

# LA PASIÓN DEL COMUNISMO

## *Invariance* en la Italia de los setenta

Publicado en [Endnotes #5](#)

Traducción: Carlos Lagos

«¿No tienen todos los levantamientos, sin excepción, sus raíces en *el miserable aislamiento de los hombres respecto de la comunidad (Gemeinwesen)*? ¿No presupone cada levantamiento necesariamente el aislamiento? ¿Habría ocurrido la Revolución de 1789 sin el miserable aislamiento de los ciudadanos franceses de la comunidad? Se pretendía precisamente abolir este aislamiento.

Pero la *comunidad (Gemeinwesen)* de la que el trabajador está *aislado* es una comunidad de realidad y alcance muy diferentes a la comunidad *política*. La comunidad de la que su propio trabajo lo separa es la vida misma, la vida física y mental, la moralidad humana (*Sittlichkeit*), la actividad humana, el disfrute humano, el ser *humano*. *El ser humano es la verdadera comunidad (Gemeinwesen)* de la humanidad. (...)

Una revolución social toma el punto de vista del *todo* porque -aunque sólo se produzca en un distrito fabril- representa la protesta del hombre contra una vida deshumanizada, porque parte del *punto de vista* de un *individuo real separado*, porque la *comunidad (Gemeinwesen)*, contra cuya separación de sí mismo reacciona el individuo, es la *verdadera* comunidad del hombre, el ser *humano*.»<sup>[1]</sup>

## INTRODUCCIÓN

Aunque en el mundo anglosajón Jacques Camatte ha recibido cierto reconocimiento, pocas veces se menciona a los miembros del círculo más amplio que contribuyó o directamente elaboró las ideas de la revista *Invariance*, individuos como Giorgio Cesarano, Gianni Carchia, Furio di Paola y Carsten Juhl. Esta corriente, a la que Cesarano dio el nombre de «crítica radical», tuvo su mayor impacto en Italia en el período comprendido entre 1968 y 1974, en el cual sus adherentes integraron grupos como Comontismo, Ludd, y Organizzazione Consiliare. Tras el suicidio de Cesarano y la autodisolución de dichas facciones, el influjo de esta tradición fue disminuyendo hasta que llegó a su término la siguiente oleada de luchas a finales de los 70. Entonces se abrió un período de reflexión; se hicieron balances y «las obras [de Cesarano] (especialmente *Apocalisse e rivoluzione* y *Manuale di sopravvivenza*) fueron leídas por muchos camaradas, especialmente los jóvenes.»<sup>[2]</sup> En el período posterior, Antonio Negri escribió polémicas contra esta línea de pensamiento «pesimista», mientras que otros como Mario Mieli y Gianni Carchia hicieron del análisis de *Invariance* el fundamento de sus propias investigaciones.<sup>[3]</sup> Este contexto es el que tiene mayor relevancia para los debates contemporáneos en lengua inglesa, donde el pensamiento político italiano del último siglo está dominado por una narrativa relativamente homogénea, que va desde Gramsci, pasando por el operaísmo, hasta la Autonomía y los teóricos post-operaístas que se popularizaron durante el movimiento antiglobalización.

Para examinar esta tradición en gran parte post-bordiguista y post-situacionista es importante subrayar que plantea una clara oposición comunista tanto al militantismo insurreccional como al obrerismo en Italia. Mientras que el primero fue rechazado como ideología del sacrificio, al segundo se le criticó por plantear la existencia de un sujeto proletario -si bien actualizado sociológicamente como «obrero masa» o «multitud»- capaz de afirmar su propio proyecto constitutivo. Para la tradición post-*Invariance*, por el contrario, el presente no contiene «nada humano que pueda ser afirmado de manera estable... como alternativa al capital.»<sup>[4]</sup> El operaísmo, en su análisis, no logró «plantear ese objetivo mínimo del marxismo que es la negación del proletariado», ni entender la tarea histórica actual como «negación de todas las estructuras organizadas que restringen el ser a la jaula de las profesiones y de la economía.»<sup>[5]</sup> Asimismo, los actos radicales de los jóvenes Indios Metropolitanos <sup>[6]</sup> y de la Autonomía no señalaban el surgimiento de nuevas posiciones de sujeto, sino que eran en sí mismos signos de una crisis de subjetividad y de un deseo de comunismo que sólo podía ser satisfecho por la destitución por parte de la humanidad de una forma históricamente contingente, el capital.<sup>[7]</sup> Este desarrollo italiano del pensamiento de Camatte contraviene lo que son quizás los tres puntos centrales de su recepción en el mundo de habla inglesa: 1) que se convirtió en un defensor anarcoprimitivista de la comunidad pre-capitalista, 2) que aboga por la secesión respecto de las relaciones capitalistas, y 3) que es un humanista abstracto.<sup>[8]</sup> Más que ofrecer una lectura sistemática de la obra de Camatte que apunte a absolverlo de estas tres interpretaciones, examinaré el modo en que su obra ha permitido pensar la comunización como destitución de la forma del capital, cómo ha ofrecido una comprensión ética pero no quietista del medio pro-revolucionario en su relación con el movimiento real y, finalmente, cómo ha proporcionado un concepto no humanista de la des-humanización.

En esto, Camatte y en mayor medida Cesarano proponen una mirada abarcadora a la historia de la dominación, de una forma que se puede equiparar más bien con una historia de la civilización, comparable a la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. No se trata de un ejercicio abstracto, sino de un acercamiento -en gran medida a través de la lectura de textos marxianos como los *Urtext* y los *Grundrisse*- al proceso histórico específico a través del cual una forma particular terminó por autonomizarse. El propósito de esa investigación no era rechazar toda tecnología y todo vestigio de la modernidad -«rechazo total del producto histórico... retroceso total»<sup>[9]</sup>- sino aclarar justamente lo que podría significar la potencial muerte del capital a través de lo que hoy llamaríamos destitución de sus formas esenciales. La argumentación general de la obra de Camatte a lo largo de los años 70 no es, pues, ni una modalidad de primitivismo que buscaría retornar a las formas comunales premodernas, ni un aceleracionismo que querría superar el capitalismo profundizando su contradicción en proceso... sino precisamente una teoría anti-utópica que se propone reanudar el proceso histórico a partir de ese punto fijo reproductivo que llamamos capitalismo; proceso que desarrollaría, tomando como punto de partida los potenciales fragmentados que existen hoy en día, la obra de «millones de seres humanos que durante milenios han obrado en la oscuridad ... el inmenso proceso del devenir efectuado por millones de fuerzas cristalizadas en un momento dado.»<sup>[10]</sup>

Es con respecto a este último punto que Camatte desarrolló su concepto de *Gemeinwesen*, que no debe ser entendido como comunidad pre-moderna ni tampoco como una nueva comunidad humana universal. Este concepto hay que leerlo como la respuesta que Camatte dio al interrogante sobre la vida histórica de la humanidad y a lo que podría significar el hecho de que haya llegado a bloquearse. En esto, es posible situar a Camatte en un plano de coherencia con las investigaciones de Walter Benjamin, Aby Warburg, Gilbert Simondon y Andre Leroi-Gourhan. La única coherencia de tal constelación -la de estos no humanistas que, sin embargo, pasaron gran parte de su vida estudiando los archivos de la humanidad- sería el esfuerzo que hicieron por comprender qué significa para la humanidad desplegar su vida histórica, dado que sus capacidades intelectuales y prácticas no están dadas por la biología sino que se hallan en cualquier medio transgeneracional que contenga y transmita los remanentes vitales del pasado, ya sean imágenes, enunciados, formas técnicas u otras. Todos ellos

comprendieron que la afirmación vanguardista de la máquina, más aún, de la modernidad como tal, podía ser compatible con la exigencia de detener el progreso y la modernización.<sup>[11]</sup> Situados entre la certeza de que «ni siquiera los muertos están a salvo» y de que «sólo una humanidad redimida conquista la plenitud de su pasado»,<sup>[12]</sup> Camatte y Cesarano afirmaron que la especie, en sus obras y deseos, ha llegado a estar realmente dominada, sometida a un espectáculo inhumano por ese imperativo de valorización cuyo nombre es capital. Pues el círculo que rodea a *Invariance* se topó con la siguiente paradoja, que sigue siendo la nuestra: la ley del valor domina la vida, y no obstante nuestra especie deshumanizada debe romper con las mediaciones particulares del capital con tal de recuperar su pasado integral y así poder «entregarse alegremente a las verdaderas divisiones y a los enfrentamientos interminables de la vida histórica.»<sup>[13]</sup>

## UN COMETIDO DE LA ESPECIE, NO DE LOS PRO-REVOLUCIONARIOS

«Leo, entre muchos ejemplos similares, el de un rey de la lluvia en África al cual la gente le pide que llueva cuando llega el período de la lluvia. Pero lo que esto quiere decir, sin embargo, es que no creen precisamente que él pueda hacer llover pues si no se lo pedirían en el período seco del año cuando la tierra es un desierto quemado y árido. (...) O también: por la mañana cuando va a salir el Sol, los hombres celebran ritos del alba y no por la noche, entonces se limitan, simplemente, a encender lámparas.»<sup>[14]</sup>

### *Invariance* y la IS en Italia

En Italia, la recepción de *Invariance* fue a la par con la lenta recepción de los situacionistas y el comunismo de consejos a principios de los años 70. Aunque la Internacional Situacionista fue fundada y disuelta en Italia, no hubo una traducción italiana íntegra y legible de *La Sociedad del Espectáculo* de Debord sino hasta finales de los años setenta.<sup>[15]</sup> Así pues, el «arte de vivir» cualitativo de Vaneigem y el concepto de espectáculo de Debord fueron recibidos inicialmente por lectores como Giorgio Cesarano y otros jóvenes militantes que ya se encontraban bajo la influencia de los escritos mayoritariamente bordiguistas de Camatte.<sup>[16]</sup>

Esos teóricos y los grupos fundados por ellos, como es el caso de Comontismo que examinaré luego, intentaron desarrollar el concepto de *Gemeinwesen*, al cual dieron -siguiendo a Camatte- el doble sentido de comunidad particular, por una parte, y en términos más literales y potencialmente universales el de ser (*wesen*) común (*Gemein*), por otra.<sup>[17]</sup> Este concepto, relacionado pero distinto del de ser-especie o *Gattungswesen*, debía proporcionar una unidad al corpus marxista, explicando: (1) la condición de posibilidad de la alienación, (2) la definición de la sociedad sin clases, y (3) las antinomias de esa no-clase, único sujeto posible de la comunización, que al negarse a sí misma negaría a todas las clases. Camatte trató de comprender sistemáticamente lo que Negri calificó de asimetría «literaria» de la obra de Marx: esto es, que Marx habría desarrollado una «teoría de la subjetividad del capital, sin desarrollar una teoría de la subjetividad de la clase obrera.»<sup>[18]</sup> Para Camatte, la unidad estructural de la obra de Marx no estaba dada por el antagonismo, sino más bien, tal como se discute más adelante, por el advenimiento del capital como comunidad material, por una parte, y la sociedad sin clases, por otra, concebida a través de la universalidad de la *Gemeinwesen*. La obra de Marx aparecía así como un recorrido desde la descripción del comunismo hasta la realización de la dominación real del capital, desde la temprana afirmación de que «el ser humano es la verdadera *Gemeinwesen* del hombre» (*Manuscritos de 1844*) hasta la ulterior comprensión de que «el capital se ha convertido en *ser humano*» (*Grundrisse*).

Así pues, en Italia no tuvo lugar la confusión que igualaba el espectáculo a una conspiración o a los medios de comunicación; el análisis de Debord podía ser comprendido y, de hecho, desarrollado a través del análisis de Camatte de la subsunción real como alienación de la especie respecto de la *Gemeinwesen*.<sup>[19]</sup> Si bien Debord, tal como lo evidencia una importante carta de 1986, había seguido de cerca el desarrollo de estos grupos -y pensaba que habían sido ellos, más que la IS italiana, quienes «más hicieron en Italia para importar el espíritu del mayo [francés], especialmente entre los obreros»-, se apresuró a criticar «la teoría de [el grupo italiano] Comontismo» con su «aberrante consigna táctica de hacerse *teppa* (análogo a cuma, o hampa).»<sup>[20]</sup> Debord resume la trayectoria del grupo con un chiste oscuro basado en una reveladora mala traducción: en un llamamiento francés a la solidaridad con los presos políticos italianos, la frase «lo más hermoso de la juventud [es decir, los proletarios] muere en la cárcel» se convierte en «otros [es decir, los pro-revolucionarios] pasan *su juventud* en prisión», de modo que una típica descripción de la dominación capitalista pasa a ser una elegía a la juventud desperdiciada de la minoría pro-revolucionaria.<sup>[21]</sup>

### **Ludd, OC, Comontismo**

Tanto Ludd como la Organizzazione Consiliare (OC) se formaron y disolvieron durante el mismo breve intervalo que va de 1969 a 1971. Comenzando con el final de la revista de la IS y el ataque para-estatal de Piazza Fontana en Milán, este período emerge al final del ciclo de luchas paradigmáticamente ligadas al mayo parisino. En un giro irónico, fue el grupo Ludd sobre todo el que existió como órgano teórico cargado de "bagaje cultural", mientras que, a través de las vicisitudes de unas largas estancias en la cárcel, la inocentemente nombrada pero muy perseguida Organizzazione Consiliare (Organización Consejista) desarrolló una práctica cotidiana delincuencia y una reflexión sobre la criminalidad.<sup>[22]</sup> Al observar el crecimiento de las poblaciones excluidas del proceso de producción, OC llegó a ver «la realidad de las nuevas formas de expresión del proletariado moderno» en «la presencia de una práctica criminal y subversiva de lo cotidiano», lo cual no obstó para que el grupo se expresara en gran medida con los términos de una ideología consejista. Ludd, por otra parte, era un espacio de debate a nivel nacional, con miembros en Turín, Génova, Roma, Milán y Trento, y con una prominente editorial, La Vecchia Talpa [El Viejo Topo], que se destacó por su crítica de la ideología consejista.<sup>[23]</sup>

Activo entre 1972 y 1973, el grupo Comontismo representó la efímera síntesis de la crítica de Ludd al consejismo de OC y su hallazgo de «las nuevas formas de expresión del proletariado moderno... en la subversión criminal de lo cotidiano.»<sup>[24]</sup> A partir de su lectura de *Invariance*, plantearon que el «sentido del comunismo» reside en la «realización de la *Gemeinwesen*», la cual era vista como una «esencia humana entendida no en sentido escatológico, metafísico o moral, sino como el terreno natural y social que se opone al mundo cosificado de las mercancías en el que todos los sentidos humanos alienados han perdido su capacidad de sentir lo que adviene.»<sup>[25]</sup> Como se observa más adelante, esto concuerda en general con el punto de vista de Camatte, basado más en los debates filosóficos sobre la participación de la humanidad en una sustancia común que en una definición sociológica de la comunidad específica.

Sin embargo, el nombre del grupo contiene ya su singular antinomia: es «la traducción de *Gemeinwesen*: Comontos, ser.» Por un lado, Comontismo se planteaba como «la comunidad de intención y de acción» constituida por «individuos que... se ponen a sí mismos fuera de esta sociedad y en contra de sus mecanismos.»<sup>[26]</sup> Eran «individuos cualitativos y conscientes» con un «modo de vida» tal que «cada parcialidad, cada separación... tiende a resolverse dialécticamente.»<sup>[27]</sup> Por otra parte, Comontismo era «la expresión más completa de la naciente *clase humana* (heredera histórica del proletariado revolucionario), negadora del capital» que debe «vivir, extender, radicalizar y organizar concretamente lo negativo que el mundo del capital contiene en su interior». Un grupo particular, pues, que «encuentra su propia finalidad en la comunidad realizada del ser

humano, por lo tanto en el mundo de lo cualitativo, de lo auténtico y propiamente vivible para el hombre», que «será la realización de la comunidad humana real». Comontismo se veía a sí mismo como nada menos que el «movimiento real que suprime las condiciones existentes», portador de «la destrucción de la comunidad ficticia del capital y de la instauración de la comunidad total» a través de la «reapropiación» de la *Gemeinwesen*.<sup>[28]</sup>

### **Crítica del racket y de la guerra civil**

Fue el propio Cesarano quien expresó una de las más contundentes críticas a esta tendencia. Comprendió que los insurrectos Comontistas, pese a su rechazo del consejismo como forma hipostasiada, y no obstante su comprensión teórica de la coyuntura contemporánea, permanecían atascados en una rutinaria «repetición nostálgica de la creatividad insurreccional.»<sup>[29]</sup> La ideología comontista del «teppismo» no era más que «el estilo obsoleto del militante político», pues no hay ya «ninguna línea de conducta o comportamiento que pueda definirse como revolucionario en sí mismo... esa pura estilización de la conflictividad es como la *realización de una obra de arte*.»<sup>[30]</sup> Siguiendo el *Tratado...* de Vaneigem sobre la vida de las jóvenes generaciones, Cesarano subrayó el imperativo ético de rechazar cualquier figura neo-cristiana del pro-revolucionario definido por el sacrificio y la militancia. Procuró así hacer una clara distinción entre la guerra civil espectacular del militante, y la insumisión del «cuerpo proletario de la especie», evidenciada por las manifestaciones muy reales y crecientes de la negatividad en aquella época.<sup>[31]</sup>

Con ello, Cesarano no pretendía criticar las intenciones de los comontistas, cuyas acciones resultaban en todo caso inseparables de la situación insurreccional generalizada que se había desarrollado sólo un año antes durante el llamado «Otoño Caliente» italiano de 1969. Por el contrario, intentó articular para los pro-revolucionarios una tercera vía entre la militancia y el quietismo: el movimiento real no consiste en la proliferación de formas de revuelta ya identificadas en el pasado, sino que se sitúa en la potencial auto-trascendencia de toda «forma de política que surja del más mínimo conflicto con lo *concreto* dado.»<sup>[32]</sup> El ilegalismo de los comontistas «ahogó su propio proyecto de ser en una simple y caricaturesca desobediencia a la norma en cuanto tal.»<sup>[33]</sup> Cesarano quiso así concebir un camino hacia la revuelta que pasara en primer lugar por la subjetividad dañada del individuo capitalizado, por la lucha en pos de sus necesidades y, de hecho, por la felicidad, cuestión que desarrolló con gran rigor en su último libro, *Manuale di sopravvivenza*, inspirado sobre todo en Lacan y en la tradición antipsiquiátrica.<sup>[34]</sup> Cesarano criticó a los comontistas por bloquear el surgimiento de la «verdadera lucha», al presentar sus propios actos como ejemplares, con lo cual no hacían sino perpetrar el «infame espectáculo de la guerra civil» que «sigue usurpando los lugares, las modalidades y el tiempo de la revolución.»<sup>[35]</sup> El proceso revolucionario, argumentó Cesarano, «no puede volver a adoptar nunca más los rasgos exclusivos de la guerra civil», sino que debe descubrir el sentido de una «desagregación buscada de forma activa», concebible únicamente si de hecho estos impulsos tienen expresión a nivel de la especie.<sup>[36]</sup>

Cesarano afirma, por lo tanto, que lo decisivo no es la auto-afirmación de una institución o un partido particular que sustituya a la negatividad del mundo, sino la revuelta de la especie devenida producto residual del proceso de subsunción capitalista. Comontismo, una paradójica «banda criminal-partido histórico-comunidad humana», fue el resultado de una forma de agrupamiento excluyente bien definido por sus propios criterios de militancia, haciéndose pasar por comunidad humana en guerra con los inhumanos que habitaban fuera de sus márgenes. Al valorizar la criminalidad en cuanto tal, los comontistas se incapacitaron para hacer la crítica de las subjetividades que emergían de la desintegración social -en primer lugar de las suyas propias- y por lo tanto funcionaron como una especie de Operaismo en negativo.

## LA ESPECIE, LO COMÚN Y LA DOMINACIÓN REAL

«La expresión es una hipótesis, una interpretación que viene justificada por el mecanismo primigenio de la memoria. Su producto está condicionado por la persistencia de y por su comunidad con la inmediatez extra-representacional de algo que "fue" primero y que volverá a ser después, aún si es bajo una forma diferente... La expresión es el principio interpretativo universal. La memoria conserva algo y lo manifiesta: es apropiado llamar a esto la expresión de algo que ya había sido antes.»<sup>[37]</sup>

### *Gattungswesen* y la especie

Como subrayó *Invariance*, la afirmación de lo humano que la línea comunista requiere no consiste en hipostasiar cualquier comunidad pasada, presente o futura, sino más bien en situarse en una continuidad particular con toda la historia de la humanidad, reconociendo al mismo tiempo una deshumanización muy real y en curso. De este modo *Invariance* introdujo un cambio teórico en un discurso sobre la alienación que era hasta entonces demasiado psicológico y humanista: en lugar de una supuesta reconciliación con una esencia humana perdida, abogó por el desarrollo de las innumerables posibilidades y formas de vida de la especie: sus innumerables naturalezas posibles.<sup>[38]</sup> De lo que se trataba era de buscar y hallar otro terreno para lo político, entendido como lucha potencialmente antagónica en torno a las formas de vida, que no culminaría ni en un choque de civilizaciones ni en una sociedad cosmopolita unificada. Este desarrollo está contenido en la forma en que Camatte, y Cesarano después de él, intentaron pensar la relación entre la especie y la *Gemeinwesen*.

La posición de *Invariance* debe distinguirse del humanismo considerado como idea de una esencia humana inmutable, de una figura dada del hombre grabada en la arena, ahistórica o a realizarse al final de la historia. El humanismo, que es el triunfo de la *Humanitas*, nunca se ha interesado por revertir una decadencia muy real de lo humano. Es más bien la creencia en la humanidad como especie autosuficiente compuesta de individuos que se aferran al pensamiento como a su más preciada posesión innata. La historia del humanismo es inseparable de la historia de la sociedad y el capital. En Occidente esa *longue durée* discurre desde las antiguas comunidades políticas a través de la *societas generis humani* romana hasta la *société civil* francesa; desde el «buen vivir» a costa de los esclavos, pasando por la difusión de la ciudadanía (romana) contra los bárbaros, hasta la universalidad de los derechos y del mercado con su residuo inhumano relegado a los barrios bajos y los campos de refugiados. A cada paso se encuentra, por un lado, la historia contingente de esas fuerzas impersonales que, expropiando todas las comunidades particulares producen progresivamente esa población despolitizada que, en los tiempos modernos, llegará a estar dominada por la ley del valor; y, por otro, la lógica exterminadora del racismo biopolítico humanista erradicando un exterior al que se niega a reconocer. Es dentro de estas definiciones sucesivas de la esencia determinada de la humanidad, y de la secuencia de grupos o comunidades nacionales que han asumido su encarnación, que vemos cómo una esencia humana determinada se ha constituido siempre junto a una división genocida entre el *Homo humanus* y el *Homo barbarus*.<sup>[39]</sup>

En esta larga historia, un problema lógico de totalidad se combina con una realidad política de dominación. Pues hay una paradoja en pensar la posible unidad de la especie humana, no definida por ninguna esencia particular ni como algo parecido a una comunidad homogénea. Mientras el Estado y el mercado suponen la expropiación de comunidades particulares y su reunificación a nivel jurídico, Camatte y sobre todo Cesarano quieren en cambio pensar el problema ontológico de una unidad no exclusiva de la especie. Para explicarlo -«la paradoja que la crítica radical profundiza y desencadena»-, Cesarano cita un pasaje de Theodor Adorno en el que define a la humanidad como «lo que no excluye absolutamente nada», pues:

«Si la humanidad fuese una totalidad que ya no contiene ningún principio limitante, estaría asimismo libre de la coacción que somete a todos sus miembros a ese principio y, por lo tanto, ya no sería una totalidad... sólo al descomponerse ese principio de totalidad que establece límites... cobra existencia la humanidad y no su imagen engañosa.»<sup>[40]</sup>

Camatte y Cesarano concibieron a la humanidad como un conjunto sin presuposiciones ni condiciones de pertenencia, sin fronteras espaciales ni temporales, que, abriéndose paso hacia el futuro a través de todas las formas sociales anteriores ya dadas, no implica ninguna posible exclusión de las modalidades que la existencia humana pueda llegar a adoptar. De este modo, intentaron comprender la lucha de la humanidad contra una forma histórica particular que se ha globalizado («es la humanidad toda percibida a través del tiempo la que es hostil al capital»<sup>[41]</sup>), y lo que la vida histórica de nuestra especie podría llegar a ser como auto-superación constante y «autopoética.»<sup>[42]</sup>

Sin embargo, si la especie no está homogeneizada por una esencia determinada ni por una forma social particular, ¿qué sentido no religioso ni utópico podría tener este ser común o genérico de la especie? «La invarianza varía», advierte Camatte, «pero únicamente en la medida en que es la afirmación del devenir de la comunidad humana.»<sup>[43]</sup> La famosa invarianza se afirma como *Gemeinwesen*, que no puede ser una «naturaleza humana» o una constante antropológica transhistórica, sino más bien «el corpus en que las diversas generaciones humanas pueden redescubrirse mutuamente al percibir su diferencia... el ser común de los humanos en su devenir [y] una forma que este ser común puede adoptar.»<sup>[44]</sup>

### ***Gemeinwesen* y lo común**

Como lo indica la cita anterior, *Gemeinwesen* es una noción ontológica. Es esta dimensión de la obra de Camatte lo que se ha perdido en las traducciones inglesas. El razonamiento de Camatte resulta ininteligible si, como ocurre en la mayoría de las traducciones y comentarios en inglés, *Gemeinwesen* se entiende como una comunidad particular.<sup>[45]</sup> Esto porque, según él, una comunidad específica «no puede existir como simple agregación de seres humanos»;<sup>[46]</sup> debe subyacer un movimiento o sustancia común pre-individual e impersonal. Las comunidades concretas, por lo tanto, serían formas específicas en que esta sustancia es individualizada. Camatte entiende la *Gemeinwesen* pre-individual precisamente como esa sustancia en que las comunidades particulares pasadas, presentes y futuras se despliegan y comunican entre sí, a través de su producción lingüística y técnica -o, en el límite, incluso a través el conflicto-. *Gemeinwesen* es nada menos que el modo genérico de existencia del potencial humano: el modo en que persisten las formas, los paradigmas y los medios técnicos de vida -el «libro de los poderes humanos» de Marx-.<sup>[47]</sup> En la *Gemeinwesen*, «toda la variedad de producciones del pasado -arte, ciencia, filosofía- son sólo fragmentos. Elementos que forman parte de la inmensa desposesión de los seres humanos y de sus esfuerzos por remediarla.»<sup>[48]</sup>

En la historia de la filosofía, la problemática de Camatte es más comprensible en términos de la tradición post-averroesiana, que intenta dilucidar cómo el pensamiento humano tiene lugar no a nivel de la cognición individual, sino que discurre a través de un intelecto común.<sup>[49]</sup> Camatte, basándose en Bordiga y en el seminal antropólogo francés de la tecnología André Leroi-Gourhan,<sup>[50]</sup> entiende que una de las ideas centrales de Marx es lo que éste llama «obra universal» o «el carácter universal del pensamiento de todo ser humano».<sup>[51]</sup> El «cerebro social» es un atributo de cada individuo tanto como lo es de la «especie» en su conjunto, entendida como «suma de todos los seres que nos rodean y que nos han precedido.»<sup>[52]</sup> En *El contenido original del programa comunista* Bordiga afirmó la centralidad de esta noción para el marxismo:

«En el marxismo, la finalidad de la producción no es sólo la de conservar al animal humano individual, sino que es un circuito para su reproducción. (...) Cada cerebro pulsa no sólo con las sensaciones de su propia vida, sino también con las de sus progenitores... [así] cada cual piensa también con el cerebro de los otros, viviendo juntos. (...) Nosotros, verdaderos materialistas, entendemos que hay un cerebro colectivo, y que el ser humano social será un desarrollo, desconocido para las anteriores generaciones, del cerebro social. Que cada uno piensa con las mentes de los demás es un hecho cierto, antiguo y actual.»<sup>[53]</sup>

Ambos pensadores consideran que la historia no debe entenderse como un proceso que «va engullendo progresivamente las posibilidades del pasado»,<sup>[54]</sup> sino como un campo eléctrico y un lugar de tensiones, resultado del «trabajo de millones que han obrado en la oscuridad durante milenios... el inmenso devenir de millones de fuerzas.»<sup>[55]</sup> Aún si, en palabras de Bordiga, hoy el «campo histórico» es un «pozo negro» en que las «personas-moléculas» pretenden ser el sujeto de la historia, la auténtica voluntad histórica "prosigue a lo largo de su propia línea de fuerza.»<sup>[56]</sup>

Aquí se vislumbra en su plenitud el significado de que, por un lado, «el ser humano... sólo lo es superando lo dado, a lo que no puede ser jamás reducido», y, por otro, que la *Gemeinwesen* es «no-humana» -que lo humano a ser afirmado, lo humano que es el locus del proyecto comunista, *no tiene naturaleza*.<sup>[57]</sup> Es decir, lo humano no se define por posesión o facultad innata alguna, como podría ser su «racionalidad» o su «creatividad», sino que se encuentra precisamente en la multiplicidad de posibles relaciones y formas de su exterioridad no humana (lo común).<sup>[58]</sup> Aquí es donde empezamos a captar, en el razonamiento de Camatte, en qué sentido esta dimensión de la historicidad podría ser bloqueada por las formas modernas de dominación -donde el capital podría insertarse separando la praxis humana de sus obras-, y asimismo el modo en que las comunidades presupuestas del pasado, considerándose eternas, podrían enmascarar la emergencia plena de esta dimensión.

Camatte sostiene que el fin de la sociedad de clases y la consiguiente adhesión de la humanidad a la *Gemeinwesen*, difieren necesariamente de la pluralidad de sustancias sociales que caracteriza a las formas precapitalistas, a la «propiedad antropomorfizada» que Marx analizó en su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Más bien señalan el fin de la recurrente proliferación de modos de vida presupuestos o reificados, marcando así el «fin de la prehistoria» previsto por Marx.<sup>[59]</sup> Aquí, una vez más, descubrimos que cuanto más se explora el concepto de *Gemeinwesen*, más se comprende la posibilidad muy real -y, por supuesto, la realidad- de la deshumanización, y cuán terriblemente difícil resulta aprehender la naturaleza de esa operación que podría destituir la base material de la separación.

## **Dominación y revolución biológica**

Hemos visto que Camatte entendió el concepto de *Gemeinwesen* como un vínculo entre la universalidad de la especie y lo común, más que como una valorización de la comunidad pre-moderna. Ahora veamos cómo este concepto dejó atrás las discusiones marxistas sobre sumisión y revuelta, atendiendo especialmente a su distanciamiento respecto de la idea de subsunción real o formal del proceso de producción, en favor de la idea de *dominación* formal o real del capital.

Para Camatte, el concepto de dominación real pone de relieve una dimensión del pensamiento de Marx que se había perdido en las entonces recientes traducciones de textos como los *Grundrisse* y los *Resultados del proceso inmediato de producción*.<sup>[60]</sup> El concepto alemán de subsunción, tal como Marx lo desarrolló en sus borradores y cuadernos inéditos, tiene dos componentes: la supeditación de lo particular, y la dominación del concepto. Sin embargo, en francés e italiano, el término fue inicialmente traducido como «sumisión» del trabajo al capital,<sup>[61]</sup>

enfaticando la acción de la clase obrera más que su subordinación al capital. Como concluye Camatte, «siempre hemos preferido utilizar el término dominación real o formal (entendiendo que ello implica la sumisión del proletariado) porque el sujeto principal, dominante, es de hecho el capital. No en vano Marx escribió *El Capital* y no *el proletariado*.»<sup>[62]</sup> Más importante aún, Camatte quiso subrayar que la subsunción no es sólo una relación de dominación ni de sometimiento, sino un proceso a través del cual el capital «absorbe» o «se apropia» del proceso de vida de la especie asimilándolo como su propia sustancia, lo cual corresponde en realidad al ámbito de una transformación antropológica.<sup>[63]</sup>

El círculo de *Invariance* indagó a través del corpus marxista hasta comprender el desarrollo y realización de la dominación real del capital como unidad y conclusión de dos movimientos: «*la expropiación de las comunidades que da lugar al proletariado*» y «*la autonomización del valor*.»<sup>[64]</sup> Es fundamental para esa lectura el capítulo de los *Grundrisse* sobre las formas sociales precapitalistas, que relata «cómo la actividad [humana] se externalizó, se autonomizó y se convirtió en un poder opresor que disolvió las comunidades... [y desarrolló] las clases.»<sup>[65]</sup> El hecho de que la humanidad despliegue su vida en relación con una *comunidad material* y no con una *Gemeinwesen* o pluralidad de comunidades particulares, significa, entonces, que su existencia ha quedado reducida a una forma encarnada «en el elemento muerto, cristalizado, del trabajo de millones de seres humanos que se exterioriza en la forma del capital fijo sobre el cual se funda la comunidad.»<sup>[66]</sup> Los individuos, argumenta Marx en el *Urtext*, se han «dado a sí mismos un ser cosificado a través de sus productos», resultando de ello que «su *Gemeinwesen* misma se les aparece como una cosa externa», de modo que «por un lado, [no] están subsumidos bajo ninguna comunidad que haya evolucionado naturalmente y, por otro, no son individuos conscientemente comunitarios que subsuman la *Gemeinwesen* bajo sí mismos.»<sup>[67]</sup> Estos textos clave para Camatte -el *Urtext* y los *Resultados del proceso inmediato de producción*, así como las *Formas que preceden a la producción capitalista* - nos muestran la producción histórica de población como producción de un material viviente e indispensable, ciertamente no liberado como trabajo social, sino organizado y administrado, inscrito en el proceso de reproducción social y al que se niega toda capacidad que no sea la de una resistencia desesperada.

Dentro de las categorías propias de Marx, esta transición se vincula con el paso desde el predominio de la plusvalía absoluta, generada por la prolongación directa de la jornada laboral, al de la plusvalía relativa, que se obtiene por la devaluación de la fuerza de trabajo gracias a «la revolución de los procesos técnicos del trabajo y la composición de la sociedad.»<sup>[68]</sup> Desde la educación al Estado, hay un movimiento que busca «reemplazar todas las premisas sociales y naturales previas con sus propias y particulares formas de organización, las cuales median ahora la sumisión del conjunto de la vida física y social a las necesidades reales de la valorización. La esencia del *Gemeinschaft* del capital es la organización.»<sup>[69]</sup> De esta manera, la transición se vincula a la creciente dependencia de la humanidad respecto del proceso de producción capitalista, tanto en lo que se refiere a la producción de bienes necesarios como a la provisión de trabajo. El paso del capitalismo hacia la etapa de su dominación real coincide con la producción de una población despolitizada como materia prima que sólo existe para ser consumida por el capital fijo en pos de su propia reproducción. Como argumentó Marx, «La producción produce al hombre no sólo como mercancía, mercancía humana, hombre determinado como mercancía; lo produce, de acuerdo con esta determinación, como un ser deshumanizado tanto física como espiritualmente. Inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas. Su producto es la mercancía con conciencia y actividad propias..., la mercancía humana.»<sup>[70]</sup> De este modo, los trabajadores se «capitalizan» y se consideran a sí mismos como un capital que debe dar frutos: *Homo oeconomicus*. La proletarianización universal no da como resultado un trabajador colectivo o socializado como sujeto revolucionario, sino un ser humano que «es despojado y tiende a quedar reducido a su dimensión biológica.»<sup>[71]</sup>

Es este elemento en la obra de Camatte el que contribuyó a los aspectos más interesantes de su recepción en Italia, especialmente en lo que concierne a su influencia sobre la obra de Giorgio Cesarano. De hecho, *Apocalisse e rivoluzione* puede ser considerada como una sistematización de los escritos de Camatte de la época, que profundiza en la dimensión antropológica a través de una teoría de la antropogénesis. El *Manuale di sopravvivenza*, por su parte, es una obra más original que, inspirándose tanto en Lacan y la tradición antipsiquiátrica como en Adorno, trata de pensar de manera más decisiva la «economía de la interioridad» y el modo en que «los seres humanos que han interiorizado el capital se adaptan a su proceso de vida.»<sup>[72]</sup> Al acudir a los últimos resultados del psicoanálisis y de la antropología empírica, Cesarano representa un intento de ir más allá de la teoría de la alienación basada en la consciencia y la representación, tal como todavía se puede encontrar en Camatte.

Al mismo tiempo, recurriendo tanto a conceptos tomados de las páginas de *Invariance* como a su propia experiencia, Cesarano desarrolló una clara comprensión de las formas contemporáneas de revuelta, que ya no parecían restringidas al lugar de trabajo tradicional. Aunque se haya producido una mutación de la especie, una proletarianización universal que ha definido al ser humano como trabajador, esta subsunción en el capital no puede nunca completarse y queda una masa heterogénea: «contaminación inevitable» que conforma la «corporeidad de la especie... irreductible al pueblo del capital.»<sup>[73]</sup> Es crucial para el análisis de Cesarano la devaluación cada vez mayor mediante la que, junto con el capital excedente, se producen poblaciones excedentes excluidas del proceso de producción y, por lo tanto, expulsadas de la nueva humanidad del capital. En un folleto de 1971, *1970: Danzica y Stettino como Detroit*, Cesarano situó la experiencia paradigmática de 1968 no en las huelgas de estudiantes y trabajadores de París de ese año, sino en los disturbios que siguieron al asesinato de Martin Luther King Jr. en todo el territorio de los Estados Unidos -país que Cesarano veía como el lugar donde más ha madurado la dominación real del capital y donde por tanto el proceso de exclusión es más visible, «manifestándose en factores raciales y nacionales.»<sup>[74]</sup>

Cesarano piensa que la especie, en el transcurso de su supervivencia cotidiana, descubre que la ficticia *Gemeinwesen* del capital sólo puede individualizarse de una manera, y que ésta «no le ofrece a los seres humanos ningún alivio, ni les aporta energía para soportar su situación, excepto una energía suicida.»<sup>[75]</sup> Esta energía se manifiesta en diversas formas de violencia aparentemente demenciales y gratuitas, únicas formas humanas que la destrucción concreta de la humanidad puede adoptar. De ahí la desesperación cada vez mayor con que, frente a la totalización capitalista -«la supervivencia de la muerte en la no-vida de todos»- el movimiento real responde con «la totalización orgánica de su propia revuelta radical contra la muerte de todos» a un nivel que «todos los cuerpos de la especie conocen instintivamente.»<sup>[76]</sup> Como explica Cesarano en su gran obra inconclusa:

«Cada vez que un hombre *loco* se debate violentamente contra la jaula que lo encierra y declara que lo existente no existe o es falso, la imaginación se realiza. Este “cada vez” está por convertirse en siempre. En los índices crecientes de delincuencia, de neurosis y de locura, en la frecuencia cada vez mayor de explosiones colectivas de cólera *inmotivada*, en la insubordinación, en el extrañamiento, en el ausentismo insidioso, vemos una etapa intermedia del camino que la imaginación emprende hacia el derrocamiento definitivo de la realidad como organización de lo irreal, y hacia la conquista de una totalidad orgánica que ponga fin a la utopía inorgánica capitalista, a la prehistoria, poniendo en marcha la historia como equilibrio entre esencia y ser.»<sup>[77]</sup>

Cesarano desarrolló entonces una comprensión no romántica de la «revolución biológica» que, contra la creencia de los comontistas, no necesitaba ser propagada ni defendida por los pro-revolucionarios, que ya habían sucumbido a «la coartada de *la necesidad de luchar*».<sup>[78]</sup> En cambio, las luchas de este heterogéneo residuo de la

subsunción -en las que la «resistencia» a adoptar cualquier identidad particular constituye un «hecho de la especie» con carácter universal- buscan disipar la angustia que hoy acompaña a cada figura e identidad social, renunciando a toda predicación, sobre todo a la del militante. Tales actos y el entusiasmo que suscitan constituyen el signo sublime de este rechazo aparentemente universal y casi *biológico* a la organización capitalista de la vida y que se opone, por tanto, a la dimensión utópica de los proyectos de desarrollo del capital.

## LO QUE FALTA

He intentado ofrecer una introducción teórica a los aportes hechos por el círculo de *Invariance* durante los años 70, enfatizando sobre todo su recepción italiana. Esta última problematización de la coyuntura contemporánea se convirtió en la base de las posiciones más críticas en la Italia posterior a 1977, en el período de reflujo que se abrió tras la erradicación de los movimientos -ya fuese por medio de la violencia, el encarcelamiento, el arrepentimiento o la heroína-. Esta perspectiva post-bordiguista fue importante en aquel contexto, no como expresión de melancolía comunista, sino para producir un espacio de crítica desde el que se pudiera repensar lo político. Esto salta a la vista en el importante artículo de Furio di Paola de 1978, *Dopo la dialettica*, donde traza una línea que va de Camatte, Cesarano y la tradición de la *crítica radical* hasta las prácticas feministas de entonces. Estos últimos grupos, como el que se reunía en torno a la revista de Lea Melandri *L'erba voglio*, trataron de disipar, a través de la crítica de la subjetividad individual y grupal, «los viejos fantasmas de lo político que siguen suscitando la parálisis mística de un cuerpo social que subsiste sólo a través de las intervenciones efectivas de las tecnologías de la dominación del capital.»<sup>[79]</sup>

Pero lo fundamental es todo lo que no se dijo, lo que se dejó a las generaciones siguientes, especialmente a la nuestra. Hay tres líneas de investigación cruciales que permanecen abiertas: 1) cómo dar cuenta del terreno ontológico de la dominación real del capital en el lazo entre subjetividad y movimiento dialéctico de la historia, esto es, la *subjetivación*; 2) cuál es el lugar, si es que lo hay, del pro-revolucionario después del colapso de la militancia, del partido y del izquierdismo por igual, es decir, *¿sigue habiendo una vocación específicamente política?* y, por último, 3) siguiendo el propio «contenido original del programa comunista» de Bordiga, ¿qué significa destituir esas formas históricas particulares, de la propiedad al dinero, que nos constituyen como individuos capitalizados y separados de lo común?<sup>[80]</sup> De la respuesta que demos a estas preguntas depende la distinción entre las diversas corrientes actuales de la comunización. También de ello depende que podamos evitar la resignación melancólica ante la comunidad del capital, así como la pretensión impaciente de sustituir a la comunidad humana no realizada, o de hipostasiar procesos aparentemente revolucionarios.

-- Cooper

## Notas

- [1] Karl Marx, *Glosas marginales al artículo El Rey de Prusia y la Reforma Social. Por un prusiano*, en *Vorwärts!* # 63, agosto de 1844.
- [2] Furio di Paola, *Dopo la dialettica* en *Aut Aut* # 165, 1978.
- [3] Los escritos iniciales de Camatte de los años sesenta fueron publicados por primera vez en revistas bordiguistas y, aparte de la edición italiana única de *Invariance* en 1968, sus textos fueron traducidos y reeditados a menudo en Italia durante los años setenta. La reciente traducción de los *Elementi di critica omosessuale* de Mario Mieli parte diciendo: «Los movimientos homosexuales contemporáneos han surgido en aquellos países en los que el capital ha llegado a su dominación real», a lo que sigue una nota de dos páginas que explica el análisis de Camatte al respecto. En cuanto a Carchia, ver su texto *Glossa sull'umanismo* referido más abajo. Revistas como *Agaragar* y *L'erba voglio* fueron las primeras en continuar la tradición a comienzos de los años 70, en tanto que más tarde fueron revistas como *Insurrezione*, *Puzz* y sobre todo *Maelstrom* las que siguieron desarrollando sus implicaciones.
- [4] Jacques Camatte, *La révolte des étudiants Italiens: un autre moment de la crise de la représentation* en *Invariance* Serie III # 5-6, 1980.
- [5] *Ibíd.*
- [6] Los Indios Metropolitanos fueron una rama del movimiento de la Autonomía surgido en 1975, que hizo hincapié en los grandes enfrentamientos callejeros. El nombre se inspiró en la consigna "salgamos de la reserva", que es como llamaban a la existencia metropolitana moderna.
- [7] Quienes hoy en día confunden las opciones personales de vida de Camatte con un posicionamiento sobre lo que haría falta para la revolución, pasan por alto la crítica decidida del activismo por parte de los bordiguistas: «Conservo intacta mi concepción: los hombres no cuentan, no significan nada, no pueden tener ninguna influencia; son los hechos los que determinan las nuevas situaciones. Y cuando las situaciones están maduras, entonces los hombres emergen... Estoy muy contento de vivir lejos de los episodios ridículos y mezquinos de la llamada militancia política, de la crónica mezquina, de los acontecimientos del día a día. Nada de eso me interesa.» Bordiga, citado en Arturo Peregalli y Sandro Saggiolo, *Amadeo Bordiga: La sconfitta e gli anni oscuri*, Edizioni Colibri, 1998.
- [8] El punto (1) está presente en textos como el de Tim Barker, *The Bleak Left*, en *N+1* número 28, junio de 2017; el (2) ha sido debatido por Ray Brassier, en *Wandering Abstraction*, en *Mute*, febrero de 2014; y el (3) ha sido argumentado por Theorie Communiste en François Danel, *Rupture dans la théorie de la révolution*, Senonevero, 2003.
- [9] Véase Robin Mackay y Armen Avanessian, «Introducción» en *The Accelerationist Reader*, Urbanomic, 2014. Ya en los años setenta, Camatte llegó a la conclusión de que, tras la destrucción del capital y el trabajo como comunidad material, será posible «hacerse cargo del conjunto automatizado -el nuevo ser inorgánico del hombre- que por el momento aparece como capital.» Jacques Camatte, *Caractères du mouvement ouvrier français* en *Invariance*, Serie II # 10, abril de 1971. Incluso en el caso de Cesarano, que pone un mayor énfasis en una antropología *longue durée* de la dominación maquinica, la línea final de su *Apocalisse e rivoluzione* reclama la «domesticación» irreversible de la máquina, en todas sus posibles manifestaciones.
- [10] Jacques Camatte, *Bordiga et la passion du communisme*, Spartacus, 1974.
- [11] Fiodorov sostenía que toda la humanidad debía unirse para rechazar el progreso dirigiendo su atención hacia el pasado a través de la tarea común de resucitar a los muertos. Esto condujo, a través de Bogdonov y Tsiolkovsky, a la fundación del «cosmismo» ruso y a los primeros resultados prácticos en la astronáutica. Ver *Exploraciones del espacio exterior por medio de dispositivos de cohetes* de Tsiolkovsky. «El progreso es la forma de vida en que la especie humana puede llegar a saborear la mayor suma de sufrimientos mientras se esfuerza por obtener la mayor suma de goce... Aunque el estancamiento es la muerte y la regresión no es ningún paraíso, el progreso es sin duda el infierno. La tarea verdaderamente humana consiste en salvar a las víctimas del progreso para sacarlas del infierno». N. Fyodorov, *¿Para qué fue creado el hombre?*, Honeyglen, 1990, 51.
- [12] Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, en *Selected Writings* 4, Harvard, 2006, 390.
- [13] Guy Debord, *Prefacio a la cuarta edición italiana de La Sociedad del Espectáculo*, Chronos, 1979, 24.
- [14] Ludwig Wittgenstein, *Ocasiones filosóficas*, Hackett, 1993, 137.
- [15] Y sólo después de que su último traductor «fue a ver en sus despachos a los responsables de aquel desafuero, los golpeó y les escupió literalmente a la cara: pues tal es naturalmente, la manera de actuar de los buenos traductores cuando encuentran a los malos.» Ver el *Prefacio a la cuarta edición italiana de La Sociedad del Espectáculo*.

- [16] El primer y único número italiano de la revista de la IS fue publicado en julio de 1969. Contenía una traducción de *El proletariado como sujeto y como representación* de *La Sociedad del Espectáculo*.
- [17] La palabra puede rastrearse hasta una traducción alemana del siglo XVIII del latín *Res publica*, un término cuya propia historia se mueve desde la cosa pública que se tiene en común hasta el Estado romano, entendido como la institución que administra lo que es de interés público. Véase «*Gemeinwesen*» en Jacob Grimm y Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Trier, 2004.
- [18] Antonio Negri, *Marx más allá de Marx*, Autonomedia, 1984, 93. En un ensayo de 1981 Negri refiere explícitamente la noción «pesimista» de la subsunción a «términos catastróficos que incluso se pueden encontrar en Marx», donde la subsunción aparece como «la dominación social del capital en tanto desaparición del antagonismo" y, por tanto, supone el «*harakiri* del operáismo». Antonio Negri, *Macchina Tempo*, Feltrinelli, 1982, 164.
- [19] Como afirma Carchia, vinculando explícitamente la noción de dominación real a la de espectáculo: «La superación de la instancia física de producción, pese a la persistencia de la instancia de valor como ley reguladora del intercambio social, ha llevado -por la fuerza de esta antinomia- a la dominación total [del capital] de la sociedad en tanto apariencia». Gianni Carchia, *La legittimazione dell'arte*.
- [20] Guy Debord, Carta a Semprun del 28 de marzo de 1986.
- [21] *Ibíd.*
- [22] Comontismo, *Note di preistoria contemporanea*, en *Comontismo* 1, mayo de 1972, 9-10.
- [23] Para un recuento histórico más completo de este período, ver el relato de Miguel Amoros sobre los situacionistas italianos, junto con *Apocalipsis y sobrevivencia* de Francesco Santini.
- [24] Comontismo, *Note di preistoria contemporanea*, 10.
- [25] Comontismo, *Preliminari sul Comontismo*, Génova, 1972.
- [26] *Ibíd.*
- [27] Comontismo, *Note di preistoria contemporanea*.
- [28] Comontismo, *Per la ultima internazionale*.
- [29] Giorgio Cesarano, *Apocalisse e rivoluzione*, §125.
- [30] *Ibid*, §121.
- [31] *Ibid.*
- [32] *Ibíd.*
- [33] *Ibid*, §127.
- [34] De hecho, aunque el propio Cesarano seguía otorgando la primacía a una lucha más activa, no es sorprendente ver cómo esa posición pudo llevar al grupo pro-revolucionario a identificar su función con la del grupo de análisis terapéutico más que con la de la militancia, y por qué su trabajo fue influyente entre las feministas italianas, especialmente en el caso de Lea Melandri y su revista *L'erba voglio*.
- [35] Giorgio Cesarano, *Cronaca di un ballo mascherato*, Varani, 1983.
- [36] Giorgio Cesarano, *Lampi di Critica Radicale*, Mimesis, 2005.
- [37] Giorgio Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi Edizioni, 1969, 21.
- [38] El imperativo de pensar desde el punto de vista de la especie se deriva en gran parte de la influencia de Amadeo Bordiga, para quien no sólo importaban los estrechos límites de la sociedad civil italiana, sino que la especificidad de la experiencia rusa era tan importante como la historia de las luchas de descolonización, que a su vez eran tan importantes como el registro etnológico más antiguo. «El comunismo es una visión del mundo», dijo Bordiga al humanista provinciano Gramsci. «Marx se ocupa de la relación entre el hombre y la tierra. Para nosotros, el hombre es la especie; para los caballeros burgueses, el hombre es el individuo». Amadeo Bordiga, *Specie umana e crosta terrestre*, en *Il Programma Comunista* # 6, 1952.
- [39] En palabras de Camatte: «hay un movimiento de unificación, de reunificación, a partir de la voluntad de integrar a todos... pero mediante la exclusión, la destrucción de los otros... Esto se manifestó, por ejemplo, en la formación de los vastos imperios persas, de los sirios, los griegos, los romanos, los chinos... pero también del Reich nazi. Cada vez que se formaba un imperio de este tipo, se producía una definición de lo que debía ser el ser humano (y por lo tanto una eliminación).» Los humanos «no han conocido aún sus posibilidades» y «han permanecido enfermos en los ghettos que pretenden hacer pasar por grupos humanos, por humanidad, definiéndose por esas propiedades distintivas que les permiten excluir a otros.» Jacques Camatte, *Marx et le Gemeinwesen en Invariance* Serie III # 5-6, 1980.

- [40] Giorgio Cesarano, *Manuale di sopravvivenza*, 227. La cita es de Theodor Adorno, «Progress» en *Can One Live after Auschwitz?*, Stanford, 2003, 128f.
- [41] Jacques Camatte, *Errance de l'humanité*, en *Invariance* Serie II # 3, 1973.
- [42] Giorgio Cesarano, *Manuale di sopravvivenza*, 227.
- [43] Jacques Camatte, *Vers le communauté humain*, en *Invariance* Serie III # 3, junio de 1978.
- [44] Ibídem. La relación entre el ser común y el ser de la especie (*Gemeinand Gattungswesen*) se puede esclarecer considerando la raíz etimológica latina del término *especie* derivado del griego *eidos*. «El ser especial [o especie] es el ser que es común o genérico y esto es algo así como la imagen o el rostro de la humanidad.» Giorgio Agamben, *Ser especial en Profanaciones*, MIT, 2005.
- [45] Mientras que en el original francés y en las traducciones italianas de la obra de Camatte el vocablo *Gemeinwesen* se deja sin traducir, como un término técnico, los traductores de lengua inglesa lo han sustituido por «comunidad». Esto hace imposible distinguir dónde Camatte usa de hecho la expresión francesa ordinaria *communauté* y dónde en cambio desarrolla su propio concepto. Por ejemplo, el título de su obra principal, *Capital et Gemeinwesen*, fue traducido en inglés como «Capital and Community».
- [46] Jacques Camatte, *Marx et le Gemeinwesen*.
- [47] En efecto, el argumento de Camatte es estructuralmente similar al relato de Gilbert Simondon sobre el surgimiento histórico del «universo técnico», de cómo se convirtió en una esfera separada y alienada -la tecnología- que, por la lógica del progreso, excluye del uso humano sus resultados pasados.
- [48] Jacques Camatte, *Errance de l'humanité*.
- [49] Véase Ernst Bloch, *Avicenna and the Aristotelian Left*, Columbia University Press, 2019.
- [50] André Leroi-Gourhan fue un antropólogo francés seminal del siglo XX, que desarrolló un relato empíricamente riguroso de la antropogénesis (véase su obra *Gesto y discurso*) y de las capacidades técnicas de la humanidad. Es esta tendencia antropológica del pensamiento de Camatte la que desarrolla Cesarano en particular.
- [51] Jacques Camatte, *Marx et le Gemeinwesen*.
- [52] Ibid.
- [53] Amadeo Bordiga, *Contenuto originale del programma comunista*, en *Il Programma Comunista* # 21 y 22, 1958.
- [54] Jacques Camatte, *Errance de l'humanité*.
- [55] Jacques Camatte, *Bordiga y la pasión del comunismo*.
- [56] Ibid.
- [57] Jacques Camatte, *Errance de l'humanité*.
- [58] Por lo tanto, no estoy de acuerdo con la afirmación de Brassier en *Wandering Abstraction* de que Camatte «hipostiza un conjunto de capacidades expresivas humanas que persisten no sólo independientemente del capitalismo sino de toda forma de organización social.» Al definir lo humano en términos de su relación con el corpus no humano de la *Gemeinwesen*, Marx evita precisamente este problema. Sin embargo, es cierto que Gianni Carchia es más coherente en este punto.
- [59] Karl Marx, *Prefacio a una contribución a la crítica de la economía política*, MECW 29, 263f.
- [60] Los *Grundrisse* y los *Resultados del proceso inmediato de producción* aparecieron en francés e italiano en 1968 y 1969, respectivamente. Gran parte de la obra de Camatte a lo largo del decenio de 1960 se concibió como una intervención en la recepción de esas obras y, de hecho, como una crítica de sus traducciones, especialmente las de su antiguo camarada bordiguista Roger Dangeville. Cuando Gianni Carchia y los demás traductores italianos de *Capital et Gemeinwesen* de Camatte intentaron recuperar las citas apropiadas de Marx «llegaron a la conclusión, de la que nosotros asumimos la responsabilidad, de que las traducciones de Bruno Maffi, Roger Dangeville, Mario Tronti, Galvano della Volpe, Enzo Grillo, M.L. Boggeri, tenían motivaciones políticas» (Jacques Camatte, *Il capitale totale*, Dedalo libri, 1976. Esto dio como resultado una traducción en dos idiomas del *Urtext*, hecha por Carchia en 1977 con una importante introducción de Camatte, *Marx et le Gemeinwesen*. Karl Marx, *Urtext: frammento del testo originario di Per la critica dell'economia politica*, Savona, 1977.
- [61] Karl Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, París, 1971, traducido por Roger Dangeville.
- [62] Jacques Camatte, *La phénomène de la valeur*, *Invariance* Serie IV # 5, 1986.
- [63] Jacques Camatte, *Capital et Gemeinwesen*, 113.
- [64] Jacques Camatte, *Bordiga et la révolution russe*, *Invariance* Serie II # 4, 1974.
- [65] Jacques Camatte, *Capital et Gemeinwesen*.
- [66] Jacques Camatte, *Capital et Gemeinwesen*.

[67] Karl Marx, *Texto original de la contribución a la crítica de la economía política*, MECW 29, 465.

[68] Karl Marx, Volumen 1 de *El Capital*, MECW 35, 511.

[69] Jacques Camatte, *Transición, Invariance Serie I # 8*, 1969.

[70] Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, MECW 3, 284.

[71] Jacques Camatte, *Transición*.

[72] Jacques Camatte, *Marx et le Gemeinwesen*.

[73] Giorgio Cesarano, *Lampi di critica radicale*.

[74] Giorgio Cesarano, *Danzica e Stettino come Detroit*, Génova, 1971.

[75] Jacques Camatte, *Marx et le Gemeinwesen*.

[76] Giorgio Cesarano, *Apocalisse e rivoluzione*.

[77] Giorgio Cesarano, *Critica dell'utopia capitale*, Colibri Edizioni, 1993.

[78] *Ibíd.*

[79] Furio di Paola, *Dopo la dialettica*, *Aut Aut* #165, 1978.

[80] El concepto de destitución se puede rastrear hasta una traducción del concepto clave de Walter Benjamin de *Entsetzung*, en su *Crítica de la violencia*, donde desempeña un papel fundamental en articular la suspensión sin sujeto o destitución de la ley y del Estado en cuanto tal, y no de una configuración particular de los mismos. Aunque el concepto ha adquirido un significado diferente en el pensamiento contemporáneo francés e italiano, es quizás el término más preciso para indicar el desafío, central en la teoría de la comunización, de deponer una forma (como la ley, el Estado, el valor, etc.), en lugar de un orden político particular. Su uso en este sentido seguiría al rechazo de Bordiga del término abolición («un acto volitivo... bueno para los anarquistas»). Ver Amadeo Bordiga, *Contenuto originale del programma comunista*.