los Estados llamados socialistas o comunistas para legitimarse, sobre todo, manteniendo y acrecentando su accionar burocrático y policial sobre la sociedad. El período de transformación revolucionaria, la dictadura revolucionaria del proletariado, no es un proceso, una transición, sino un *momento político* de destrucción del Estado para liberar las fuerzas de la sociedad frente a él. Por ello, las fórmulas tales como las de “construir el comunismo” o “edificar el socialismo” no tienen sentido a la luz de los textos de Marx.

La finalidad social de ese medio político es la expropiación de los expropiadores, es decir, la abolición de la propiedad privada y “hacer de la propiedad individual una realidad”, destruida por la expropiación y la explotación del trabajo.

Esto requiere de la acción consciente y voluntaria de los comunistas. No se trata de que en el capitalismo ya estén los elementos objetivos del comunismo; por el contrario, se trata de la acción de hombres y mujeres que pongan en marcha las formas de vida comunistas, caracterizadas por la asociación, el uso común de bienes e ideas, la igualdad absoluta, la oposición a las fronteras reales y simbólicas y la resistencia a los procesos de privatización de bienes y existencias. El problema actual es que los portadores que las pongan en obra no parecen tan fáciles de distinguir como lo fuera para Marx. La sola proletarización objetiva no es suficiente para formar comunistas. “La cuestión es saber *quiénes* y *dónde* están los que, entre los proletarios y los trabajadores (materiales e inmateriales) de hoy, son susceptibles de ser comunistas, de hacer, de pensar y de vivir como comunistas [...] tendremos la respuesta a la cuestión solo cuando se muestren como tales”.

La prioridad de saber quiénes son los comunistas es abordada también por Étienne Balibar en sus “Observaciones circunstanciales sobre el comunismo”. Dadas las dificultades que, al estar cargada de pasado, la expresión comunismo ofrece a la enunciación de un discurso sobre él, Balibar asume la tesis de que “*el nombre cubre todo* lo que se reclama de él, y comprende lo peor o lo insignificante”: ha devenido un significado flotante”, de “un espectro”. De allí que propone una historia crítica del nombre “comunismo”, es decir, una genealogía que se interese por la proveniencia de una cadena significativa, de la relación de los términos “común” y “comunismo”, y por el lugar que ocupa en las configuraciones discursivas históricamente situadas, en particular, de cuando devienen significaciones políticas. Este trabajo es necesario para aclarar el fenómeno de que la caída de los regímenes surgidos de la revolución de 1917 puso fin a la tesis evolucionista que hizo del comunismo marxista (porque “científico”) la *forma última* del desarrollo de la idea comunista, en la que los demás comunismos aparecen como anticipaciones inacabadas.

“No hay ningún privilegio histórico o político de un ‘comunismo’ sobre los otros”. Así, el debate político contemporáneo reactiva diferentes formaciones discursivas del pasado, no solo el comunismo “socialista” y “proletario”, sino también el *comunismo cristiano* (franciscano, anabaptista), claramente en Antonio Negri, o el *comunismo igualitarista* que se puede decir “burgués”, como los Niveladores ingleses y los Babouvistas franceses, por ejemplo, Jacques Rancière. Esto nos pone en el umbral de una cuestión difícil: la de saber cómo se reproducen y se transmiten los elementos “mesiánicos” en lo teológico del comunismo.

Pero si la cuestión es la primacía del *quién*, entonces, debe afrontarse el tema del “comunismo de Marx”. Su complejidad es puesta al día a través de la forma de conflictos exegéticos de lectura e interpretación de los marxismos del siglo XX, apelando a una deconstrucción más que a una recomposición.

Balibar ofrece un par de ejemplos. El primero, en *El manifiesto comunista*, de 1848. En “[l]a posición de los comunistas frente a los diferentes partidos de la oposición”, se remarca que se sitúan en la cuestión del *quién*: ¿qué hacen los comunistas? y, por consiguiente, ¿quiénes son ellos? Se articulan allí dos componentes: el “programa de acción”, el primado de la cuestión social de las *formas de propiedad*, y la necesidad de la *internacionalización* de las luchas democráticas. Esos dos componentes son irreductibles e inseparables en la concepción de Marx, porque se apoyan en una base común: la existencia del proletariado como clase radicalmente explotada en lucha contra sus condiciones de existencia. La negación como un proceso de subjetivación colectiva “ontológicamente” anclada en condiciones objetivas, como una conjunción de dos categorías: ausencia radical de propiedad (“los proletarios no tienen más que perder que sus cadenas”) y ausencia radical de ilusiones ideológicas sobre la naturaleza del lugar comunitario en la sociedad burguesa (“los proletarios no tienen patria”).

Pero hoy existe una dificultad en pensar, como automáticamente convergente, la lucha contra el *homo economicus* y la xenofobia del nacionalismo. No es posible que esa identificación del proletariado con el comunismo devenga de una deducción o un postulado ni sea tampoco “encontrada” por la experiencia. Debe ser objeto de una *construcción política* aleatoria, en tanto que hipotética.

Esta misma necesidad de una construcción y de sus condiciones históricas aleatorias es la conclusión del otro ejemplo de deconstrucción en *El capital*. La negación es pensada aquí como proposición hipotética: si las contradicciones del capitalismo evolucionan en función de una cierta “tendencia histórica” a la socialización, entonces, el comunismo, que se presenta como la negación de la negación, presentará las características estructurales de una producción en común de los medios de satisfacción de las necesidades humanas. Marx no razona en términos de *fases* o de *estadios* de una evolución, en la que la “transición” sería condicionada por la liberación de determinados umbrales; este razona en términos de tendencias. Si esto es así, entonces las modalidades de realización no pueden ser, sino relativamente indeterminadas.

Por ello, si hay una definición nominal de comunismo, no puede haber representación, ni a título de anticipación ni de programa. De ahí las tentativas de poner al día un comunismo marxiano, a la hora de la globalización y sus crisis, caen inexorablemente en la indagación y reconsideración de los propios límites y axiomas ideológicos.

Acude, así, a la hipótesis de Jacques Bidet: Marx, en *El capital*, no ha estudiado una, sino dos estructuras distintas: la circulación de las mercancías y la forma valor, por un lado, y, por el otro, la incorporación de la fuerza trabajo al proceso de producción dirigida por el capital. Las implicancias de cada una, para pensar la tendencia al comunismo y las formas de realización, son diferentes: la expropiación de los expropiadores es pensada como abolición del mercado, una asociación de productores libres, una autoorganización de la vida social; la otra, como una “apropiación colectiva” de medios de producción que “recrea la propiedad individual sobre la base de lo logrado por la socialización capitalista”. Por un lado, la centralización de la división del trabajo; por otro, la cooperación en la relación de los individuos y los medios de producción. No son incompatibles, pero no son lo mismo, y pueden requerir condiciones políticas y culturales antitéticas (rol del Estado, instituciones, educación, etc.).

Ahí se sitúa el profundo equívoco y las razones de la poderosa influencia de la idea moderna de “socialismo” y del lugar que se ha establecido entre él y el “comunismo”. Proponiendo una fusión o totalización de los dos problemas, identificados con la idea de un “socialismo científico”, el comunismo marxiano – socialista, proletario– ha desplazado al limbo de la utopía o de la prehistoria a otros comunismos.

Pero, también, esa fusión es la que hoy hace frágil teórica y políticamente esta grandiosa construcción. Podemos cruzar una problemática de lo “común” con la de la “intelectualización” del trabajo, pero no podemos, salvo a título de postulado especulativo, “ontológico”, dar por sentado que la evolución de la propiedad y de la relación transindividual o de la comunidad tiendan al mismo resultado. La superación comunista de la política en la sociedad burguesa debería dejar de lado el punto de vista de la necesidad y adoptar el de la construcción y sus condiciones aleatorias. Ello implica afrontar la cuestión de la relación con el Estado, es decir, del comunismo como “*una alternativa al Estado*” o al *estatismo*.

El comunismo marxiano tiene cierta superioridad sobre los demás, porque no se propone describir abstractamente una sociedad sin Estado, sino que la describe pensando en las transformaciones históricas que lo hacen aparecer. Más aún, la práctica en cuyo seno, el Estado, como *forma de dominación*, enfrenta a su contrario. De suerte que el comunismo no es un objetivo o una tendencia sino una *relación política*. Pero la idea de una *política comunista* sería, al mismo tiempo, una *antipolítica*, es decir, no intervendría en el campo de la política existente (institucionalizada, ideologizada) sino para desplazarla, transformarla o subvertirla. Aunque ha desembocado, *de hecho*, en ella sirviéndose de las formas burguesas, tanto liberales como totalitarias. ¿Cómo distanciarse de esas propias realizaciones históricas? Balibar propone que podría hacerse a partir de una crítica interna como construcción de un “concepto de política”.

Se puede pensar que el proyecto de una antipolítica comunista es indisociable de un proyecto “anticapitalista” de un *socialismo radical*, recurriendo a la soberanía: reproducir, en las nuevas condiciones históricas, la antinomia implícita en la idea moderna de soberanía popular procedente del modelo de la Revolución Francesa. Es decir, la soberanía del Estado como “monopolio legítimo de la violencia” reconducida a la soberanía de la revolución que ejerce un “monopolio de la potencia de transformación histórica”. Pero nos falta aquí una categoría de la política revolucionaria que se sitúe aparte de las nociones de insurrección, poder constituyente, “transformación de relaciones sociales” o “democratización de la democracia”. Dado que tal construcción política no existe, el comunismo marxiano soporta una antinomia interna: al tiempo que portador de emancipación lo es también de totalitarismo. La “razón burocrática del Estado” (Bensaïd) es parte de la antinomia interna del propio comunismo marxiano.

De allí que Balibar propone que, más que en una superación del socialismo, el comunismo debería pensar las modalidades de una bifurcación en el seno de los discursos revolucionarios que, frente al Estado, tienen de común la referencia al “pueblo”, es decir como una *alternativa al populismo*.

Para ello, es necesario trabajar, de manera crítica, la referencia a la *comunidad*, que es indisociable del comunismo sin coincidir con él: este ha sido tanto una crítica de la comunidad como una tentativa de resucitarla o elevarla a lo universal. En esa perspectiva, Balibar sugiere ver en la aporía “Estado-no Estado” no ya un suplemento de radicalidad del socialismo, sino un suplemento de democracia, y de prácticas democráticas, susceptible de alterar la representación que el pueblo se hace de su propia “soberanía” histórica: una *alteración interna* del populismo o alternativa crítica al devenir-pueblo del anticapitalismo (o devenir-pueblo del antiimperialismo, según las circunstancias historicogeográficas). Se trata, entonces, más de una *acción* estrechamente ligada a la coyuntura que de un modelo.

Mi intención al reseñar estos trabajos es simplemente informar a aquellos que no conozcan estas posiciones. No he mencionado el trabajo de Jacques Bidet, porque me referiré a él en una reseña de su último libro, del cual el texto del dossier es una versión de uno de sus capítulos y, por eso, merece mayor detenimiento. Tampoco, me he referido al trabajo de Michael Löwy, dado que su artículo aborda el tema indirectamente, a través del pensamiento de Rosa Luxemburg, ni al de Jean-Luc Nancy sobre la conceptualización de lo común.

Creo que cualquier lector atento puede sacar sus propias conclusiones sin guías ni tutores. Sin embargo, cualquiera puede adivinar las mías a partir del título de este trabajo y la poesía (popular) que le sigue.

Quizá, solo pueda agregar que tanta radicalidad, tanto crecimiento del Ser, inspirados o no en la tradición marxista, asombra cuando, en referencia al comunismo y en particular a Marx, no se hace mención (salvo en Balibar) a lo que este consideraba no un GPS, pero al menos la brújula del pensamiento revolucionario o, si se prefiere, emancipador: la propiedad privada de los medios de producción fundamentales.

Es verdad que la propiedad privada de hoy poco tiene que ver con la del Código de Napoleón, pero es la misma que, quienes la detentan, lo hacen *erga omnes*, es decir, contra todos, excluyendo a todos.

Que no sea solo su característica como “derecho”, sino la tan mentada alienación, la ajenidad de lo común.

Espero haber sido fiel a los autores, porque estas cuestiones merecen estudio.

### **Bibliografía**

Balibar, Étienne, “Observaciones circunstanciales sobre el comunismo”. En: *Actuel Marx 48* (septiembre de 2010).

Logiudice, Edgardo, “Teoría política, ideología y populismo”. En: *Herramienta 31* (marzo de 2006), pág. 189.

Mouffe, Chantal, “¿Comunismo o democracia radical?”. En: *Actuel Marx 48* (septiembre de 2010).

Negri, Toni, “¿Es posible ser comunista sin Marx?”. En: *Actuel Marx 48* (septiembre de 2010).

Žižek, Slavoj, “Para un retorno a la crítica de la economía política”. En: *Actuel Marx 48* (septiembre de 2010).

[1]. Abreviación de “trolebús”, empleada en el lunfardo.

[2]. Tendré en cuenta solo los textos que atañen directamente a la consigna, alterando el orden de su publicación, adoptando un orden que va desde el repudio absoluto, tanto a la construcción de Marx como a la pertinencia probable del comunismo, hasta la admisión crítica de la tradición.

[3]. Sobre Sohn Rethel, cf. Follari, Roberto, “Los rostros de Sohn Rethel”. En: *Herramienta 44* (junio de 2010), pág. 9.