

Errancia de la abstracción

Ray Brassier

Artículo publicado en [Mute](#), en febrero de 2014.

Traducido por Carlos Lagos

El “aceleracionismo” suscita al mismo tiempo una condena apasionada y una afirmación igualmente ferviente.¹ Quizás esto se deba a que lo que está en juego en esta “herejía marxista” es nuestra relación con el futuro: es el comunismo, entendido como “el movimiento real que suprime el estado de cosas actual”.² ¿Acaso entendemos que la Ilustración se consuma cuando la humanidad se emancipa de la “tutela sobre sí misma”?³ ¿O es el comunismo más bien el rechazo de una modernidad ilustrada que no sería más que una coartada para el despotismo del capital? La versión de aceleracionismo propuesta recientemente por Nick Srnicek y Alex Williams toma partido por la primera respuesta, reafirmando el acuerdo ilustrado -y propio del marxismo clásico- entre emancipación y racionalidad.⁴ Este nuevo aceleracionismo “racionalista” busca corregir la inclinación al vitalismo de sus predecesores estructuralistas, personificados en el *Anti Edipo* de Deleuze y Guattari, en el que la agencia política aparecía ligada a un proceso eólico de desterritorialización y emancipación impulsado por la metafísica

¹ El término “aceleracionismo” fue acuñado por Benjamin Noys en su libro *The Persistence of the Negative* (Edinburgh University Press, 2010). Ver especialmente las páginas 5-8.

² Marx y Engels, *La ideología alemana*, Akal, 2014, página 29.

³ Esta es la formulación de Kant en *¿Qué es la Ilustración?* (1784) y creo que Marx la concretiza en vez de desecharla mediante Hegel. La emancipación de la humanidad respecto de la autoridad sobrehumana, ya sea ésta natural o divina, es la condición de la libertad humana, que Kant también llama “autonomía”. La autonomía no debe confundirse con la independencia: uno puede ser autónomo pero aún dependiente. La “humanidad” que aquí se afirma se caracteriza por su capacidad de autotransformación, no por sus atributos biológicos. La racionalidad entendida como práctica social es fundamental para esta capacidad de autotransformación. Decir que los seres racionales no deben reconocer ninguna autoridad no racional (porque esta última sería una fuerza, no una autoridad) no significa que los seres racionales deban ignorar o despreciar todo lo que no es racional. Los animales racionales ignoran su animalidad bajo su propio riesgo.

⁴ Véase Nick Srnicek y Alex Williams *#Acelera: Manifiesto por una política aceleracionista* (↗). También me baso en dos textos aún inéditos: Nick Srnicek, *Accelerationism: Epistemic, Economic, Political* (2013) y Alex Williams, *The Politics of Abstraction* (2013).

de la producción deseante.⁵ El intento de Srnicek y Williams de desacoplar el aceleracionismo de la metafísica vitalista hace necesario distinguir entre aceleración epistémica y política, entendidas como índices de la abstracción conceptual y social, respectivamente. Es la conjunción de este binomio lo que buscan articular con su propuesta. De tal modo que el tema de la abstracción y de sus valencias epistémicas, sociales y políticas resulta central para su reformulación. Desde luego, la sugerencia de Srnicek y Williams de que la retroalimentación entre la abstracción social y conceptual podría desempeñar un papel emancipador positivo, es discutible. Entonces, ¿cómo deberíamos entender la relación entre estos dos registros de abstracción?

Desde una perspectiva marxista, para comprender el vínculo entre ambos términos, o entre el conocimiento y la política, se necesita una teoría de la abstracción social. Más precisamente, la explicación marxista de la "abstracción real" proporcionaría la clave necesaria para articular estratégicamente la abstracción cognitiva con la abstracción social. Pero si es cierto -como sostenía Alfred Sohn-Rethel- que esta última determina asimétricamente a la primera, entonces la reafirmación de la simetría entre ambas debe descartarse sumariamente como una mera ilusión idealista.⁶ Asimismo, los diversos modelos representacionales que, según Srnicek y Williams, supuestamente producen cognición acerca de la dinámica abstracta del capital deben ser descalificados de antemano debido a que tales representaciones serían congénitamente ciegas a su propia determinación social. Esta degradación de la representación se deriva de la tosca idea de que la subsunción real del trabajo intelectual por parte del capital reduciría toda representación científica al cálculo, a imagen y semejanza de las abstracciones de la forma del valor. Pero esto, a su vez, induce a la confusión en cuanto a qué es lo que diferenciaría exactamente la abstracción "buena" -es decir, cognitivamente virtuosa y políticamente emancipadora- de la abstracción "mala" -es decir, cognitivamente deficiente y políticamente reaccionaria-.⁷ ¿Cómo es que las categorías abstractas de la dialéctica marxista -forma del valor, mercancía, circulación, producción, etc.- tienen éxito o fracasan a la hora de trazar un mapa de la realidad social contemporánea, cuando se despliegan en explicaciones

⁵ *El Anti Edipo* contiene el *locus classicus* del aceleracionismo: "Pero, ¿qué vía revolucionaria, hay alguna? - ¿Retirarse del mercado mundial, como aconseja Samir Amin a los países del tercer mundo, en una curiosa renovación de la «solución económica» fascista? ¿O bien ir en sentido contrario? Es decir, ¿ir aún más lejos en el movimiento del mercado, de la descodificación y de la desterritorialización? Pues tal vez los flujos no están aún bastante desterritorializados, bastante descodificados, desde el punto de vista de una teoría y una práctica de los flujos de alto nivel esquizofrénico. No retirarse del proceso, sino ir más lejos, «acelerar el proceso», como decía Nietzsche: en verdad, en esta materia todavía no hemos visto nada." Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo*, Paidós, 1985, página 247. [↗](#)

⁶ Alfred Sohn-Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual: crítica de la epistemología*, El Viejo Topo, 1980 ([↗](#)). Para una discusión esclarecedora sobre la relevancia contemporánea de Sohn-Rethel, ver Alberto Toscano, *The Culture of Abstraction*, en *Theory, Culture and Society*, 25 (4) 2008, pp.57-75, y *The Open Secret of Real Abstraction* en *Rethinking Marxismo*, 20 (2) 2008, págs. 273-287.

⁷ A menos, por supuesto, que uno insista en que la abstracción en sí es mala: un giro cuyas consecuencias debilitantes para el pensamiento apenas necesitan ser explicadas.

competitivas (y a menudo políticamente antagónicas)? ¿Qué teoría resulta adecuada para reconocer "el movimiento real que suprime el estado de cosas actual" en las condiciones de la subsunción real?

Quiero abordar esta cuestión contrastando el intento hecho por el aceleracionismo de rastrear el "movimiento real" con el que hizo por su parte Jacques Camatte, cuyo texto *La errancia de la humanidad* no sólo es contemporáneo a los textos del aceleracionismo clásico, sino que comparte con ellos su premisa central -la completa integración del trabajo en el capital- mientras que saca de esa premisa una conclusión radicalmente diferente.⁸ Según Camatte, a la "domesticación" de la humanidad por parte del capital no hay que oponerle la superación nietzscheana de lo "demasiado humano" (el desencadenamiento de la producción deseante, etc.), sino la salida completa de la comunidad humana de la "comunidad del capital" que se le impone bajo la subsunción real.⁹ Los análisis de Camatte prefiguran en muchos sentidos los análisis de quienes actualmente propugnan la comunización. El grupo Endnotes define la comunización como "la destrucción directa de la relación de reproducción en la que los trabajadores en tanto trabajadores -y el capital en tanto valorización del valor- son y llegan a ser tales."¹⁰ Pero como veremos, Endnotes rechaza la explicación de Camatte de la lógica de la subsunción, así como su afirmación de que las comunidades humanas podrían salirse de la relación en que el capital se auto-reproduce. Ellos sostienen (y con razón, según pienso) que no es posible salirse de la relación de capital porque ésta nos constituye: "Lo que somos está constituido de cabo a rabo por ella [la relación de explotación], y lo que necesariamente constituirá el horizonte de nuestras luchas es la ruptura con la reproducción de aquello que somos".¹¹ Por tanto, respecto de la relación de capital no puede haber defección, sólo abolición de la misma. Comunización es el nombre de esta abolición en proceso. Esta es una tesis lúcida y convincente, pese a lo cual me gustaría examinar a continuación el sentido exacto en el que estamos constituidos por la relación de capital, así como el vínculo entre las condiciones cognitivas y prácticas para su abolición. La razón para hacerlo es ésta: aunque son radicalmente antagónicos, la comunización y el aceleracionismo pueden confrontarse de manera útil a fin de que cada uno ilumine el punto ciego del otro en lo que concierne a la articulación entre abstracción cognitiva y abstracción social.

⁸ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo*, Paidós, 1985 ([↗](#)); Jean-François Lyotard, *Dispositivos pulsionales*, Ed. Fundamentos, 1981 ([↗](#)); y *Economía libidinal*, FCE, 1990 ([↗](#)); Jean Baudrillard, *El espejo de la producción*, Gedisa Ed., 2000 ([↗](#)), *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Avila Ed., 1994. La edición en inglés de *La errancia de la humanidad*, Detroit: Black & Red de Camatte, 1975, consta de dos textos publicados originalmente (en francés) en la revista *Invariance* en 1973.

⁹ Camatte usa la palabra alemana *Gemeinwesen*, que puede traducirse como "comunidad" o "mancomunidad", y parece querer confrontar la comunidad (humana) y la sociedad (capitalista) o *Gesellschaft*. Esta distinción se origina en el trabajo del sociólogo alemán Ferdinand Tönnies (1855-1936). Véase su *Comunidad y sociedad*, Ed. Comares, 2009. La distinción también fue asumida por Max Weber en *Economía y sociedad* (1921).

¹⁰ *Crisis de la relación de clase*, en Endnotes # 2, de abril de 2010: miseria y forma-valor. [↗](#)

¹¹ *¿Qué hacer?*, del grupo Endnotes, publicado en el volumen colectivo editado por Benjamin Noys *Communization and its Discontents*, Autonomedia, 2011; versión castellana en Libcom. [↗](#)

Materializando la abstracción

Primero hay que hacer una aclaración preliminar. La oposición entre lo abstracto y lo concreto está estrechamente relacionada con la oposición entre lo universal y lo particular.¹² Estos pares de opuestos forman una cuadrícula lógica que permite cuatro permutaciones básicas: particular concreto y universal concreto, particular abstracto y universal abstracto. Sólo se descartan como contradictorias las conjunciones de abstracto-concreto y universal-particular. Pero incluso esto es discutible, puesto que Marx habla de “abstracciones concretas”, mientras que Alain Badiou ha popularizado la noción de una “singularidad universal”. Por otra parte, muchos filósofos van tras los pasos de Hegel cuando definen lo “concreto” como aquello que está incrustado relacionalmente, en contraposición a lo “abstracto”, que es lo aislado o unilateral. En lo sucesivo, los términos “concreto” y “abstracto” no designan tipos de entidad, como lo perceptible y lo imperceptible o lo material y lo inmaterial. Más bien se utilizan para caracterizar las formas en que el pensamiento se relaciona con las entidades. Como mostró Hegel, lo que parece más concreto, la particularidad o la inmediatez sensible, es precisamente lo que es más abstracto, mientras que lo que parece más abstracto, la universalidad o la mediación conceptual, resulta ser lo más concreto.¹³

Un materialismo comprometido con la realidad de la abstracción, como lo es el marxismo, debe ser capaz de dar cuenta de esta interpenetración de lo abstracto y lo concreto sin caer en el idealismo, que considera a dicha interpenetración como supuesta a priori porque la realidad estaría, en última instancia, dotada de estructura conceptual. El desafío para el materialismo consiste en reconocer la realidad de la abstracción sin concederle al idealismo que la realidad poseería una forma conceptual irreductible. Por tanto, el materialismo debe ser capaz de explicar qué constituye la realidad de la abstracción formada conceptualmente, sin hipostasiar esa forma. La clave para tal des-reificación de la abstracción reside en una explicación de la forma conceptual generada por las prácticas sociales. Esto requiere distinguir entre práctica y trabajo: todo trabajo implica práctica, pero no toda práctica cuenta como trabajo. Esta distinción resultará significativa cuando consideremos la explicación de Endnotes sobre la relación entre trabajo y capital.

Tesis de la salida de Camatte

Camatte colaboró de cerca con Amadeo Bordiga (cofundador del Partido Comunista Italiano) y fue miembro del Partido Comunista Internacional. A principios de la década de 1970, desencantado del “programmatismo” comunista, hizo una crítica

¹² Convencionalmente, los particulares son sujetos últimos de predicación, no ejemplificables y espacio-temporales, mientras que los universales se predicán, se pueden ejemplificar de forma múltiple y, por lo tanto, no son espacio-temporales.

¹³ Explico este punto en *La experiencia vivida y el mito de lo dado*, Filozofski Vestnik, vol. XXXII, No. 3, 2011.

interna al “productivismo” de Marx. El marxismo, argumentó Camatte, es “la verdadera conciencia del modo de producción capitalista”,¹⁴ en tanto que la puesta en marcha de la subsunción real reduce la obra de Marx al “materialismo histórico”, que es

“La santificación de la errancia en la que se ha hundido la humanidad desde hace más de un siglo; el crecimiento de las fuerzas productivas es la condición *sine qua non* de la liberación. Ahora bien, por definición todo crecimiento cuantitativo se mueve en la esfera de lo indefinido, del falso infinito. ¿Quién fijará el «tamaño» de las fuerzas productivas para determinar la llegada del gran día? Es evidente que para Marx el movimiento era doble y contradictorio: crecimiento de las fuerzas productivas y de la miseria de los proletarios, de ahí debía surgir el choque revolucionario. En otras palabras, allí estaba la contradicción entre la socialización de la producción y la apropiación privada.”¹⁵

El problema es que dicho movimiento contradictorio no ha dado lugar a la ansiada crisis revolucionaria: el momento de la colisión entre capital y trabajo parece haberse aplazado indefinidamente. Lo que ha evitado la crisis es el “escape” del capital: el hecho de que “ha integrado las crisis y ha conseguido asegurar una reserva social a los proletarios”¹⁶. El escape del capital queda asegurado por la puesta en marcha de su “subsunción real” del trabajo. ¿Qué es la subsunción real? Marx define la “subsunción formal” como el desarrollo en que el capital integra un proceso de trabajo previamente existente: técnicas, mercados, medios de producción, trabajadores, etc. Pero la evolución del capital inexorablemente transforma las relaciones sociales y los modos de trabajo de acuerdo con sus propias necesidades. La subsunción real del proceso de trabajo ocurre cuando todos los aspectos de este último han quedado subordinados a la producción capitalista, cuyo fin es simplemente la auto-valorización del valor. Para Camatte, como para muchos otros marxistas, esta es la situación en la que nos encontramos. Escribiendo a principios de la década de 1970, Camatte remonta los inicios de la subsunción real al final de la Segunda Guerra Mundial (más adelante consideraremos la crítica de Endnotes al uso por parte de Camatte de la subsunción como herramienta de periodización). En cuanto el capital ha subsumido totalmente el trabajo, escribe Camatte,

“El devenir de la errancia es también devenir en la mistificación. Marx concebía esta última como el resultado de una inversión de relaciones; así el capital, resultado de la actividad del trabajador, va a aparecer como siendo él mismo creador. La mistificación deriva en fenómenos reales; es la realidad en devenir la que es mistificadora.

¹⁴ *Errancia de la humanidad*, de Jaques Camatte, revista *Invariance*, 1973, página 9. ➔

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

Hay algo que está mistificado y ello se hace a través de una lucha; el triunfo del capital es el de la mistificación generalizada. Pero dado que, como consecuencia de su antropomorfosis, el capital es ahora esta realidad producto de la mistificación, que es la única efectiva, se debe afrontar la cuestión de otra manera: (1) siendo la mistificación estable —tendencia a la eternización del capital—, siendo una realidad, es vano esperar una desmistificación que nos devuelva a la verdad de la situación anterior; (2) como consecuencia del escape del capital, esta mistificación se presenta como una realidad verdadera y, por esto, se ha tragado su mistificación, la cual ya no es operante. Tenemos entonces el despotismo del capital”.¹⁷

El proceso de valorización subordina entonces la actividad del trabajador a la actividad del capital. El despotismo de la subsunción real hace que la crítica de la ideología se vuelva redundante (aquí Camatte llega por un camino diferente a la misma conclusión que sus contemporáneos aceleracionistas, Deleuze & Guattari, Lyotard y Baudrillard). Y prosigue:

“Mantener la mistificación como elemento operativo querría decir que los hombres podrían tener ciertas relaciones reales, que serían mistificadas cada vez. De hecho la mistificación ha operado en un momento dado y se ha convertido en realidad. Entonces ya no puede ser más que en relación a un estadio histórico, ya cumplido actualmente. (...) La realidad mistificante-mistificada, así como la realidad anterior que ha sido mistificada, deben ser destruidas. Además la mistificación sólo es «visible», perceptible para aquellos que rompen -sin ilusionarse con los límites de esta ruptura- con las representaciones del capital.”¹⁸

Habiendo reemplazado la realidad por la mistificación, el capitalismo ahora se constituye como una “comunidad material” al devenir su propia representación. En este punto el razonamiento de Camatte es frustrantemente alusivo, pero se puede intentar reconstruirlo. Bajo la subsunción real, todo lo que los seres humanos producen, ya sea manual o intelectualmente, está mediado por la forma del valor y, por lo tanto, queda representado como abstractamente equivalente a todo lo demás. El valor como equivalente general lo reduce todo al valor que representa, convirtiendo así todo en una mera representación del valor. Al hacerlo, el capital se representa a sí mismo como la relación a través de la cual cada cosa (es decir, cada mercancía) está representada en su relación con todas las otras cosas. Todo trabajo queda así reducido a la propia auto-valorización abstracta del capital:

“El capital-representación se realiza a través y con la consecución del siguiente movimiento histórico: autonomización del valor de cambio, expropiación de los hombres, reducción de la actividad

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid, página 10.

humana al trabajo y de éste al trabajo abstracto (...) tras haber analizado-disecado-parcelado al hombre, lo reconstruye en función de su proceso. (...) toda actividad de los hombres eterniza el capital.”¹⁹

Camatte entonces prevé tres posibles resultados para el modo de producción capitalista:

“—Completa autonomía del capital: una utopía mecanicista en la que los seres humanos se convierten en simples accesorios de un sistema automático, aunque siguen desempeñando un papel ejecutivo.

—Una mutación del ser humano, o más bien un cambio de especie: obtención de un ser perfectamente programable que ha perdido las características de la especie Homo Sapiens. Esto no exige necesariamente un sistema automatizado, puesto que este ser domesticado a la perfección podrá hacer cualquier cosa.

—Locura generalizada: en el lugar de los seres humanos, y sobre la base de sus actuales limitaciones, el capital realiza todo lo que ellos desean (normal o anormal), pero los seres humanos no pueden encontrarse y el disfrute reside permanentemente en el futuro. El ser humano es arrastrado por el runaway del capital y lo mantiene.”²⁰

De este diagnóstico se desprende la afirmación de que el proyecto marxista clásico de liberar las fuerzas de producción de las relaciones de producción capitalistas no es más que la autoconciencia (es decir, la auto-representación mistificadora) del modo de producción capitalista. Como no pudo prever el “escape” del capital, el marxismo sigue siendo cómplice de la propia auto-valorización del capital: carece de los recursos críticos necesarios para lograr una ruptura definitiva con el capitalismo y todas sus obras. En consecuencia, Camatte rechaza la primacía de la producción y la concomitante definición del comunismo como la “libre asociación de productores”:

“El comunismo no es un nuevo modo de producción; es la afirmación de una nueva comunidad. Por eso mismo es una cuestión de ser, de vida, aunque sólo sea porque se produce un desplazamiento fundamental: de la actividad engendrada al ser vivo que la ha producido. Hasta ahora los hombres y las mujeres han sido enajenados de esta producción. En el comunismo no van a convertirse en los dueños de ésta, sino que van a crear nuevos lazos sociales entre ellos que determinarán una actividad completamente distinta.”²¹

¹⁹ Ibid., página 2.

²⁰ Ibid., página 5.

²¹ Ibid., página 14.

Si la sociedad subordina la generación de vida a la actividad generada, la comunidad en cambio restablece la primacía de la generación por sobre lo generado. Una vez despojada de las mistificaciones del productivismo, la revolución es simplemente la puesta al revés de esta jerarquía invertida. En virtud de este vuelco, el “movimiento real” del comunismo constituye una nueva forma de vida, inaugurada por una nueva comunidad humana que rompe con las estructuras sociales existentes, facilitando así modos de actividad expresiva diferentes, si no inéditos.

Hay una réplica directa a este relato de Camatte: su apelación a una comunidad humana cuyas modalidades expresivas básicas permanecerían constantes a lo largo de milenios de transformación social e histórica, es una abstracción en el sentido más problemático del término. Camatte hipostasia un conjunto de capacidades expresivas humanas que persistirían con independencia no sólo del capitalismo sino de toda forma de organización social: “crear”, “producir” y “usar” se postulan como invariantes de la vida humana en cuanto tal. Pero atribuir estas capacidades a la “vida” las vuelve indeterminadas: ya no son categorías sociohistóricas o incluso biológicas, sino postulados de una antropología especulativa. Además, la afirmación de la comunidad por sobre la sociedad se hace eco inconscientemente de un tropo reaccionario habitual: mientras que la comunidad asegura que los roles, valores y creencias sociales permanezcan firmemente arraigados en las relaciones interpersonales, la sociedad los amenaza al instituir roles impersonales, valores formales y creencias objetivas sobre la base de interacciones indirectas. Aquí, la denuncia de Camatte del despotismo del capital se convierte en un repudio de la modernidad, considerada como una metáfora del alejamiento de la humanidad de su auténtica comunalidad.

Sin embargo, en un planeta de siete mil millones de personas, la mediación de lo interpersonal a través de lo impersonal no sólo es inevitable sino que resulta indispensable. Atar la colectividad a la comunidad obstruye la necesidad de que la solidaridad humana se extienda al máximo. La inclusividad del “nosotros” requiere un cierto grado de despersonalización. La impersonalidad, la imparcialidad y la objetividad no son necesariamente patologías de la alienación social; pueden ser (y han sido) recursos positivos para expandir los horizontes de la socialización más allá de los límites comunitarios parroquiales. Es precisamente la identificación genérica con lo que Marx llamó “el ser de la especie”, entendido no como categoría biológica sino como la capacidad de auto-transformación colectiva (más allá de la auto-reproducción), lo que evita las identificaciones divisorias de individualidad, etnicidad, nacionalidad, etc.²² El comunismo en el sentido de Marx es la materialización de lo que de otro modo seguiría siendo un mero ideal abstracto de humanidad. Al no estar anclada en ningún modo histórico de producción, la

²² Para una discusión sobre la relevancia actual de la idea de “humanidad genérica”, véase Nina Power *Badiou and Feuerbach: What is Generic Humanity?*, en *Subject Matters: A Journal of Communication and the Self*, vol. 2, no. 1 de 2005.

comunidad invocada por Camatte se convierte en un punto de apoyo de Arquímedes en torno al cual la humanidad supuestamente ha estado vagando. Para Camatte, la puesta en marcha de la subsunción real parece marcar la fase terminal del fatídico auto-extrañamiento de la humanidad. Pero hay motivos para dudar de que la distinción entre subsunción formal y real pueda utilizarse para caracterizar distintas fases sucesivas del desarrollo histórico del capitalismo. Vistas analíticamente más que históricamente, la subsunción formal y la real aparecen como aspectos simultáneos y entrelazados de la relación de capital. Por otro lado, la insistencia de Camatte en que el capital habría logrado al fin un dominio completo, no solo sobre la esfera de la producción, sino sobre todos los aspectos de la existencia social, es igualmente discutible. Este es un punto sobre el que Endnotes ha hecho mucho hincapié:

“El proceso de trabajo, tanto en la subsunción formal como en la subsunción real es el proceso de producción inmediato del capital. Nada comparable se puede decir de todo lo que se encuentra más allá del proceso de producción, pues el capital sólo reclama directamente como propia la producción. Si bien es cierto que el proceso de valorización del capital en su totalidad es la unidad de los procesos de producción y de circulación, y a pesar de que el capital provoca transformaciones en el mundo situado más allá de su propio proceso de producción inmediato, por definición estas transformaciones no pueden ser captadas en los mismos términos que las que ocurren dentro de ese proceso como consecuencia de la subsunción real. Nada exterior al proceso de producción inmediato se convierte realmente en capital ni, en sentido estricto, se encuentra subsumido bajo el capital”.²³

Así, mientras le da crédito a Camatte por haber captado “la inversión ontológica, la posesión de la vida material por el espíritu del capital”,²⁴ Endnotes ve en su explicación de la subsunción total “la lógica que impulsaría a Camatte hacia una política que implicaba poco más que la afirmación abstracta de alguna comunidad verdaderamente humana frente a una totalidad capitalista monolítica y la necesidad de «dejar este mundo»”.²⁵ Sin embargo, aunque coincidiendo con Camatte en que “el valor y el capital constituyen una forma enérgica y totalizadora de socialización que conforma todos los aspectos de la vida” y reconociendo que “superar [el valor y el capital] exige una transformación radical de cada uno de esos aspectos”,²⁶ Endnotes también reconoce que la humanidad “no domesticada” que Camatte hace existir fuera de la relación social capitalista es el corolario de un ideal más que el motor de un movimiento real. La pregunta entonces es: dada la

²³ *Historia de la subsunción*, en Endnotes # 2, abril de 2010: miseria y forma-valor. [↗](#)

²⁴ Esta es una referencia a *Es necesario salir de este mundo* de Camatte. En *Comunicación y teoría de la forma-valor*, en Endnotes # 2, abril de 2010: miseria y forma-valor. [↗](#)

²⁵ *Historia de la subsunción*, en Endnotes # 2, abril de 2010: miseria y forma-valor. [↗](#)

²⁶ *Ibid.*

“inversión ontológica” a través de la cual la “vida material” misma está ahora “animada” por el capital, ¿quiénes o qué son los agentes de la comunización?

La paradoja de la auto-abolición

Endnotes rechaza tajantemente la idea de que la comunización consistiría en una inmediata defección respecto de la relación de capital. Formulan así lo que quizás sea la objeción más convincente hecha hasta ahora a la “tesis de la salida”. Esta refutación se dirige no sólo a Camatte sino también a grupos como Tiquun y El Comité Invisible:

“En lugar de un ajuste de cuentas teórico con la totalidad concreta que ha de superarse en todas sus determinaciones o una reconstrucción del horizonte real de la relación de clase, lo que tenemos es un resquebrajamiento de la totalidad en dos abstracciones fundamentales y un simple conjunto de exhortaciones y recetas prácticas cuya verdadera función teórica es volver a relacionar a estas abstracciones entre sí.”²⁷

Es la abstracción misma de una hipotética salida de la humanidad del mundo del capital lo que inconscientemente asegura que siga subsumida en el capital. Este es el problema de fondo. Para Endnotes, el hecho de que el antagonismo dialéctico entre capital y trabajo no haya dado lugar al derrocamiento revolucionario de las relaciones capitalistas de producción no es solo una contingencia desafortunada, el resultado de oportunidades perdidas. Es una consecuencia inevitable de la lógica de la acumulación de capital:

“A medida que se acumula, el capital tiende a la vez a explotar a menos trabajadores expulsando a la fuerza de trabajo de la producción (tanto de manera relativa como, en última instancia, absoluta) e intenta aumentar la tasa de explotación del contingente laboral relativamente reducido.”²⁸

De modo tal que la creciente acumulación de plusvalía por el capital va acompañada del incremento constante de una “población excedente” excluida del proceso de producción. El proletariado “se convierte cada vez más en *lo que el capital produce sin producir capital*”.²⁹ El resultado es que se desintegra la auto-identificación de los proletarios como productores de capital. Se vuelve así imposible para la clase

²⁷ ¿Qué hacer?, de Endnotes, en Libcom. [↗](#)

²⁸ *La contradicción en movimiento*, en Endnotes # 2, abril de 2010: miseria y forma-valor. [↗](#)

²⁹ *Crisis de la relación de clase*, en Endnotes # 2, abril de 2010: miseria y forma-valor. [↗](#)

obrero afirmarse *como tal* en su antagonismo con el capital.³⁰ Por eso la comunización ya no puede concebirse como el resultado final de la conquista revolucionaria de los medios de producción por parte de los trabajadores. Debe ser concebida en cambio como un proceso intransitivo, un movimiento inmanente que consiste en destruir la relación a través de la cual el capital reproduce el trabajo mientras el trabajo reproduce al capital.³¹

Por tanto, Endnotes define la comunización como un intento por responder a la siguiente pregunta:

“¿Cómo se va a producir la superación de la relación de clase capitalista, puesto que es imposible que el proletariado se afirme como clase pero hemos de seguir enfrentándonos al problema de esta relación?”³²

Su respuesta a esta pregunta da lugar a lo que quizás sea la formulación más sofisticada que se ha hecho de la tesis de la comunización, y merece ser citada en extenso:

“La comunización es un movimiento a nivel de la totalidad mediante el que dicha totalidad se suprime. La lógica del movimiento que suprime esa totalidad difiere necesariamente de la lógica que opera a nivel de individuos o grupos concretos: ni que decir tiene que ningún individuo o grupo puede superar la reproducción de la relación de clase capitalista por medio de sus propias acciones. La determinación de un acto aislado como «comunizador» emana sólo del movimiento global del que forma parte, no de dicho acto en sí mismo, y por tanto, sería erróneo considerar la revolución como una suma de iniciativas comunizadoras ya en sí mismas, como si lo único que hiciera falta fuese cierta acumulación de tales iniciativas hasta alcanzar un punto crítico. [...] La comunización se da sólo en el límite de una lucha, en la brecha que se abre cuando la lucha llega a su

³⁰ “A medida que disminuye la parte de la población mundial cuya reproducción está mediada por el intercambio de trabajo productivo a cambio de un salario, la forma-salario como mediación fundamental en la reproducción social se vuelve cada vez más difusa. Bajo estas condiciones cambiantes, el horizonte de la relación de clase y las luchas en las que dicho horizonte aparece inevitablemente han de cambiar. En este contexto, los viejos proyectos de un movimiento obrero programático se vuelven obsoletos: su mundo era el de una fuerza de trabajo industrial en expansión, en el que el salario aparecía como el eslabón fundamental de la cadena de la reproducción social, en el centro del doble molinete donde capital y proletariado se encuentran, y en el que cierto carácter recíproco de las reivindicaciones salariales —un «si queréis esto de mí, yo os exijo esto»— podía dominar el horizonte de la lucha de clases. Ahora bien, como consecuencia del crecimiento de las poblaciones excedentes, es esta misma reciprocidad la que queda en entredicho, y la forma-salario pierde centralidad como locus de la impugnación. Tendencialmente, el proletariado no se enfrenta al capital en el centro del doble molinete, sino que se relaciona con él como una fuerza cada vez más externa, a la vez que el capital se topa con sus propios problemas de valorización.” Ibid.

³¹ Para una discusión crítica de la "intransitividad" de la comunización, ver *Now and Never*, de Alberto Toscano, en *Communization and its Discontents*, op.cit., páginas 85-101.

³² ¿Qué hacer?, de Endnotes, en Libcom. [↗](#)

límite y se ve impulsada más allá. [...] en cualquier superación real de la relación de clase capitalista, somos nosotros mismos quienes debemos ser superados; «nosotros» no tenemos ninguna «posición» al margen de esa relación. Lo que somos está constituido de cabo a rabo por ella, y lo que necesariamente constituirá el horizonte de nuestras luchas es la ruptura con la reproducción de aquello que somos. [...] En este período, el «nosotros» de la revolución no se afirma ni se identifica de forma positiva porque no puede hacerlo; no puede afirmarse contra el «ellos» del capital sin afrontar el problema de su propia existencia, una existencia cuya superación constituirá el contenido de la revolución. En la relación de clase capitalista no hay nada que afirmar: ninguna autonomía, ninguna alternativa, ningún exterior, ninguna secesión.”³³

Este pasaje es notable. Dado que el “nosotros” está constituido por la relación de clase, la auto-superación de ese “nosotros” es la superación de la relación que lo constituye. Sin duda, en términos teóricos esto es intransigente (y por ello admirable); pero también es paradójico, y su carácter paradójico acentúa el hecho de que es una afirmación que articula la abstracción conceptual y social a nivel ontológico. La paradoja es la siguiente: si “nosotros” estamos constituidos por la relación de clase que tenemos que reemplazar, entonces la superación de dicha relación es al mismo tiempo la superación del agente que lleva a cabo la superación y, por tanto, es la cancelación de ese reemplazo y la re-instauración de ese “nosotros”. Dado que “nosotros” no tenemos ninguna posición que no sea la de la relación de clase, “nosotros” no somos nada fuera de ella. Pero entonces el momento de la abolición de esta relación es también el de la abolición de su abolición. ¿Puede el agente revolucionario -ese que se supone que traza “el movimiento real que suprime el estado de cosas actual”- realmente construirse sobre la base de una paradoja aparentemente incapacitante? Si la respuesta es afirmativa, debemos aclarar el sentido preciso en que la articulación de la abstracción conceptual y social en Endnotes tiene un significado ontológico.³⁴

³³ Ibid.

³⁴ La afirmación de que la contradicción es obviamente una categoría ontológica, y que la conocemos desde Hegel, es problemática porque supone que Hegel es un metafísico que cree en contradicciones reales; afirmación que muchos estudios recientes de Hegel se han esforzado en desafiar. Son las proposiciones (o juicios) las que se contradicen, no las cosas. Dado que la contradicción es una relación intra-conceptual, la tesis de las contradicciones reales parece comprometernos con el tipo de idealismo metafísico que insiste en que la realidad tiene una forma proposicional. Esta es una suposición que los materialistas no deberían estar dispuestos a aceptar. La interpretación materialista más plausible de la afirmación de Hegel es que las contradicciones son verdaderas, no que sean constitutivas de “la realidad”, sea lo que sea que eso signifique. Esta es una controversia en curso, pero el texto fundamental es *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, de Robert Pippin (Cambridge University Press, 1989). La lectura de Pippin ha sido impugnada con vehemencia, pero sin duda ha revitalizado el estudio de Hegel al desafiar las interpretaciones metafísicas tradicionales del “idealismo absoluto”. La interpretación de Robert Brandom de Hegel también refuta la lectura metafísica: ver *A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology* (↗)

La articulación es ontológica porque las abstracciones del capitalismo son reales: al subsumir el trabajo, la forma del valor confiere logicidad a las prácticas sociales a través de las cuales los seres humanos se reproducen a sí mismos y al capital:

“Aquello que a cierto nivel resulta meramente contingente en relación con la lógica de la acumulación del capital (las interacciones materiales y espirituales entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza) obedece a su vez a una lógica, es decir, queda sometido a la lógica de la forma-capital del valor como consecuencia de la subsumición del trabajo por el capital y la autoreproducción de la relación de implicación recíproca entre capital y proletariado.”³⁵

Esta logicización de la realidad social explica por qué puede haber una contradicción entre lo que los seres humanos piensan y hacen al relacionarse con ellos mismos, o lo que piensan y hacen al reproducir el capital. Pero esta lógica de la forma del valor no es absoluta: se aplica a las actividades y prácticas humanas sólo en la medida en que constituyen trabajo. Tales actividades y prácticas persisten dentro de la relación de capital como fenómenos que ésta se ha incorporado pero sin absorberlas por completo. No se absorben por completo porque constituyen el proceso mediante el cual el capital absorbe el trabajo. La auto-reproducción del capital está constituida por fenómenos que no puede reproducir, ni siquiera cuando reproduce el trabajo que a su vez lo reproduce a él. Así, la logicización de la realidad por parte del capital está ella misma condicionada por esa realidad; este es el baluarte contra el idealismo absoluto, que hipostasiaría al capital como un sujeto totalmente autónomo que se imprime movimiento a sí mismo (una *causa sui* o ser que se causa a sí mismo) flotando completamente libre de la realidad material:

“Sin relaciones humanas y prácticas que subsistan en el «modo de ser negado» bajo la forma pervertida y fetichista de las categorías económicas, no podría haber categorías económicas: no habría ni valor, ni mercancías, ni dinero, ni capital. Ahora bien, esto no significa que haya que entender que de algún modo el trabajo sea constitutivo del proceso en su conjunto, ni tampoco que haya que entenderlo como algo primordial. La forma correcta de entender y criticar las formas fetichistas del capital es como formas semovientes y pervertidas de la práctica social.”³⁶

Así, “el capital no es otra cosa que una forma pervertida de las relaciones sociales humanas”.³⁷ Pero son las “relaciones humanas y prácticas”, más que el trabajo, las que generan las abstracciones reales del capital. Desde la perspectiva de la dialéctica sistemática propugnada por Endnotes, el trabajo ya está inscrito siempre

³⁵ *La contradicción en movimiento*, en Endnotes # 2, abril de 2010: miseria y forma-valor. [↗](#)

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

dentro de la forma de valor como su “presuposición dada”.³⁸ Mientras que el capital implica el trabajo que le da su sustancia (es decir, su presuposición), esta implicación en sí misma es constituida, en última instancia, por el extraordinariamente complejo conjunto de prácticas humanas sin las cuales la auto-valorización del capital no podría ser. La subsunción del trabajo en el valor como “presuposición dada” también presupone algo que no está dado: la actividad humana espontánea. Como Endnotes aclara, la espontaneidad que aquí se invoca debe entenderse en el sentido kantiano, como la determinación de la sensación ejercida por la mente humana en el acto de pensar. Kant atribuyó esta espontaneidad a lo que llamó “apercepción pura”:

“En el siglo dieciocho, cuando Kant describió la unidad trascendental de la apercepción —el hecho de que soy consciente de mi mismo, teniendo mis propias experiencias— llamó a esto un acto espontáneo. Para Kant esto significaba lo contrario de algo natural. Un acto espontáneo es uno que se realiza libremente. De hecho, la palabra espontáneo deriva del latín *sponte*, que significa "por propia voluntad, libremente, de buena gana". En este sentido, la espontaneidad no se trata de actuar de forma compulsiva o automática. Se trata de actuar sin restricciones externas.”³⁹

La espontaneidad en el sentido trascendental de Kant, en oposición al sentido empírico, es la fuente última de la libertad humana. Parece plausible sugerir que Endnotes necesita recurrir a la libertad en este sentido trascendental para evitar la paradoja de la auto-abolición, fundamentando así la posibilidad de que la agencia humana tenga una base independiente de la relación de clase. Como fuente última de la actividad humana, esta espontaneidad trascendental (en oposición a la empírica) puede interpretarse como lo que constituye la relación de clase, independientemente de la constitución del “nosotros” por parte de dicha relación. La paradoja queda así desactivada, porque el agente de la abolición es distinto del agente abolido. Pero al oponer la espontaneidad a la compulsión, Endnotes corre el riesgo de resucitar un voluntarismo trascendental, en el que la voluntad humana actuaría como un motor misterioso, por no decir sobrenatural, inmóvil, impermeable a la determinación externa. Ésta es la caricatura habitual y muy ridiculizada de Kant. Hay una lectura mejor y más dialéctica de él, que entiende la libertad ejercida en la espontaneidad de la apercepción como resultado de la aceptación por parte de la voluntad de una regla instituida inter-subjetivamente, más que como una erupción *ex nihilo* totalmente indeterminada. La libertad en este sentido no es simplemente la ausencia de determinación externa, sino la

³⁸ Ibid. Ver también *Comunización y teoría de la forma-valor*, en Endnotes # 2. [↗](#)

³⁹ *Espontaneidad, mediación, ruptura*. En Endnotes # 3, septiembre de 2013: Género, raza, clase y otros infortunios. [↗](#)

auto-determinación racional del agente en y a través de su adhesión a una regla universalmente aplicable.⁴⁰

En este sentido, el nominalismo puede desplegarse como un arma de análisis materialista que desmitifica la hipostatización idealista de la abstracción. En la versión metalingüística del nominalismo de Wilfrid Sellars, que es quizás la elaboración más sofisticada de la tesis que hasta ahora haya sido ideada, la referencia a entidades abstractas se explica como un discurso meta-lingüístico de modo material sobre el funcionamiento lingüístico, mientras que este funcionamiento se identifica a su vez con patrones de símbolos lingüísticos.⁴¹ Lo que es especialmente valioso en el análisis de Sellars desde un punto de vista materialista es que trata las entidades abstractas como funciones lingüísticas hipostasiadas. Muestra cómo la forma conceptual está anclada en la función lingüística y fundamenta la función lingüística en la práctica social. Por supuesto, el relato de Sellars no llega a explicar la naturaleza del vínculo entre la función lingüística y la práctica social. No tiene ninguna teoría sobre esto último. Pero su trabajo tiene el mérito de decirnos qué son realmente las entidades abstractas. Este es un paso importante hacia la explicación de cómo las abstracciones aparentemente auto-valentes del capital están de hecho impulsadas por las actividades y prácticas de los seres humanos.

La relación imposible

Pero si bien una cosa es revelar que la realidad de la abstracción está arraigada en la práctica humana, otra es explicar cómo y qué práctica puede desplegarse para liberarnos de las garras de las abstracciones a las que nos ha sometido. Incluso si se concede que las abstracciones del capital se generan a través de prácticas humanas, ¿cómo se supone que estas prácticas constituyan una agencia de comunización? Endnotes propone una especie de respuesta en otro pasaje notable que profundiza aún más en su intento de definir la relación entre la teoría comunista y la realidad capitalista:

“La teoría comunista no parte de la posición falsa de una especie de sujeto voluntarista, sino de la superación postulada de la totalidad de las formas implícitas en la reproducción de ese sujeto. Como mero

⁴⁰ Así, en lugar de oponer la espontaneidad a la compulsión y la libertad a la necesidad, es dialécticamente preferible entender la espontaneidad como la compulsión de la voluntad en y por una regla, más que como el rechazo de la compulsión por una voluntad indeterminable, oscuramente soberana. La espontaneidad trascendental es auto-determinación racional como internalización de la restricción conceptual. En este sentido, la espontaneidad es pensar y es pensar como una forma de *hacer*, más que como contemplación, que es la fuente de las actividades y prácticas humanas que constituyen las abstracciones del capital.

⁴¹ Doy una descripción más detallada de las consecuencias ontológicas del nominalismo meta-lingüístico de Sellars en *Nominalism, Naturalism, and Materialism: Sellars' Critical Ontology*, en *Contemporary Philosophical Naturalism and its Implications*, editado por Bana Bashour y Hans Muller, Londres y Nueva York: Routledge, 2013.

postulado, esa superación es necesariamente abstracta, pero sólo a través de esa abstracción fundamental puede asumir la teoría como contenido propio las formas determinadas a superar, que destacan en su determinación precisamente porque se ha postulado su disolución.”⁴²

Estas “formas determinadas” son las abstracciones reales del capitalismo: la forma mercancía, la forma dinero, la forma valor, la forma trabajo, la forma de producción, etc. El pasaje continúa:

“Esta postulación no es sólo una cuestión de metodología o una especie de postulado necesario de la razón, pues la superación de la relación de clase capitalista no es un mero constructo teórico.”⁴³

No es un “mero constructo teórico”, pero tampoco es un dato objetivo o “dado”, porque es algo hacia lo que la teoría se orienta, más que algo que contempla estáticamente. Así, esta supuesta sustitución es algo que

“Más bien se anticipa al pensamiento, al ser postulada incesantemente por la relación misma; en tanto antagonismo, ésta es su propio horizonte, la presencia negativa real de la que es portadora. La teoría comunista es fruto de esta relación antagónica y piensa necesariamente en el interior de la misma; es el pensamiento de la relación de clase y se capta a sí misma como tal. Intenta reconstruir conceptualmente la totalidad que constituye su fundamento a la luz de la superación ya postulada de dicha totalidad, para extraer de ella la superación tal como se presenta aquí. Dado que es una relación que no posee ningún estado «homeostático» ideal, sino que siempre se encuentra más allá de sí misma, dado que el capital afronta en todo momento el problema del trabajo –incluso cuando resulta victorioso– el pensamiento adecuado de esta relación no es el de una especie de estado de equilibrio o el de una totalidad auto-postulada sin fricciones: es el de una relación fundamentalmente imposible, algo que sólo existe en la medida en que está dejando de ser, una relación internamente inestable y antagonista. La teoría comunista no tiene necesidad, por tanto, de un punto de apoyo arquimédico exterior desde el que tomarle la medida a su objeto, ni la comunización necesita una perspectiva trascendente de «retirada» o «secesión» desde la que lanzar su «ataque».”⁴⁴

Los diversos escritos de Endnotes desde luego proporcionan una reconstrucción conceptual notoriamente plausible de la totalidad que es el fundamento de la

⁴² ¿Qué hacer?, de Endnotes, en Libcom. [↗](#)

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

relación de clases y, por lo tanto, de la teorización comunista. Y de sus análisis de la “contradicción en proceso” del capital se desprende cómo esta relación se auto-debilita: “la relación de explotación mina su propio fundamento, pues eso que se explota —la fuerza de trabajo— tiende a ser expulsado del proceso de producción a raíz del desarrollo de la productividad del trabajo social.”⁴⁵ Así, el pensamiento que es “adecuado” a la relación de clase (es decir, a la relación de explotación) es el pensamiento de una “relación fundamentalmente imposible”, que es “tan sólo en la medida en que deja de ser”.

Que únicamente el pensamiento de una relación imposible pueda hacer que la teoría sea adecuada a su objeto, es el índice de la torsión que supone unir la abstracción teórica a la realidad de la abstracción social, sin tener que recurrir a la representación de un vínculo de correspondencia objetiva (lo cual requeriría “un punto exterior, un punto de apoyo de Arquímedes, desde el que tomar la medida de su objeto”). Sin duda, es de esperar que esta relación imposible señale la inmanencia de la teoría comunista a la práctica revolucionaria: cualquier subordinación de la práctica a la teoría (o viceversa) amenazaría con reintroducir la trascendencia de un punto arquimediano externo, es decir, una representación. Sin embargo, parece ser que lo que impide que la adecuación de la teoría comunista a la relación de clases se fisione en un vínculo con esta relación imposible, es decir, lo que impide una representación teórica de la realidad, y en última instancia, un programa, es su consumación inmediata como *autoproclamada* actividad revolucionaria: una actividad que garantiza su propia cognición sobre la relación de clase capitalista simplemente comprometiéndose en la lucha para destruirla. Aquí hay una consistencia loable. Al tomar la “superación supuesta” de la totalidad capitalista como punto de partida, la teorización comunista asegura su cognición sobre el antagonismo constitutivo de la realidad social. Pero sigue presa del peligro de que esta superación supuesta de la totalidad reemplace a su superación real, no a pesar de rechazar su construcción teórica, sino precisamente *debido a ello*.

Reconversión y forma social

Al abjurar de tal construcción como una intrusión representativa que comprometería la adecuación del pensamiento a la relación de clase, la teoría comunista asegura su control sobre el “movimiento real” que es el comunismo, pero con el riesgo de borrar el movimiento real con el movimiento de las ideas. Por lo tanto, como los propios redactores de Endnotes dejan claro:

“La comunización tiene pocos consejos positivos que dar acerca de la práctica concreta e inmediata en el aquí y ahora [...] Los pocos consejos que puede dar son sobre todo negativos: las formas sociales que implica la reproducción de la relación de clase capitalista no van

⁴⁵ *La contradicción en movimiento*, en Endnotes # 2, abril de 2010: miseria y forma-valor. [↗](#)

a transformarse en instrumentos de la revolución, porque forman parte de lo que hay que abolir.”⁴⁶

La pregunta entonces es: ¿cómo identificar aquellas formas sociales que no están implicadas en la reproducción de la relación de clases? La distinción entre trabajo compulsivo y práctica espontánea es necesaria no sólo para evitar la paradoja de la auto-cancelación, sino también para distinguir entre aquellas actividades programadas para reproducir la relación de clase y aquellas capaces de interrumpir esta reproducción. Pero la espontaneidad cuyo ejercicio es el requisito previo para la destrucción de la relación de clases generará también nuevas abstracciones junto con nuevas formas de mediación. Lo que se requiere es una comprensión de las prácticas sociales que nos permita comenzar a distinguir entre formas de mediación opresivas y emancipadoras.

Esto es lo que nos falta actualmente. Mientras tanto, ¿debemos abjurar de todo instrumento, técnica o método existente envuelto por formas sociales capitalistas? Sin duda, es relativamente fácil identificar aquellas formas contemporáneas de la tecnología de la información cuyas asombrosas consecuencias antisociales hacen que valga la pena abolirlas. Pero hay otras tecnologías que tal vez no sean tan fáciles de abolir. Consideremos los antivirales. Cada aspecto de su desarrollo está implicado en las instituciones capitalistas y envuelto por sus formas sociales. ¿Significa esto que los antivirales son intrínsecamente capitalistas y, por lo tanto, no deberían desempeñar ningún papel en una sociedad poscapitalista? Aquí conviene dar una respuesta negativa: si bien la función tecnológica está socialmente mediada y envuelta por la forma del valor, esta no tiene por qué ser una mediación saturada: no necesita agotar las potencialidades funcionales de la tecnología en cuestión. Algunos podrían replicar que hablar de reconversión es una distracción en el mejor de los casos, una coartada para el reformismo en el peor, porque el desarrollo de antivirales (como cualquier otra tecnología actual) está necesariamente ligado al de las relaciones sociales capitalistas, siendo la proliferación de virus letales una consecuencia directa de la producción ganadera industrializada y la globalización.⁴⁷ Si no fuera por estos dos factores, prosigue la objeción, no seríamos tan susceptibles a las crecientes variedades de patógenos y el bienestar humano no estaría hipotecado por el desarrollo de antivirales. El desmantelamiento del capitalismo, de acuerdo con esta línea de argumentación, disminuiría radicalmente, si es que no elimina por completo, nuestra creciente dependencia de los antivirales, así como de otros artefactos tecnológicos.

Ahora bien, es indudable que existe una correlación directa entre la proliferación de virus que amenazan la vida y las condiciones de la sociedad capitalista globalizada. También puede ser cierto que desmantelar estas condiciones es el medio más seguro para erradicar esa proliferación. Y no hay duda de que la redistribución de

⁴⁶ ¿Qué hacer?, de Endnotes, en Libcom. [↗](#)

⁴⁷ Debo esta objeción a Benjamin Noys.

antivirales sobre la base de la necesidad más que del lucro es una preocupación política más apremiante que hacer hipótesis sobre su papel en la sociedad poscapitalista. Sin embargo, la urgencia de esa redistribución no niega la importancia de estas hipótesis. Una negación absoluta o indeterminada de la sociedad capitalista y de todas sus obras erradicaría las patologías generadas por el capitalismo sólo a costa de anular los potenciales emancipatorios latentes en tecnologías cuyo funcionamiento está actualmente subordinado al capital. La negación abstracta del contexto funcional es también la negación de las posibilidades emancipatorias cuya liberación depende de la recontextualización de la función. Tal abstracción in-determina en vez de determinar la fusión entre la orientación cognitiva y la orientación práctica que se requiere para la realización del comunismo. Suprime el presente capitalista a costa de cancelar el futuro poscapitalista contenido en él. Al excluir el futuro, la negación ciega no puede dejar de desear restablecer el pasado. Se convierte en el anhelo de un estado de cosas anterior: “Si tan solo no hubiéramos domesticado a los animales y emprendido el camino hacia la agricultura industrializada; si tan solo no viviéramos en una sociedad global masivamente interconectada...”. Y en última instancia: “Si tan solo el capitalismo no hubiera sucedido”.

Pero el punto de partida de Marx es el reconocimiento de que el capitalismo ha sucedido y, dada esta premisa, su pregunta fundamental es: ¿cómo podemos ir más allá del capitalismo sin retroceder a formaciones sociales precapitalistas, como el feudalismo agrario? El problema de la reconversión no se puede eludir deseando que el capitalismo nunca hubiera ocurrido. La historia sugiere que hay cosas peores que la forma del valor. Una concepción adecuadamente abstracta de la función permitirá su trasplante y, cuando sea necesario, su reconversión, en todos los contextos sociales. Huelga decir que esto sólo debe concebirse como una consecuencia de la superación de la relación de capital, no como un sustituto de tal superación. De manera más general, determinar no es lo mismo que constituir. Debemos hallar un modo de articular la abstracción teórica con la abstracción social que no implique el abandono total o indiscriminado de los logros de la modernidad capitalista *en bloque*.

Conclusión

El tema de la realización de la función es crucial para esclarecer la relación entre abstracción conceptual y real. La comunización cortocircuita la abstracción conceptual y la abstracción social en una praxis insurreccional cuya fijación en la totalidad le impide formular criterios para distinguir entre formas sociales progresivas y regresivas. Quizás la importancia real del aceleracionismo defendido por Srnicek y Williams es que constituye una intervención en la política de la

abstracción.⁴⁸ Ellos argumentan que la representación de la abstracción no sólo es inevitable sino necesaria para orquestar un desafío epistémico y político al capitalismo. Pero el hecho de que dicha representación sea necesaria no garantiza que sea posible alinear la aceleración epistémica y política, o más básicamente, que sea posible alinear la explicación teórica con la actividad emancipadora. Hacerlo requiere la realización social de la cognición, que es lo que la teoría de la comunización admite al enfocarse en la totalidad, aún cuando pueda decirse que eso mismo le impide llevarlo a la práctica. Sin una teoría de la totalidad que articule la racionalidad explicativa con la causalidad emancipadora, resulta difícil comprender las condiciones bajo las cuales se pueden realizar las prácticas epistémicas. Esto es posiblemente la principal laguna del aceleracionismo. Lo que se requiere es una descripción del vínculo entre lo conceptual y lo social en el nivel de la práctica, es decir, una descripción de la forma en que la función cognitiva sobreviene a las prácticas sociales. Esto es lo que ni el aceleracionismo ni la comunización proporcionan actualmente.

⁴⁸ Además de ser éste el título de un artículo inédito de Alex Williams, también es el título de un artículo de Matteo Pasquinelli ([↗](#)), y de la contribución de Alberto Toscano al volumen *The Idea of Communism* (Verso 2010).