

Título original: *Maintenant*

Pepitas de calabaza s. l.
Apartado de correos n.º 40
26080 Logroño (La Rioja, Spain)
pepitas@pepitas.net
www.pepitas.net

© comité invisible

© De la presente edición: Pepitas de calabaza s. l.

Traducción del francés: © Diego Luis Sanromán

Imagen de portada: John Gibler

Imagen de la página 171: Jean-Pierre Sageot

Grafismo: Julián Lacalle

ISBN: 978-84-15862-91-8

Dep. legal: LR-631-2017

Primera edición, julio de 2017

comité invisible

Ahora



EL MAÑANA QUEDA ANULADO

Todas las razones para hacer una revolución están ahí. No falta ninguna. El naufragio de la política, la arrogancia de los poderosos, el reinado de lo falso, la vulgaridad de los ricos, los cataclismos de la industria, la miseria galopante, la explotación desnuda, el apocalipsis ecológico... no se nos priva de nada, ni siquiera de estar informados de ello. «Clima: 2016 bate un récord de calor», titula *Le Monde* ahora ya como casi todos los años. Todas las razones están reunidas, pero no son las razones las que hacen las revoluciones; son los cuerpos. Y los cuerpos están delante de las pantallas.

Podemos contemplar como se va a pique una campaña presidencial. La transformación del «momento más importante de la vida política francesa» en una gran caseta de tiro solo hace que la telenovela sea más cautivadora. No nos imaginábamos *Supervivientes* con tales personajes, giros tan vertiginosos, pruebas tan

cruelles ni una humillación tan generalizada. *El espectáculo de la política subsiste como espectáculo de su descomposición.* La incredulidad va bien con este inmundado panorama. El Frente Nacional, esa negación política de la política, esa negación de la política *en el terreno de la política*, ocupa lógicamente el «centro» de este tablero de ruinas humeantes. La humanidad asiste hechizada a su naufragio como a un espectáculo del más alto nivel. Está tan *apresada* que ni siquiera siente que el agua ya le cubre las piernas. Al final transformará todo en salvavidas. Es el destino de los naufragos transformar en salvavidas todo lo que tocan.

No se trata de que este mundo siga siendo comentado, criticado, denunciado. Vivimos rodeados de una niebla de comentarios y de comentarios sobre comentarios, de críticas y de críticas de críticas, de revelaciones que no desencadenan nada, salvo revelaciones sobre las revelaciones. Esta niebla nos despoja de todo asidero en el mundo. No hay nada que criticar en Donald Trump. Lo peor que se pueda decir de él ya lo ha absorbido, incorporado. Lo encarna. Luce en la pechera todas las quejas que uno haya pensado poder hacerle. Es su propia caricatura y está orgulloso de ello. Hasta los creadores de *South Park* tiran la toalla: «Es muy complicado, ahora que la sátira se ha convertido en realidad. De ver-

dad que intentamos reírnos de lo que estaba pasando, pero no conseguíamos mantener el ritmo. Lo que pasaba era mucho más gracioso que todo lo que pudiéramos imaginar. Así que decidimos olvidarnos del asunto, dejar que representasen su comedia, que nosotros haremos la nuestra». Vivimos en un mundo que se ha establecido *más allá de toda justificación.* Aquí la crítica ya no puede hacer nada, no más que la sátira. Quedan sin efecto. Ceñirse a la denuncia de las discriminaciones, las opresiones, las injusticias, y esperar recoger los frutos, es equivocarse de época. Los izquierdistas que creen que todavía se puede sublevar algo accionando la palanca de la mala conciencia se equivocan burdamente. Ya pueden ir a rascarse en público sus costras y hacer oír sus lamentos, creyendo despertar simpatías, que no suscitarán más que el desprecio y el deseo de destruirlos. «Víctima» se ha convertido en un insulto en todos los rincones del mundo.

Hay un uso social del lenguaje. Ya nadie cree en él. Su cotización ha caído a cero. De ahí esa burbuja inflacionista del parloteo mundial. Todo lo que es social es mentiroso, ahora todo el mundo lo sabe. Ya no son solo los gobernantes, los publicitarios y las personalidades públicas los que «hacen comunicación», son cada uno de los empresarios de sí mismos en los que

pretende convertirnos esta sociedad los que no cesan de practicar el arte de las «relaciones públicas». Convertido en instrumento de comunicación, el lenguaje ya no es él mismo una realidad, sino una herramienta que sirve para operar sobre lo real, para obtener *efectos* en función de estrategias diversamente conscientes. Las palabras ya no se ponen en circulación más que para travestir las cosas. Todo navega bajo pabellones falsos. La usurpación se ha vuelto universal. No se re- cula ante ninguna paradoja. El estado de emergencia es el estado de derecho. Se hace la guerra en nombre de la paz. Los patrones «ofrecen empleos». Las cámaras de vigilancia son «dispositivos de videoprotección». Los verdugos se lamentan porque los persi- guen. Los traidores proclaman su sinceridad y su fi- delidad. Por todos lados se cita a los mediocres como ejemplo. De un lado está la práctica real y del otro el discurso, que es su implacable contrapunto, la perversión de todos los conceptos, el engaño universal para uno mismo y para los demás. En cualquier parte, no es sino cuestión de preservar o extender los intereses. A cambio, el mundo se puebla de silenciosos. Algunos de ellos explotan en actos locos en fechas cada vez más cercanas. ¿Quién puede sorprenderse de ello? No digáis ya: «Los jóvenes ya no creen en nada». Decid: «¡Mierda! Ya no se tragan nuestras mentiras». No di-

gáis ya: «Los jóvenes son nihilistas». Decid: «¡Carajo! Si esto sigue, van a sobrevivir al hundimiento de nuestro mundo».

La cotización del lenguaje ha caído a cero, y no obstante nosotros escribimos. Es porque hay otro uso del lenguaje. Se puede hablar de la vida y se puede hablar *desde* la vida. Se puede hablar de los conflictos y se puede hablar *desde* el conflicto. No es la misma lengua ni el mismo estilo. Tampoco es la misma idea de la verdad. Hay un «coraje de la verdad» que consiste en refugiarse detrás de la neutralidad objetiva de los «hechos». Hay otra que considera que una palabra que no compromete a nada, que no vale en cuanto tal, que no arriesga su posición, que no cuesta nada, no vale gran cosa. Toda la crítica del capitalismo financiero palidece ante la visión del escaparate de un banco hecho pedazos y emborronado con la pintada: «¡Toma comisiones!». No es por ignorancia por lo que los «jóvenes» parodian los *punchlines* de los raperos en sus eslóganes políticos en vez de las máximas de los filósofos. Y es por decencia por lo que no repiten los «¡No nos rendimos!» que los militantes gritan a voz en cuello en el mismo momento en que presentan su rendición. Es que los unos hablan del mundo, mientras que los otros hablan *desde* un mundo.

La verdadera mentira no es aquella que se cuenta a los otros, sino la que se cuenta uno *a sí mismo*. La primera, en comparación con la otra, es relativamente excepcional. La mentira es negarse a ver ciertas cosas *que uno ve*, y negarse a verlas *como uno las ve*. La verdadera mentira son todas las pantallas, todas las imágenes, todas las explicaciones que uno deja pasar entre sí mismo y el mundo. Es la forma en que pisoteamos cotidianamente nuestras propias percepciones. De modo que mientras no se trate de la verdad, no se tratará de nada. No habrá nada. Nada más que este manicomio planetario. La verdad no es algo hacia lo que habría que dirigirse, sino una relación sin rodeos con lo que está ahí. No es un «problema» más que para aquellos que ya ven la vida como un problema. No es algo que uno profese, sino una manera de estar en el mundo. Así pues, ni se posee ni se acumula. Se da en situación y de momento en momento. Quien siente la falsedad de un ser, el carácter nefasto de una representación o las fuerzas que se mueven bajo el juego de las imágenes, les priva de toda influencia sobre él. La verdad es plena presencia con respecto a sí mismo y el mundo, contacto vital con lo real, percepción aguda de los datos de la existencia. En un mundo en el que todo el mundo actúa, en el que todo el mundo se pone en escena, en

el que más se comunica cuanto menos se dice realmente, la simple palabra «verdad» atemoriza, exaspera y provoca carcajadas. Todo lo que esta época contiene de sociable ha tomado la costumbre de apoyarse en las muletas de la mentira, hasta el punto de no poder ya abandonarlas. No hay que «proclamar la verdad». Predicar la verdad a quienes ni siquiera la soportarían en dosis ínfimas es solamente exponerse a su venganza. En lo que sigue nosotros no pretendemos en ningún caso decir «la verdad», sino la percepción que tenemos del mundo, aquello a lo que nos atenemos, lo que nos mantiene vivos y en pie. Hay que retorcerle el cuello al sentido común: las verdades son múltiples, pero la mentira es una, pues está universalmente coaligada contra la más mínima verdad que salga a la superficie.

Nos protegen cada año de las mil amenazas que nos rodean: los terroristas, los disruptores endocrinos, los migrantes, el fascismo, el paro. Así se perpetúa la imperturbable rutina de la normalidad capitalista: sobre el trasfondo de mil complots inconclusos, de cien catástrofes postergadas. Hay que reconocer al motín la virtud paradójica de liberarnos de la lívida ansiedad que, día tras día, intentan inocularnos a golpe de patrullas de militares armados, de *breaking news* y de anuncios gubernamentales. Es lo que no pueden com-

prender los amantes de esos cortejos fúnebres llamados «manifestaciones», todos esos que, delante de su copa de vino, gustan el goce amargo de ser siempre derrotados, todos esos que sueltan un flatulento «¡O si no, esto revienta!» antes de volver dócilmente a sus autocares. En los enfrentamientos callejeros, el enemigo tiene un rostro definido, ya vaya vestido de civil o con armadura. Tiene métodos ampliamente conocidos. Tiene un nombre y una función. No en vano es un «funcionario», como él mismo declara sobriamente. También el amigo tiene gestos, movimientos y una apariencia reconocibles. En el motín hay una incandescencia de la presencia con respecto a sí mismo y los otros, una fraternidad lúcida que la República es incapaz de suscitar. El motín organizado puede producir lo que esta sociedad es inepta para engendrar: vínculos vivos e irreversibles. Los que se quedan con las imágenes de violencia se pierden todo lo que se juega en el hecho de tomar juntos el riesgo de romper, de hacer pintadas, de enfrentarse a los polis. Nadie sale nunca indemne de su primer motín. Es esta positividad del motín la que el espectador prefiere no ver y la que en el fondo lo aterra, mucho más que los destrozos, las cargas y las contracargas. En el motín hay producción y afirmación de *amistades*, configuración franca del mundo, posibilidades nítidas de actuar, medios al al-

cance de la mano. La situación tiene una forma y uno puede moverse en ella. Los riesgos están definidos, a diferencia de todos esos «riesgos» nebulosos que los gobernantes se complacen en hacer sobrevolar sobre nuestras existencias. El motín es deseable como momento de verdad. Es suspensión momentánea de la confusión: entre gases, las cosas curiosamente están claras y lo real se vuelve por fin legible. Difícil, entonces, no ver quién es quién. Hablando de la jornada insurreccional del 15 de julio de 1927 en Viena, durante la cual los proletarios quemaron el palacio de justicia, Elias Canetti decía: «Es lo más cerca que he estado de vivir una revolución. Varios centenares de páginas no bastarían para describir todo lo que vi». De aquí sacará la inspiración para su obra maestra *Masa y poder*. El motín es formador por lo que hace ver.

En la marina inglesa existía este viejo brindis: «Confussion to our enemies!». La confusión tiene un valor estratégico. No es casualidad. Dispersa las voluntades y les prohíbe reunirse de nuevo. Tiene el sabor a ceniza de la derrota aunque la batalla todavía no haya tenido lugar, y probablemente jamás lo tenga. Cada uno de los recientes atentados en Francia iba seguido así de una estela de confusión que venía oportunamente a amplificar el discurso gubernamental al respecto. Quienes reivindican estos atentados, quie-

nes llaman a la guerra contra quienes los reivindicán, todos tienen interés en nuestra confusión. En cuanto a los que los ejecutan, son muy a menudo los hijos: los hijos de la confusión.

Este mundo que tanto parlotea no tiene nada que decir: está vacío de afirmación. Quizá ha creído volverse inatacable de este modo. Sobre todo, se ha puesto a merced de toda afirmación consecuente. Un mundo cuya positividad se levanta sobre tantos estragos bien merece que lo que en él se afirma de vivo adopte en primer lugar la forma del saqueo, de los destrozos, del motín. No dejarán de hacernos pasar por desesperados debido a que actuamos, construimos, atacamos *sin esperanza*. La esperanza: he aquí al menos una enfermedad con la que esta civilización no nos habrá infectado. Sin embargo, no estamos desesperados. Nadie jamás ha actuado por esperanza. La esperanza confabula con la espera, con el rechazo a ver lo que está ahí, con el temor a irrumpir en el presente, en dos palabras: con el temor *a vivir*. Esperar es declararse por adelantado sin influencia sobre aquello de lo que, no obstante, uno espera algo. Es mantenerse al margen del proceso para no tener que asumir su resultado. Es querer que las cosas sean de otra manera sin querer los medios para cambiarlas. Es una cobardía. Hay que saber a qué ate-

nerse, y atenerse a ello. Aun a costa de hacer enemigos. Aun a costa de hacer amigos. Desde el momento en que sabemos lo que queremos, ya no estamos solos, el mundo se repuebla. Por todos lados, aliados, proximidades y una gradación infinita de amistades posibles. Nada es cercano para el que flota. La esperanza, ese muy ligero pero constante *impulso hacia el mañana* que se nos comunica día tras día, es la mejor agente del mantenimiento del orden. Se nos informa cotidianamente de problemas contra los que no podemos hacer nada, pero para los que sin duda *mañana* habrá solución. Todo el asfixiante sentimiento de impotencia que esta organización social cultiva en cada uno de nosotros hasta donde alcanza la vista no es más que una inmensa pedagogía de la espera. Es una huida del ahora. E incluso si el ayer puede actuar sobre el ahora es porque el ayer mismo nunca ha sido sino un ahora. Como lo será el mañana. La única forma de comprender algo en pasado es comprender que también fue un ahora. Es sentir el débil soplo de aire en el que vivían los hombres de antaño. Si estamos tan inclinados a huir del ahora es porque es el lugar de la decisión. Es el lugar del «acepto» o del «rechazo». Es el lugar del «lo dejo pasar» o del «me lo tomo a pecho». Es el lugar del gesto lógico que sigue inmediatamente a la percepción. Es el presente y, en consecuencia, el lugar de la presen-

cia. Es el instante, renovado sin cesar, de la toma de partido. Pensar en términos distantes siempre es más cómodo. «Al final», las cosas cambiarán; «al final», los seres serán transfigurados. Mientras tanto, sigamos así, permanezcamos siendo lo que somos. Una mente que piensa en términos de futuro es incapaz de actuar en el presente. No busca la transformación: la evita. El desastre actual es como la acumulación monstruosa de todos los aplazamientos del pasado, a los cuales se añaden en un desmoronamiento permanente los de cada día y los de cada instante. Pero la vida se juega siempre ahora, y ahora, y ahora.

Todo el mundo ve claramente que esta civilización es como un tren que se dirige hacia el precipicio, y que acelera. Cuanto más acelera, más se escuchan los hurras histéricos de los borrachos del vagón-disco. Habría que aguzar el oído para percibir el rígido silencio de las mentes racionales que ya no comprenden nada, el silencio de los angustiados que se roen las uñas y el tono de falsa serenidad en las intermitentes exclamaciones de los que juegan a las cartas mientras esperan. Interiormente, mucha gente ha elegido saltar del tren, pero se mantiene en el estribo. Tantas cosas los apresan todavía. Se sienten retenidos porque han hecho la elección, pero la decisión les falta. Pues es la

decisión la que traza en el presente el modo y la posibilidad de actuar, de dar un salto que no sea al vacío. Esta decisión es la decisión de desertar, de salirse de las filas, de organizarse, de hacer secesión, aunque sea imperceptiblemente, pero en cualquier caso, *ahora*.

La época es de los tenaces.



CINCUENTA BRECHAS DE GREY*

«No va más», dicen los malos jugadores. «El mundo va mal», sentencia la sabiduría popular. Nosotros decimos más bien que el mundo *se fragmenta*. Nos habían prometido un nuevo orden mundial. Pero se ha producido lo contrario. Se anunciaba la generalización planetaria de la democracia liberal. Lo que se generaliza son más bien las «insurrecciones electorales» contra ella y su hipocresía, como se lamentan amargamente los liberales. Sector tras sector, la fragmentación del mundo prosigue, sin miramientos, sin interrupción. Y esto no es solo cuestión de geopolítica. En todos los

* En la pintada que da título a este capítulo puede leerse: «50 nuances de bris», un juego de palabras generado a partir del título en francés del famoso *best-seller* de E. L. James *Cinquenta sombras de Grey*, que también podría traducirse como «cincuenta tonos de gris». La clave del juego está en la sustitución del término «gris» por «bris» («fractura» o «rotura», por ejemplo, de la vitrina de un banco cuando recibe una pedrada). (Esta y todas las demás notas son del traductor).

ámbitos el mundo se fragmenta, en todos los ámbitos la unidad se ha vuelto problemática. En nuestros días, no hay más unidad en la «sociedad» de la que la hay en la «ciencia». El salariado explota en todo tipo de nichos, de excepciones, de condiciones derogatorias. La idea de «precariado» oculta oportunamente que, sencillamente, ya no hay una experiencia común del trabajo, ni siquiera precario. De modo que tampoco puede haber una experiencia común de su interrupción, y que el viejo mito de la huelga general ha de colocarse en la sección de accesorios inútiles. La medicina occidental se ve rebajada a chapucear con técnicas que hacen saltar en pedazos su unidad doctrinal, tales como la acupuntura, la hipnosis o el magnetismo. Más allá de los habituales amaños parlamentarios, políticamente ya no hay mayoría para nada. Durante el conflicto que arrancó con la ley del Trabajo en la primavera de 2016, el comentario periodístico más juicioso constataba que dos minorías, una minoría gubernamental y una minoría de manifestantes, se enfrentaban ante los ojos de una población de espectadores. Nuestro propio Yo se presenta como un rompecabezas cada vez más complejo, cada vez menos coherente; de modo que, para que la cosa aguante, además de las sesiones con el psicólogo y los comprimidos, ahora se necesitan algoritmos. Solo por antífrasis llamamos «muro»

al flujo continuo de imágenes, informaciones, comentarios, mediante el cual Facebook trata de dar forma al Yo. La experiencia contemporánea de la vida en un mundo hecho de circulación, telecomunicaciones, redes, de un caos de informaciones en tiempo real y de imágenes que intentan captar nuestra atención, es fundamentalmente discontinua. A una escala diferente, los intereses particulares de las celebridades cada vez lo tienen más difícil para hacerse pasar por «el interés general». No hay más que ver lo que sufren los Estados para poner en marcha sus grandes proyectos de infraestructuras, desde el valle de Susa a Standing Rock, para percatarse de que *la cosa ya no marcha*. Que ahora tenga que intervenir el ejército y sus cuerpos de elite en el territorio nacional por cualquier obrita de importancia muestra con bastante claridad que ahora son percibidas como las operaciones mafiosas que también son.

La unidad de la República, de la ciencia, de la personalidad, del territorio nacional o de la «cultura» no han sido nunca más que ficciones. Pero eran eficaces. Lo que está claro es que la ilusión de la unidad ya no consigue *ilusionar*, meter en vereda, disciplinar. En todas las cosas, la hegemonía ha muerto y las singularidades se vuelven salvajes: portan en sí mismas su propio sen-

udo, que ya no esperan de un orden general. La pequeña perspectiva aérea que permitía a todo el que tenía un poco de autoridad hablar por los otros, juzgar, clasificar, jerarquizar, moralizar, señalar a cada uno lo que debe hacer y cómo debe ser, se ha vuelto inaudible. Todos los «hay que» yacen a ras de tierra. El militante que sabe lo que hay que hacer, el profesor que sabe lo que hay que pensar, el político que os dirá lo que hay que hacer por el país, hablan en el desierto. Ya nada puede mostrarse superior a la experiencia singular allí donde esta existe. Redescubrimos que abrirse al mundo no es abrirse a los cuatro rincones del planeta, que el mundo está ahí donde nos encontramos. Abrirse al mundo es abrirse a su presencia aquí y ahora. Cada fragmento es portador de una posibilidad de perfección propia. Si «el mundo» debe ser salvado, será en cada uno de sus fragmentos. La totalidad solo puede *gestionarse*.

La época produce atajos históricos sobrecogedores. La democracia es enterrada allí mismo donde había nacido dos mil quinientos años antes con la forma en la que Alexis Tsipras, apenas elegido, no ha cesado de negociar su rendición. Irónicamente, sobre su tumba se pueden leer estas palabras del ministro alemán de Economía Wolfgang Schäuble: «No podemos dejar que las elecciones cambien nada». Lo más sorprenden-

te es que el epicentro geopolítico de la fragmentación del mundo sea precisamente el lugar del que partió su unificación bajo el nombre de «civilización» hace ya cinco mil años: Mesopotamia. Si cierto caos geopolítico parece apoderarse del mundo, es desde Irak y Siria, es decir, desde el sitio exacto donde comenzó su ordenación general. La escritura, la contabilidad, la Historia, la justicia real, el parlamento, la agricultura razonada, la ciencia, la medición, la religión política, las intrigas de palacio y el poder pastoral —toda esa forma de pretender gobernar «por el bien de los súbditos», en pro del rebaño y de su bienestar—, todo eso a lo que se reduce lo que aún hoy llamamos «civilización», todo eso era ya, tres mil años antes de Jesucristo, la marca propia de los reinos de Acad y Sumeria. Sin duda habrá tentativas de enlucir un nuevo Estado confesional iraquí. Sin duda los intereses internacionales desembocarán en operaciones descabelladas de *state building* en Siria. Pero tanto en Siria como en Irak, la humanidad estatizada ha muerto. La intensidad de los conflictos se ha elevado demasiado para que aún sea posible una reconciliación razonable. La guerra contrainsurreccional que ha librado el régimen de Bashar al-Ásad contra su población, con los apoyos por todos conocidos, ha alcanzado tales extremos que ninguna negociación dará ya lugar a algo así como un «nuevo

Estado sirio» digno de tal nombre. Y ninguna tentativa de *peopleoshaping* —la puesta en práctica sangrienta del poema irónico de Brecht tras la insurrección obrera de 1953 contra el nuevo régimen soviético en Alemania del Este: «El pueblo había perdido, por su culpa, la confianza del gobierno / y podía ganarla de nuevo solamente / con esfuerzos redoblados. ¿No sería más simple / en ese caso para el gobierno / disolver el pueblo / y elegir otro?»— servirá de nada: las sombras de los muertos no se dejan aplastar a golpe de barril de TNT. Cualquiera que se haya interesado por lo que fueron los Estados europeos en el tiempo de su «splendor» solo puede ver fracasos en lo que de ellos ha sobrevivido en nuestros días. En relación a las potencias transnacionales, los Estados ya no se mantienen más que en condición de hologramas. El Estado griego ya no es sino una correa de transmisión de instrucciones que se le escapan. Con el Brexit, el Estado británico está condenado a hacer de funámbulo. El Estado mexicano ya no controla nada. Los Estados italiano, español o brasileño parecen no tener otra actividad que sobrevivir a la ininterrumpida avalancha de escándalos. Ya sea bajo el pretexto de «reforma» o por arrebato de «modernización», los Estados capitalistas contemporáneos se entregan a un ejercicio de autodesmantelamiento metódico. Por no hablar de las «tentaciones independen-

tistas» que se multiplican por toda Europa. No es difícil discernir, tras las tentativas de restauración autoritaria en tantos países del mundo, una forma de guerra civil que ya no conocerá tregua. No importa que sea en nombre de la guerra contra «el terrorismo», «la droga» o «la pobreza», por todos lados ceden las costuras del Estado. Las fachadas permanecen, pero ya solo sirven para ocultar un montón de escombros. El desorden mundial excede ahora toda capacidad de reordenación. Como decía un chino antiguo: «Cuando el orden reina en el mundo, un loco no puede perturbarlo por sí solo; cuando el caos se apodera de él, un sabio no puede restaurar el orden por sí mismo».

Somos los contemporáneos de una prodigiosa inversión del proceso de civilización en proceso de fragmentación. Ahora, cuanto más aspira la civilización a su consumación, más impllosiona en su base. Cuanto más aspira este mundo a la unificación, más se fragmenta. ¿Cuándo ha basculado imperceptiblemente sobre su eje? ¿Fue por el impacto mundial que sucedió a los atentados del 11 de septiembre? ¿Por la «crisis financiera» de 2008? ¿Por el fracaso de la cumbre de Copenhague sobre el cambio climático en 2009? De lo que no cabe duda es de que esa cumbre marcó un punto de irreversibilidad en dicho giro. La causa de la

atmósfera y del planeta ofrecía a la civilización el pretexto ideal para su remate. En nombre de la especie y de su salvación, en nombre de la totalidad planetaria, en nombre de la Unidad terrestre, iba a poder regirse cada una de las conductas de cada uno de los habitantes de la Tierra, y de cada una de las entidades que esta alberga en su superficie. Estábamos a dos pasos de proclamar el *imperium mundi* universal y ecológico. Era «en interés de todos». La pluralidad de los entornos humanos y naturales, de los usos, de las formas de vida, el carácter telúrico de cada existencia, todo iba a tener que ceder ante la *necesaria unidad* de la especie humana, que por fin iba a poder gestionarse desde no se sabe qué directorio mundial. Era la conclusión lógica del proceso de unificación que no ha cesado de impulsar «la gran aventura de la humanidad» desde que un puñado de *sapiens* escapase del valle del Rift. Hasta ese momento se albergaba la esperanza de que los llamados «responsables» alcanzarían un acuerdo de sentido común, de que los «responsables», en una palabra, serían responsables. ¡Y cataplum! Lo que pasó en Copenhague *es justamente que no pasó nada*. Por eso, por cierto, todo el mundo lo ha olvidado. Ningún emperador, ni siquiera colegiado. Ninguna decisión de los portavoces de la Especie. Desde entonces, con la ayuda de la «crisis económica», la pulsión de

unificación se ha convertido en un sálvese quien pueda mundial. Puesto que ya no habrá salvación común, cada cual va a tener que salvarse por sí mismo, sea cual sea la escala, o renunciar a toda idea de salvación. Y tratar de embriagarse en una huída hacia delante de tecnologías, ganancias, fiestas, drogas y estragos, con la angustia clavada en el alma.

El desmantelamiento de toda unidad política provoca un pánico evidente en nuestros contemporáneos. La omnipresencia de la cuestión de la «identidad nacional» en el debate público lo atestigua. «Francia», manufactura mundial del Estado moderno, vive particularmente mal su descomposición. Es evidentemente porque «sentirse francés» nunca ha tenido tan poco sentido como ahora por lo que los políticos ambiciosos de este país se ven condenados a fantasear sin fin sobre «la identidad nacional». Y como, a pesar de esos famosos «mil quinientos años de Historia» con los que nos calientan la cabeza, nadie parece tener una idea clara de lo que pueda significar «ser francés», nos replegamos sobre los fundamentos: el vino tinto y los grandes hombres, las terrazas y la policía, cuando no sencillamente el Antiguo Régimen y las raíces cristianas. Ilustraciones amarillentas de una unidad nacional para manuales de enseñanza media.

De la unidad no queda más que la nostalgia, pero cada vez habla más alto. Por todos lados, los candidatos se ofrecen para restaurar la grandeza nacional, para «Make America great again» o «Remettre la France en ordre». Por otra parte, cuando uno es un nostálgico de la Argelia francesa, ¿de qué no se puede ser nostálgico? Por todos lados, prometen pues restablecer por la fuerza la unidad perdida. Solo que cuanto más se «segrega» disertando sobre el «sentimiento de pertenencia», más se extiende la certeza de no formar parte de ese todo. Movilizar el pánico para restaurar el orden es olvidar lo que hay de esencialmente dispersivo en el pánico. El proceso de fragmentación general es tan imparable que todas las brutalidades a las que se recurra con el fin de restablecer la unidad perdida terminarán solo por acelerarlo, por hacerlo más profundo e irreversible. Cuando ya no hay experiencia común, salvo la de encontrarse frente a las pantallas, se pueden crear breves momentos de comunión nacional después de los atentados, desplegando todo un sentimentalismo pringoso, falso y hueco, se puede decretar todo tipo de «guerras contra el terrorismo», o prometer recuperar el control de todas las «zonas de no derecho», pero ya no serán más que boletines informativos del Canal 24

Horas entrevistados al fondo del bar, y de los que no se oye el sonido. Con este tipo de sandeces pasa como con los medicamentos: para que sigan siendo eficaces, hay que forzar la dosis continuamente, hasta la neurastenia final. Quienes ven con buenos ojos la perspectiva de acabar su existencia en una ciudadela estrecha y supermilitarizada, aunque sea grande como «Francia», mientras el agua sube alrededor y arrastra los cadáveres de los menos afortunados, podrán declarar «traidores a la Nación» a todos aquellos que les desagraden. En sus ladridos solo se escucha su impotencia. A largo plazo, el exterminio no es una solución.

No hay que desesperar por el estado de envilecimiento del debate en la esfera pública. Si aquí se grita tan fuerte, es porque ya nadie escucha. Lo que pasa verdaderamente, subterráneamente, es que todo se pluraliza, todo se localiza, todo se revela situado, todo *se fuga*. Ya no es solo que falte el pueblo, que no dé la cara, que ya no haya noticias tuyas, que mienta a los encuestadores, es que ya se marchó en mil direcciones insospechadas. No solo es abstencionista, está al margen, es inencontrable: está en fuga, aun cuando su fuga no sea más que interior o inmóvil. Ya está *en otra parte*. Y no van a ser los captadores de la extrema izquierda, los senadores socialistas al estilo de la Tercera Repú-

blica que se toman por Fidel Castro, tipo Mélenchon, los que le hagan volver al nicho. Eso que se llama «populismo» no es solo el síntoma clamoroso de la desaparición del pueblo, es también un intento desesperado de retener lo que en él queda de espantado y desnortado. En cuanto se presenta una situación política real, como el conflicto de la primavera de 2016, lo que se manifiesta de forma difusa es toda la inteligencia, toda la sensibilidad, toda la determinación comunes que los clamores de la publicidad intentan esconder. El *acontecimiento* que supuso la aparición en este conflicto de la «marcha de cabeza»* lo muestra bastante bien. Mientras el cuerpo social hacía aguas por todas partes, incluido el viejo cuerpo del encuadramiento sindical, a todo manifestante *vivo* le pareció evidente que los desfiles arrastrando los pies se enmarcaban en la pacificación mediante la protesta. Así, marcha tras marcha, se vio agregarse a la cabeza de la manifestación a todo aquel que aspira a desertar del cadáver social para no contagiarse de su pequeña muerte. La cosa empezó con los estudiantes de secundaria y bachillerato. Luego, todo tipo de jóvenes y de menos jó-

* En francés, «cortège de tête», inversión de los términos en la expresión usual «tête du cortège» [literalmente, cabeza del cortejo], que designa la cabeza de una manifestación.

venes, militantes y desorganizados, vinieron a engrosar sus filas. Para terminar, durante la manifestación del 14 de junio, secciones sindicales enteras, incluida la de los estibadores del Havre, se unieron a la cabeza incontrolada de una manifestación de diez mil personas. Sería un error ver en la toma de la cabeza de estas manifestaciones una suerte de revancha histórica de aquellos que, «anarquistas», «autónomos» y otros habituales del final de las manifiestas, se encontraban tradicionalmente en la cola de las marchas para entregarse a escaramuzas rituales. Lo que pasó allí como de forma natural es que algunos desertores crearon un espacio político donde componer su heterogeneidad, un espacio sin duda efímero, sin duda insuficientemente organizado, pero accesible y, el tiempo que dura una primavera, *realmente existente*. La marcha de cabeza se constituyó como el receptáculo de la fragmentación general. Como si, al perder toda fuerza de agregación, esta «sociedad» liberase por todos lados pequeños núcleos autónomos, territorial, sectorial o políticamente situados, y como si estos grupos hubiesen logrado por primera vez agruparse. Si la marcha de cabeza consiguió finalmente atraer a una parte significativa de quienes combaten el mundo de la ley del Trabajo, no es porque toda esa gente se hubiese convertido repentinamente en «autónomos» —la multiplicidad de

sus componentes lo atestigua suficientemente—, es porque para ella existía, en situación, la presencia, la vitalidad y la verdad que les faltaban al resto.

La marcha de cabeza era tan poco un sujeto separable del resto de la manifestación y hasta tal punto un *gesto* que la policía, por más que se aplicó regularmente a ello, jamás consiguió aislarla. Para acabar con el escándalo de su existencia, para restablecer la imagen tradicional de la marcha sindical con los patrones de las diferentes centrales a la cabeza, para neutralizar esa cabeza de la marcha compuesta sistemáticamente por una masa de jóvenes encapuchados que desafían a la policía, de gente más vieja que los apoyan o de obreros liberados que rompen las líneas de los antidisturbios, finalmente hubo que encapsular a *la totalidad de la manifestación*. Se produjo entonces, a finales de junio, la humillante ronda alrededor del puerto del Arsenal cercada por un formidable dispositivo policial: una bonita maniobra de desmoralización conducida conjuntamente por las centrales sindicales y el gobierno. Aquel día *L'Humanité* destacaba en sus titulares la insigne «victoria» que representaba aquella «manifestación»; es una tradición, entre los estalinistas, envolver sus retiradas en letanías de triunfo. La larga primavera francesa de 2016 habría instaura-

do esta evidencia: el motín, el bloqueo y la ocupación constituyen la gramática política *elemental* de la época.

El «encapsulamiento» no constituye solo una técnica de guerra psicológica que las fuerzas de seguridad francesas han importado tardíamente de Inglaterra. El encapsulamiento es una imagen dialéctica del poder actual. Es la figura de un poder despreciado, deshonorado, que lo único que hace ya es retener a la población en sus redes. Es la figura de un poder que ya no promete nada y que no tiene más actividad que *echar el cerrojo a todas las salidas*. Un poder al que ya nadie se adhiere positivamente, del que cada cual trata de fugarse a su manera, y que no tiene otra pavorosa perspectiva que la de mantener en su estrecho seno todo aquello que incesantemente se le escapa. Dialéctica, la imagen del encapsulamiento lo es porque también reúne aquello que tiene vocación de encerrar. En ella se producen encuentros entre aquellos que intentan desertar. Nacen cantos inéditos y llenos de ironía. Se constituye una experiencia común. El dispositivo policial es incapaz de contener la salida vertical que se ha producido en forma de pintadas, que sin demora constelan cada muro, cada marquesina, cada comercio. Y que atestiguan que el espíritu se mantiene libre, incluso cuando los cuerpos están retenidos. «Victo-

ria por caos», «En cenizas, todo se vuelve posible», «Francia, su vino, sus revoluciones», «Homenaje a las familias de los escaparates», «Kiss kiss bank bank», «Pienso luego rompo»: desde 1968, los muros no habían visto tanta libertad de espíritu. «De aquí, de este país en el que respirábamos mal un aire cada vez más enrarecido, en el que cada día nos sentíamos más extranjeros, no podía llegarnos más que esta fatiga que nos devoraba con tanto vacío, con tanta impostura. A falta de algo mejor, nos conformábamos con las palabras. La aventura era literaria, el compromiso platónico. La revolución mañana, la revolución posible, ¿cuántos de nosotros creían todavía en ella?». Así es como describe Pierre Peuchmaurd en *Plus vivant que jamais* el ambiente que enterró Mayo del 68.

Uno de los aspectos más llamativos del proceso de fragmentación en curso es que afecta incluso a aquello que hasta ahora debía asegurar el mantenimiento de la unidad social: el Derecho. Legislaciones antiterroristas de excepción, pulverización del derecho laboral, creciente especialización de las jurisdicciones y las fiscalías, el Derecho ya no existe. Tomemos el derecho penal. Con el pretexto del antiterrorismo y de la lucha contra el «crimen organizado», lo que se perfila año tras año es la constitución en materia penal de dos de-

rechos diferentes: un derecho para los «ciudadanos» y un «derecho penal del enemigo». Es un jurista alemán valorado en sus tiempos por las dictaduras sudamericanas el que lo ha teorizado. Se llama Günther Jakobs. Jakobs señala que a la chusma, los oponentes radicales, los «vándalos», los «terroristas», los «anarquistas», en pocas palabras, al conjunto de los que no muestran suficiente respeto por el orden democrático en vigor y representan un «peligro» para «la estructura normativa de la sociedad», se les reserva cada vez más un tratamiento derogatorio en el derecho penal normal, hasta el punto de no respetar ya sus derechos constitucionales. ¿No es lógico, en un cierto sentido, tratar como enemigos a quienes se comportan como «enemigos de la sociedad»? ¿No se están «excluyendo ellos mismos del derecho»? Y en consecuencia, ¿no debe admitirse para ellos la existencia de un «derecho penal del enemigo», que consiste precisamente en la ausencia completa de cualquier derecho? Es, por ejemplo, lo que practica abiertamente en Filipinas el presidente Duterte, que mide la eficacia de su gobierno, en su guerra declarada «contra la droga», por el número de cadáveres de «camellos» que llegan al depósito, tanto da que los hayan «producido» escuadrones de la muerte o simples ciudadanos. En el momento en que escribimos, la cuenta supera los

siete mil asesinatos. Que todavía se trata de una forma de derecho es algo que atestiguan las indagaciones de las asociaciones de juristas, que se preguntan si por casualidad no estaremos «saliendo del estado de derecho». El «derecho penal del enemigo» es el fin del derecho penal. No se trata pues de cualquier cosa. Aquí la estafa estaría en hacer creer que solo se aplicaría a una población criminal previamente censada, cuando lo que ocurre es más bien lo contrario: a toro pasado, es declarado «enemigo» aquel que ya ha sido interrogado, arrestado, secuestrado, maltratado, extorsionado, torturado y finalmente asesinado. Un poco como cuando los polis denuncian por «desacato y rebelión» a quienes acaban de dar una paliza de manera un poco demasiado ostensible.

Por paradójica que pueda parecer esta afirmación, *vivimos los tiempos de la abolición de la Ley*. La proliferación metastásica de las leyes no es más que un aspecto de esta abolición. ¿Haría falta producir tantas leyes si cada una de ellas no se hubiera vuelto insignificante en el edificio rococó del derecho contemporáneo? ¿Sería acaso necesario promulgar una nueva legislación con cada suceso que se produce? El objetivo de los grandes proyectos de ley de los últimos años en Francia se reduce prácticamente a la abolición de las leyes en vigor,

al desmantelamiento progresivo de toda garantía jurídica. De modo que el Derecho, que pretendía proteger a los hombres y las cosas de los azares del mundo, se ha convertido más bien en algo que incrementa su precariedad. Un rasgo distintivo de las grandes leyes contemporáneas consiste en poner a tal o cual administración, a tal o cual poder, por encima de las leyes. La ley de Inteligencia abolía todo recurso frente a los servicios de inteligencia. La ley Macron, que no pudo instaurar el «secreto comercial», se denomina «ley» en virtud de una extraña neolengua: consistía más bien en desmontar todo un conjunto de garantías de las que disponían los asalariados con respecto al trabajo dominical, los despidos o las profesiones reguladas. La propia ley del Trabajo no hacía más que continuar un movimiento ya muy avanzado: ¿qué es la famosa «inversión de la jerarquía de las normas» si no precisamente la sustitución de cualquier marco jurídico general por el estado de excepción de cada empresa? Si le resultó tan natural a un gobierno socialdemócrata inspirado por la extrema derecha decretar el estado de emergencia después de los atentados de noviembre de 2015, es porque el estado de excepción ya reinaba *bajo la forma de la Ley*.

Aceptar ver la fragmentación del mundo hasta en el derecho no es ninguna obviedad. Es que en Francia somos los herederos de casi un milenio de «Estado de justicia»: el buen rey San Luis, que impartía justicia bajo su roble, etc. En el fondo, el chantaje que renueva sin cesar las condiciones de nuestra sumisión es este: o el Estado, el Derecho, la Ley, la policía, la justicia, o la guerra civil, la venganza, la anarquía y todo el jaleo. Esta creencia, este justicialismo, este estatismo, impregnan uniformemente el conjunto de sensibilidades políticamente admisibles y audibles en este país, de la extrema izquierda a la extrema derecha. Es incluso según este eje inamovible como se efectúa la conversión de una buena parte del voto obrero en voto al Frente Nacional sin que se produzca una crisis existencial considerable en los implicados. Y es también esto lo que provoca todas esas reacciones indignadas frente a la cascada de «casos» que ahora constituyen la cotidianeidad de la vida política contemporánea. Nosotros proponemos otra percepción de las cosas, otra forma de tomarlas. Es evidente que quienes hacen las leyes no las respetan. Quienes pretenden inculcarnos la «moral del trabajo» desempeñan empleos ficticios. Los estupas —es ya de público conocimiento— son los más grandes camellos de hachís de Francia. Y cuando casualmente se somete a escuchas a un magistrado, no tardamos en descubrir

qué incalificables chanchullos se ocultan tras el augusto pronunciamiento de una sentencia, de una apelación o de un sobreseimiento. Invocar a la Justicia frente a este mundo es como pedir a un ogro que cuide de vuestros hijos. Quienquiera que conozca el reverso del poder deja inmediatamente de respetarlo. En lo más profundo de sí mismos, los amos siempre han sido anarquistas. Solo les disgusta que los demás lo sean. Y los patrones siempre han tenido alma de bandidos. Es esta honorable forma de ver las cosas la que en todo tiempo ha inspirado a los obreros lúcidos la práctica de la sisa, del dobleteo e incluso del sabotaje. La verdad es que hay que llamarse Michéa para creer que el proletario haya sido nunca sinceramente moralista y legalista. Es en la vida, entre los suyos, donde el proletario manifiesta su ética, no en la relación con la «sociedad». Frente a la «sociedad» y su hipocresía, no puede haber más relación que la guerra más o menos abierta.

Es asimismo esta forma de razonar la que inspiró a la fracción más decidida de los manifestantes durante el conflicto de la primavera de 2016. Pues uno de los rasgos más llamativos de dicho conflicto es que tuvo lugar *en pleno estado de emergencia*. No es casualidad que las fuerzas organizadas que en París contribuyeron a la formación de la marcha de cabeza sean también las

que desafiaron el estado de emergencia en la *plaza de la República* durante la COP 21.* Hay dos formas de afrontar el estado de emergencia. Uno puede denunciarlo verbalmente y suplicar el retorno a un «Estado de derecho» que, por lo que podemos recordar, siempre nos había parecido exorbitante cuando todavía no estaba «suspendido». Pero también se puede decir: «¡Ah, así que hacéis lo que os da la gana! ¡Os consideráis al margen de las leyes de las que se supone obtenéis vuestra autoridad! ¡Pues mira tú, nosotros también!». Están los que protestan contra un fantasma, el estado de emergencia, y los que levantan acta y a partir de ahí despliegan *su propio estado de excepción*. Allí donde un viejo reflejo de izquierdas nos lleva a temblar ante un ficticio estado de excepción de la democracia, el conflicto de la primavera de 2016 justamente prefirió oponerle, en la calle, su estado de excepción real, su propia presencia en el mundo, la forma singular de su libertad.

Lo mismo vale para la fragmentación del mundo: uno puede deplorarla e intentar remontar a nado el río del tiempo, pero también se puede *partir de ahí* y ver como hacer. Sería demasiado simple oponer un afecto nostálgico, reaccionario, conservador, «de de-

* Conferencia de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático.

rechas», y un posmodernismo caotizante, multiculturalista, «de izquierdas». Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbécil. Y de hecho los defensores de la unidad están equitativamente repartidos de un extremo al otro del espectro político. Hay nostálgicos de la grandeza nacional por todos lados, a izquierda y derecha, de Soral a Ruffin. Hay una tendencia a olvidarlo, pero hace ya más de un siglo que se presentó un candidato para servir de forma de vida universal: el Trabajador. Si pudo aspirar a tal cargo fue a raíz de la gran cantidad de amputaciones que se había impuesto en términos de sensibilidad, de apegos, de gusto o de afectividad. Esto le daba, por cierto, un curioso aspecto. Al punto de que, al verlo, el jurado salió huyendo y, desde entonces, el candidato vaga sin saber dónde ir ni qué hacer, incordiando fastidiosamente al mundo con su gloria pasada. En los tiempos de su esplendor contaba con fanes de todos los extremos, nacionalistas o bolcheviques, e incluso nacional-bolcheviques. En nuestros días observamos una explosión de la figura humana. La «Humanidad» como sujeto ya no tiene rostro. Al margen de un empobrecimiento organizado de las subjetividades, somos testigos de la tenaz persistencia y del surgimiento de formas de vida singulares, que trazan su camino. Tal

es, por ejemplo, el escándalo que hemos oído estallar en la jungla de Calais. Este resurgimiento de las formas de vida en nuestra época también es resultado de la universalidad fallida del trabajador. Realiza el luto del trabajador como figura. Pero por otro lado es un luto mexicano, que no tiene nada de triste.

Podemos decir que, durante el conflicto de la primavera de 2016, habríamos asistido a la fragmentación *de la propia CGT*, cosa impensable hace algunos años. Mientras la CGT de Marsella desenfundaba las tonfas contra los «jóvenes», la CGT de Douai-Armentières, aliada con los «incontrolados», se enfrentaba a los servicios de orden de la CGT de Lille, más incorregiblemente estalinista. La CGT de Energía reivindicaba en el Alto Loira el sabotaje de los cables de fibra óptica utilizados por los bancos y las operadoras de telefonía. Lo que, durante el conflicto, pasaba en el Havre no se parecía a nada de lo que pasaba en otras partes. Las fechas de las manifestaciones, las posiciones de la CGT local, la discreción impuesta a la policía: todo esto era, en cierto modo, *autónomo* del conjunto nacional. La CGT del Havre votó esta moción y llamó a las fuerzas policiales y al prefecto para ponerles sobre aviso: «La cosa es sencilla: cada vez que un estudiante sea llevado a comisaría, el puerto para». Lo del Havre era una fragmentación feliz. Las

fricciones entre la «marcha de cabeza» y el servicio de orden sindical ratificaron un llamativo *aggiornamento*: la posición a partir de ahora estrictamente defensiva de una buena cantidad de servicios de orden de la CGT, que ya no pretende hacer de policía en las manifestaciones, romper la jeta a los «autónomos» y entregar a «los vándalos» a la poli, sino centrarse en la mera protección de su tramo de manifestación. Un desplazamiento digno de respeto y quién sabe si duradero. A pesar de un comunicado de condena de la «violencia», de rigor tras la manifestación contra el Frente Nacional el 25 de febrero en Nantes, la CGT 44 se organizó para la ocasión con los zadistas y otros incontrolados. Es uno de los felices resultados del conflicto de la primavera de 2016, y que sin duda alguna debe inquietar a algunos tanto dentro del gobierno como dentro de la central sindical.

Sufrido, el proceso de fragmentación del mundo puede conducir a la miseria, el aislamiento, la esquizofrenia. Puede hacerse sentir en la vida de los seres como un auténtico desperdicio. Nos invade entonces la nostalgia. La pertenencia es todo lo que les queda a los que ya no tienen nada. Al precio de admitirla como punto de partida, la fragmentación también puede dar lugar a una intensificación y una pluralización *de los vínculos*

que nos conforman. Fragmentación no significa entonces separación, sino tornasolado del mundo. Visto en perspectiva, es más bien el proceso de «integración de la sociedad» el que se revela como una lenta pérdida de ser, una separación continuada, un deslizamiento hacia cada vez más vulnerabilidad, y una vulnerabilidad cada vez más maquillada. La Zone à Defendre (ZAD) de Notre-Dame-des-Landes ilustra lo que puede significar el proceso de fragmentación del territorio. Para un Estado territorial tan antiguo como el Estado francés, que una porción de tierra se desgaje del *continuum* nacional para entrar en secesión e instalarse en ella de modo duradero, prueba ampliamente que este ya no existe de la misma manera que en el pasado. Algo así habría sido inimaginable con De Gaulle, Clemenceau o Napoleón. Entonces se hubiera enviado a la infantería a que zanjase el asunto. Ahora, se bautiza una operación como César y se baten en retirada ante una guerrilla de bosque. Que en las inmediaciones de la zona los autobuses del Frente Nacional puedan ser atacados en la autovía en plan «asalto a la diligencia», o que un coche de la policía aparcado en un cruce de un barrio periférico para vigilar una cámara que vigila a «los camellos» acabe siendo pasto de las llamas bajo los cócteles molotov, indica que en efecto este país se ha convertido un poco en el Far West. El proceso de

fragmentación del territorio nacional en Notre-Dame-des-Landes, lejos de constituir un distanciamiento del mundo, no ha hecho más que multiplicar las circulaciones más inesperadas, las más planetarias y las más próximas. Al punto de poder decir que la mejor prueba de que los extraterrestres no existen es que todavía no han contactado con la ZAD. A su vez, el desgajamiento de este pedazo de tierra genera su propia fragmentación interior, su fractalización, la multiplicación de los mundos en su seno, y en consecuencia de los territorios que en él coexisten y se superponen. Nuevas realidades colectivas, nuevas construcciones, nuevos encuentros, nuevos pensamientos, nuevos usos, recién llegados en todos los sentidos, con las confrontaciones necesariamente generadas por el frotamiento entre los mundos y los modos de ser. Y a partir de ahí, una considerable intensificación de la vida, una profundización de las percepciones, una proliferación de amistades, enemistades, experiencias, horizontes, historias, contactos, distancias... y un gran refinamiento estratégico. Con la fragmentación sin fin del mundo se incrementa también vertiginosamente el enriquecimiento cualitativo de la vida, la profusión de formas, por poco que uno se adhiera a la promesa de comunismo que ella contiene.

Hay algo en la fragmentación que apunta a eso que nosotros llamamos «comunismo»: es el retorno a la tierra, la ruina de toda puesta en equivalencia, la restitución a sí mismas de todas las singularidades, la derrota de la subsunción, de la abstracción, el hecho de que momentos, lugares, cosas, seres y animales adquieran todos un nombre propio, *su* nombre propio. Toda creación nace de un desgarramiento con respecto al todo. Como muestra la embriología, cada individuo es la posibilidad de una especie nueva desde el momento en que hace suyos los datos de lo que lo rodea inmediatamente. Si la Tierra es tan rica en entornos naturales, es en virtud de su completa ausencia de uniformidad. Hacer realidad la promesa de comunismo contenida en la fragmentación del mundo exige un gesto, un gesto por rehacer interminablemente, un gesto que es la vida misma: el gesto de *repartir pasajes* entre los fragmentos, de ponerlos en *contacto*, de organizar su encuentro, de abrir los caminos de un pedazo de mundo amigo a otro sin pasar por tierra hostil, el gesto de establecer el buen *arte de las distancias* entre los mundos.

Que la fragmentación del mundo desorienta y desbarata todas las certezas heredadas, que desafía todas nuestras categorías políticas y existenciales, que hace desaparecer el suelo bajo los pies de la propia tradición re-

volucionaria, es algo indudable: nos plantea un desafío. Recordemos lo que Tosquelles le contaba a François Pain a propósito de la guerra civil española. Algunos entonces eran milicianos; Tosquelles era psiquiatra. Constataba que los enfermos tendían a ser una rareza porque la guerra, al quebrar la trama de la mentira social, curaba a los psicóticos de forma más segura que el manicomio. Decía: «La guerra civil está en relación con la no homogeneidad del Yo. Cada uno de nosotros está hecho de pedazos contrapuestos con uniones paradójicas y desuniones en nuestro interior. La personalidad no está hecha como un bloque. Si no, sería una estatua. Hay que reconocer un hecho paradójico: la guerra no produce nuevos enfermos, al contrario. Hay muchas menos neurosis durante la guerra que en la vida civil, e incluso hay psicosis que se curan». He aquí la paradoja: la coacción a la unidad nos descompone, la mentira de la vida social nos psicotiza y abrazar la fragmentación nos hace reencontrar una presencia serena en el mundo. Hay un cierto punto en la mente en el que este hecho deja de ser percibido contradictoriamente. Es ahí donde nosotros nos ubicamos.

Contra la posibilidad del comunismo, contra toda posibilidad de felicidad, se alza una hidra de dos cabezas. Sobre la escena pública, la una finge ser la enemiga

jurada de la otra. De un lado está el programa de restauración fascistizante de la unidad, del otro está el poder mundial de los mercaderes de infraestructuras: lo mismo Google que Vinci, igual Amazon que Veolia. Quienes crean que es o bien el uno o bien el otro, *tendrán los dos*. Pues los grandes constructores de infraestructuras tienen los medios de aquello de lo que los fascistas no tienen más que el discurso folclórico. Para ellos, la crisis de las antiguas unidades es ante todo la oportunidad de una nueva unificación. En el caos contemporáneo, en la disgregación de las instituciones, en la muerte de la política, hay un mercado perfectamente rentable para las potencias infraestructurales y los gigantes de Internet. Un mundo perfectamente fragmentado sigue siendo por completo gestionable cibernéticamente. Un mundo fraccionado es incluso la condición de la omnipotencia de quienes gestionan sus vías de comunicación. El programa de tales potencias consiste en desplegar, detrás de las fachadas agrietadas de las viejas hegemonías, una nueva forma de unidad, puramente operativa, que no tenga que preocuparse por la fastidiosa producción de un sentimiento de pertenencia siempre vacilante, sino que por el contrario sea capaz de operar en lo «real», reconfigurándolo. Una forma de unidad sin límites y sin pretensiones, que prefiere construir bajo la fragmentación absoluta

el orden absoluto. Un orden que no pretende nunca fabricar una nueva pertenencia fantasmática, sino que se contenta con proveer, mediante sus redes, sus servidores, sus autopistas, una materialidad que se impone a todos incuestionablemente. Ninguna otra unidad ya salvo la uniformización de los interfaces, de las ciudades, de los paisajes; ninguna otra continuidad salvo la de la información. La hipótesis de Silicon Valley y de los grandes mercaderes de infraestructuras es que ya no hace falta fatigarse poniendo en escena una unidad de fachada: ellos pretenden *crear* la unidad en el mundo mismo, incorporada a sus redes, fundida en su cemento. Es evidente que no nos sentimos miembros de una «humanidad Google»; pero esto le viene muy bien a Google siempre y cuando nuestros datos le pertenezcan. En el fondo, por poco que aceptemos vernos reducidos a la triste condición de «usuarios», todos pertenecemos a la *nube*, que no tiene necesidad alguna de proclamarlo. Dicho de otro modo: por sí misma la fragmentación no nos previene contra una tentativa de reunificar el mundo por los «gobernantes de mañana»: para ellos es incluso la condición y la textura ideal. Desde su punto de vista, la fragmentación simbólica del mundo abre el espacio de su unificación concreta. La segregación no se opone a la configuración de redes; le ofrece, por el contrario, su razón de ser.

La condición del dominio de los GAFA (Google, Apple, Facebook, Amazon) *es que los seres, los lugares, los fragmentos de mundo continúen sin tener contacto real*. Allí donde los GAFA pretenden «vincular al mundo entero», lo que hacen por el contrario es trabajar por el aislamiento real de cada uno. Inmovilizar los cuerpos. Mantener a cada uno recluso en su burbuja significativa. El golpe de fuerza del poder cibernético consiste en procurar a cada uno la sensación de tener acceso al mundo entero cuando en realidad cada vez está más separado de él, de tener cada vez más «amigos» cuando cada vez es más autista. La multitud serial de los transportes colectivos siempre fue una multitud solitaria, pero nadie transportaba consigo su burbuja personal, como ocurre desde que aparecieron los *smartphones*. Una burbuja que inmuniza contra todo contacto, además de constituir un perfecto soplón. Esta separación *querida* por la cibernética se dirige de manera no fortuita hacia la constitución de cada fragmento como pequeña entidad paranoica, hacia un proceso de deriva de los continentes existenciales en el que el extrañamiento que reina ya entre los individuos de esta «sociedad» se colectiviza ferozmente en mil pequeños agregados delirantes. Contra esto, hay que salir de nuestra casa, ir

al encuentro, echarse al camino, trabajar en la ligazón conflictiva, prudente o feliz, entre los pedazos de mundo. Hay que organizarse. Organizarse verdaderamente nunca ha querido ser otra cosa que amarse.



MUERTE A LA POLÍTICA

Si la política no fuese más que la de los «políticos», bastaría con apagar la tele y la radio para no volver a oír hablar de ella. Pero resulta que Francia, que solo para la galería es el «país-de-los-derechos-humanos», es más bien y sin lugar a dudas el *país del poder*. En Francia, todas las relaciones *sociales* son relaciones de poder, ¿y qué queda sin haberse socializado? Por eso, en este país hay política en todos los estratos. En las asociaciones y en los colectivos. En los pueblos y en las empresas. En los entornos, en cualquier entorno. Por todos lados maniobra, interviene, busca hacerse querer, pero no habla francamente porque *tiene miedo*. La política es, en Francia, una enfermedad cultural. En cuanto la gente se junta, sea cual sea la meta, sea cual sea el objetivo, y si la cosa dura un poco, se estructura como una pequeña sociedad cortesana, y siempre hay alguno que se toma por el Rey Sol. Quienes reprochan a Foucault haber desarrollado una ontología del poder un tanto asfixiante, en la que la bondad, el amor al prójimo y las virtudes cristianas encuentran difícilmente

acomodo, deberían más bien reprocharle haber pensado excelentemente, pero quizá de manera un poco demasiado francesa. Francia sigue siendo así, desde la cúpula del Estado hasta los ambientes que profesan de la forma más radical su derrota, una *sociedad cortesana*. Como si el Antiguo Régimen, en cuanto sistema de costumbres, no hubiera muerto jamás. Como si la Revolución francesa no hubiese sido otra cosa que una retorcida astucia para, por detrás del cambio de fraseología, mantener ubicuamente el Antiguo Régimen y hurtarlo a cualquier ataque, puesto que se supone que ya ha sido abolido. Quienes pretenden que es una política local, «más cercana a los territorios y a la gente», la que va a salvarnos de la descomposición de la política nacional, no pueden defender semejante insensatez si no es tapándose la nariz, hasta tal punto es evidente que no es más que una versión menos profesional, más grosera y, para ser francos, más degenerada de esta. Para nosotros, no se trata de «hacer política de otro modo», sino de hacer otra cosa distinta de la política. La política lo vuelve a uno vacío y ávido.

Evidentemente, de este síndrome nacional no se libran ni los ambientes militantes radicales. Cada grupúsculo cree arañar algunos pedazos del mercado de la radicalidad a sus rivales más cercanos calumniándolos tanto como sea posible. A fuerza de codiciar los «pedazos

del pastel» de los demás, el pastel no tarda en pudrirse y en oler a mierda. Una militante lúcida y en absoluto resignada ofrecía recientemente un testimonio bajo pseudónimo: «Hoy sé que el militantismo desinteresado no existe. Nuestra educación, nuestra escolarización, nuestra familia, el mundo social en su conjunto, rara vez hacen de nosotros personalidades abiertas y serenas. Cargamos con heridas, con cuestionamientos existenciales, con expectativas relacionales, y entramos con todo este “bagaje interior” en la vida militante. A través de nuestras luchas, todos vamos a la búsqueda de “otra cosa”, de gratificaciones, de reconocimiento, de poder, de relaciones sociales y amistosas, de calor humano, de un sentido que darle a nuestra vida. En la mayoría de los militantes, esta búsqueda de gratificaciones sigue siendo bastante discreta, no ocupa todo el espacio. En algunas personas, hay que decirlo, ocupa un espacio desproporcionado. Todos tenemos en mente ejemplos de militantes que monopolizan sin parar el uso de la palabra o que quieren controlarlo todo, otros que se exhiben o actúan permanentemente en el registro afectivo, otros en fin especialmente susceptibles, muy agresivos o perentorios en su manera de expresarse... Por sí mismos, estos problemas de reconocimiento, de gratificación o de poder me parece que explican la mayoría de los conflictos en los grupos contestatarios. [...] Según lo veo, multitud de conflictos

aparentemente políticos enmascaran conflictos de ego y de personas. Es mi hipótesis, y no tiene por qué ser acertada. Pero por mi experiencia, tengo el profundo sentimiento de que en las reuniones, las movilizaciones, las organizaciones contestatarias se pone en juego "otra cosa" que no es la lucha propiamente dicha, un verdadero teatro humano con sus comedias, sus tragedias, sus galanteos, que demasiado a menudo hace que pasen a un segundo plano los objetivos políticos que se supone deben unirnos». Este país es un suplido para las almas sinceras.

En la Nuit Debout* de París hubo montones de cosas. Fue un punto de encuentro y un punto de partida para toda suerte de acciones esplendorosas. Fue un lugar de hermosos encuentros, de conversaciones informales, de reencuentros tras las manifestaciones. Al ofrecer una continuidad entre las fechas de las manifiestas alternas a las que son tan aficionadas las centrales sindicales, la Nuit Debout permitió que el conflicto desencadenado por la ley del Trabajo fuera algo completamente distinto y mucho más que un «movimiento social» clásico. La Nuit Debout permitió desbaratar la

* Noche en Pie. Movimiento surgido en París durante las movilizaciones contra la ley del Trabajo en la primavera de 2016, en cierto modo análogo a los movimientos de las plazas que se produjeron en Madrid, Atenas o Nueva York.

vulgar operación gubernamental que consiste en reducir a sus oponentes a la impotencia enfrentándolos entre sí, entre «violentos» por un lado y «no violentos» por el otro. Por más que se la rebautizase como «plaza de la Comuna», la plaza de la República no pudo desplegar ni el menor embrión de lo que hubo de Comuna en el movimiento de las plazas en España o en Grecia, por no hablar de la plaza Tahrir, sencillamente porque nosotros no disponíamos de la fuerza necesaria para imponerle a la policía la ocupación efectiva de la plaza. Pero si hubo desde el principio un vicio congénito en la Nuit Debout, fue reproducir y poner en escena, aunque con el pretexto de desbordarlo, el axioma principal de la política clásica, según el cual la política es una esfera particular, distinta de «la vida», una actividad que consiste en disertar, debatir y votar. De modo que la Nuit Debout terminó finalmente por asemejarse a un parlamento imaginario, una suerte de órgano legislativo privado de ejecutivo, y en consecuencia a una manifestación pública de impotencia, perfecta para tranquilizar a los medios de comunicación y a los gobernantes. Una participante resume así lo que pasó, o mejor lo que *no pasó*, en la Nuit Debout: «La única posición común es quizá el deseo de una discusión infinita. [...] Lo no dicho y lo confuso siempre se privilegiaron en detrimento de la toma de posición, forzosamente discriminatoria, y en consecuencia

supuestamente no inclusiva». Otro hace el siguiente balance: «Una sucesión de turnos de palabra limitados a dos minutos y nunca seguidos de debate tenían que terminar por cansar. Una vez pasada la sorpresa de ver a tanta gente apasionarse por su propio deseo de expresarse, la ausencia de toda meta debía vaciar aquellos encuentros de su sentido mismo. [...] Estábamos allí para encontrarnos; la regla nos separaba. Estábamos allí para conjurar la maldición de nuestras respectivas soledades; las asambleas le otorgaban, por el contrario, una visibilidad resplandeciente. La Asamblea debía ser para mí el lugar donde lo colectivo se experimenta, se siente, se palpa, se busca y, finalmente, aunque solo sea de manera puntual, se declara. Pero para esto era necesario que en efecto hubiera *discusiones*. Sin embargo, no *nos* hablábamos; hablábamos unos después de otros. Lo peor de lo que tratábamos de conjurar en la plaza se desplegaba en ella entre la incompreensión generalizada: la impotencia colectiva que confunde el espectáculo de las soledades congregadas con la invención de un colectivo activo. [...] Una conjura de bloqueos acabó finalmente con mi paciencia. La dinamizadora de nuestra comisión, sin duda desprovista de cualquier malicia intencionada, tenía un don verdaderamente especial para disuadir con todo tipo de argucias logísticas y procedimentales de la menor tentativa de reintroducir algún reto en el funcionamiento de las

asambleas». Y para concluir: «Como muchos otros, a veces tuve la sensación de que había una especie de estructura opaca de poder que daba las orientaciones importantes del movimiento [...], [que había] otro estrato de decisión aparte del de las asambleas ordinarias». La micro-burocracia que controlaba la Nuit Debout, y que era literalmente una *burocracia del micro*, estaba atrapada en una incómoda situación, pues no podía ejecutar sus estrategias verticales más que emboscada detrás del *espectáculo de la horizontalidad* ofrecido cada día a las seis de la tarde por la asamblea soberana del vacío que allí tenía lugar, con sus figurantes cambiantes. Es por eso por lo que, en el fondo, lo que en ella se decía resultaba indiferente, y para empezar para sus propios organizadores. Sus ambiciones y sus estrategias se desplegaban en otro lugar que no era la plaza, y con un lenguaje a cuyo cinismo solo se le puede dar rienda suelta en las terrazas de los cafés para hípsteres, en el último estadio de la embriaguez y entre secuaces. La Nuit Debout demostró de manera ejemplar cómo la «democracia participativa», la «inteligencia colectiva», la «horizontalidad» y el hiperformalismo podían funcionar como medios de control y como método de sabotaje. Podría parecer desesperanzador, pero la Nuit Debout, más o menos en toda Francia, ilustró lo que se decía línea por línea sobre el «movimiento de las plazas» en *A nuestros amigos*, y que fue considerado tan

escandaloso por no pocos militantes en el momento de su publicación. Hasta el punto de que, después del verano de 2016, cada vez que una asamblea comienza a dar vueltas sobre sí misma, cuando ya no se escucha más que un rosario deshilvanado de monólogos izquierdistas, casi siempre hay alguien que grita: «¡Ah no, nada de Nuit Debout!». Ahí se encuentra el inmenso mérito que hay que reconocerle a la Nuit Debout: haber hecho de la miseria del asambleísmo no ya una certeza teórica, sino una experiencia vivida en común. No obstante, hay en el fantasma de la asamblea y de la toma de decisiones algo que escapa manifiestamente a todo argumento. Y es que ese fantasma está anclado profundamente en la vida, y no en la superficie de las «convicciones políticas». En el fondo, el problema de la decisión política no hace más que repetir y desplazar a escala colectiva lo que ya es una ilusión en el individuo: la creencia en que nuestras acciones, nuestros pensamientos, nuestros gestos, nuestras palabras y nuestras conductas serían el resultado de decisiones que emanan de una entidad central, consciente y soberana: el Yo. El fantasma de la «soberanía de la Asamblea» no hace más que reproducir en el plano colectivo la ilusoria soberanía del Yo. Cuando uno sabe todo lo que la monarquía debe a la elaboración de la noción de «soberanía», a veces se pregunta si el mito del Yo no será simplemente la teoría del sujeto que ha impuesto

la realeza dondequiera que ha prevalecido en la práctica. Para que el rey pueda entronizarse en medio del país, es necesario que el Yo haga lo propio en medio del mundo. Desde ese momento se comprende mejor de dónde proviene el increíble narcisismo de las asambleas generales de la Nuit Debout, que por cierto terminó por matarlas, al hacer de ellas el lugar, intervención tras intervención, de reiterados estallidos de narcisismo individual, es decir, de impotencia.

De atentado «terrorista» en accidente de la German Wings, hemos olvidado que el primer «asesino de masas» francés del nuevo siglo, el de Nanterre en 2002, Richard Durn, era literalmente un *asqueado de la política*. Había pasado por el Partido Socialista (PS) antes de unirse a los Verdes. Era militante de la Liga de los Derechos Humanos. Había hecho el viaje «altermundialista» a Génova en julio de 2001. Para terminar, cogió una Glock y, el 27 de marzo de 2002, abrió fuego contra un pleno del Ayuntamiento de Nanterre, mató a ocho concejales e hirió a otros diecinueve. En su diario íntimo escribió: «Estoy harto de que esta frase no deje de rondarme perpetuamente la cabeza: “No he vivido, a los treinta años no he vivido nada. [...] ¿Por qué seguir fingiendo que vivo? Durante algunos momentos, puedo sentirme vivo matando”». Dylan Klebold, uno de los conspiradores del Columbine Highschool, confiaba a

su cuaderno: «A los mansos los pisotean, los imbéciles prevalecen, los dioses son una estafa. [...] Cada vez más distante... Eso es lo que me pasa... a mí y a todos esos zombis que se consideran reales... solo imágenes, nada que ver con la vida. [...] Los zombis y su sociedad hacen piña para destruir lo que es superior (lo que no comprenden y temen)». Es gente que manifiestamente se *vengó* para dejar de macerarse en el resentimiento. Sembraron muerte porque no veían la vida en ninguna parte. Hasta tal punto se ha vuelto imposible mantener que lo existencial concerniría a la vida privada. Cada nuevo atentado nos lo recuerda: lo existencial posee una potencia de deflagración política.

Esta es la gran mentira y el gran desastre de la política: poner la política de un lado y del otro la vida, de un lado lo que se dice pero no es real y del otro lo que se vive pero ya no puede decirse. Están los discursos del primer ministro y, desde hace ya un siglo, los jugosos chismes del *Canard enchaîné*. Están las peroratas del gran militante y el modo en que trata a sus semejantes, con los que se permite comportarse de manera tanto más sórdida cuanto más se tiene por políticamente irreprochable. Está la esfera de lo decible y la vida áfona, huérfana, mutilada. Y que se pone a gritar porque ya no sirve de nada hablar. El infierno es en realidad el lugar en el que toda palabra es reducida a la insignificancia. Lo que en nuestros días se llama

«debate» no es más que el asesinato civilizado de la palabra. La política oficial se ha convertido hasta tal punto en esa repugnante esfera de la intriga que los únicos acontecimientos que todavía se producen en dicha esfera se reducen a la expresión paradójica de la más perfecta hostilidad contra ella. Si Donald Trump es en efecto una figura del odio, es porque ante todo es una figura del odio *a la política*. Y es este odio el que lo ha llevado al poder. Es la política en su totalidad la que le hace el juego al Frente Nacional, y no los «violentos» ni los amotinados de las periferias.

Lo que los medios, los militantes con carné y los gobiernos no pueden perdonar a los llamados «violentos» y demás «black blocs» es: 1) que pongan de manifiesto que la impotencia no es una fatalidad, lo que constituye un insulto viviente para todos aquellos que se contentan con refunfuñar y prefieren, contra toda evidencia, ver en los amotinados a agentes infiltrados «pagados por los bancos para ayudar al gobierno»; 2) que muestren que se puede actuar políticamente sin hacer política, desde cualquier punto de la vida y al precio de un poco de valentía. Lo que el «violento» demuestra en actos es que la acción política no es una cuestión de discurso, sino de *gestos*; y esto lo atestigua hasta en las palabras que arroja con espray sobre los muros de las ciudades.

«Política» jamás debería haberse convertido en un sustantivo. Tendría que haber seguido siendo un adjetivo. Un atributo, y no una sustancia. Hay conflictos, hay encuentros, hay acciones, hay usos de la palabra que son «políticos» porque se levantan con decisión contra algo en una situación dada, porque portan una afirmación en cuanto al mundo que desean. Política es lo que surge, lo que conforma un acontecimiento, lo que abre una brecha en el curso reglado del desastre. Lo que genera polarización, repartición, toma de partido. Pero no hay nada así como «la política». No hay un dominio propio que reuniría todos esos acontecimientos, todos esos surgimientos, independientemente del lugar y del momento en el que se producen. No hay una esfera particular en la que se trataría de los asuntos de todos. No hay una esfera separada de lo que es general. Basta con formularlo para oler la estafa. Es político todo lo que guarda relación con el encuentro, el roce o el conflicto entre formas de vida, entre regímenes de percepción, entre sensibilidades, entre mundos, *en cuanto dicho contacto alcanza cierto umbral de intensidad*. El franqueamiento de ese umbral señala inmediatamente sus efectos: las líneas del frente quedan trazadas, amistades y enemistades se afirman, la superficie uniforme de lo social se agrieta, se produce una parcelación de lo que estaba falsamen-

te unido y comunicaciones subterráneas entre los diferentes fragmentos que nacen de ella.

Lo que pasó en la primavera de 2016 en Francia no fue un movimiento social, sino *un conflicto político*, de la misma forma que 1968. Esto se nota en sus efectos, en las irreversibilidades que produjo, en las vidas que hizo bifurcarse, en las deserciones que determinó, en la sensibilidad común que se afirma desde entonces en toda una parte de la juventud y más allá. Definitivamente, toda una generación podría volverse ingobernable. Tales efectos se hicieron sentir hasta en las filas del ps, en la ruptura entre las fracciones que se polarizaron en ese momento, en el desgarró que a largo plazo lo condena a la implosión. Los movimientos sociales tienen un marco, una liturgia, un ceremonial, que define como desbordamiento todo lo que se sale de ellos. Ahora bien, este conflicto no solamente no dejó de desbordar todos los marcos, ya sean políticos, sindicales o policiales, sino que en el fondo no fue más que *una serie ininterrumpida de desbordamientos*. Una serie ininterrumpida de desbordamientos tras la cual no dejaron de correr sin esperanza todas las viejas formas deslucidas de la política. La primera convocatoria a manifestarse el 9 de marzo de 2016 fue un desbordamiento de los sindicatos por parte de los youtubers, pues los primeros no tuvieron más opción que *seguir*

a los segundos si querían conservar alguna razón de ser. Las manifestaciones que se sucedieron a partir de entonces vivieron un constante desbordamiento de las marchas por parte de los «jóvenes», ahora situados a la cabeza. La propia iniciativa de la Nuit Debout era un desbordamiento de cualquier marco de movilización reconocido. Las salidas en manifestación salvaje desde la plaza de la República, como el aperitivo en casa de Valls, fueron a su vez un desbordamiento de la Nuit Debout. Y así sucesivamente. La única «reivindicación del movimiento» —la derogación de la ley El Khormi— no era tal, dado que no dejaba lugar para ningún arreglo, para ningún «diálogo». Por su carácter enteramente negativo, no significaba más que el rechazo a seguir siendo gobernados así, y para algunos el rechazo a ser gobernados *sin más*. Aquí nadie, ni en el gobierno ni entre los manifestantes, estaba dispuesto a la más mínima negociación. En los buenos tiempos de la dialéctica y de lo social, el conflicto todavía era un momento del diálogo. Pero aquí los simulacros de diálogo no fueron sino simples maniobras: tanto para la burocracia estatal como para la burocracia sindical, se trataba de marginar al partido eternamente ausente de todas las mesas de negociación: el partido de la calle, que entonces lo era todo. Fue un choque frontal entre dos fuerzas —gobierno contra manifestantes—, entre dos mundos y dos *ideas* del mundo: un mundo de

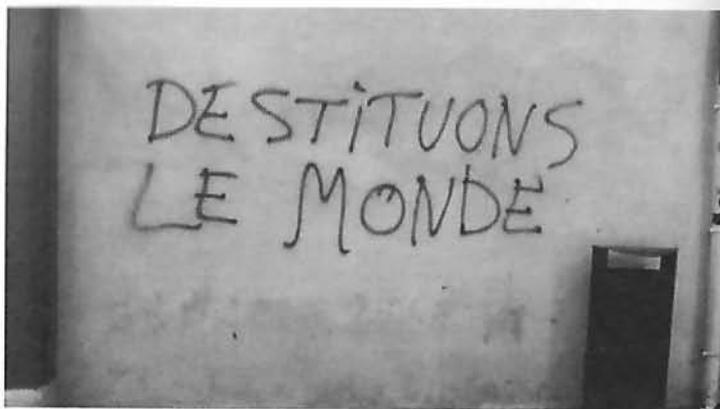
muerdos de hambre en el que destacan algunos muertos de hambre jefes y un mundo hecho de muchos mundos, donde uno respira, baila y vive. La consigna «El mundo o nada» planteó de inmediato de qué se trataba en realidad: la ley del Trabajo jamás constituyó el terreno de la lucha, sino su *detonador*. No podía haber reconciliación final. No podía haber más que un vencedor provisional y un vencido ebrio de venganza.

Lo que sale a la luz en todo surgimiento político es la irreductible pluralidad humana, la insumergible heterogeneidad de los modos de ser y de hacer, la imposibilidad de la más mínima totalización. En toda civilización movida por una pulsión hacia lo Uno, esto siempre supondrá un escándalo. No hay palabras ni lenguaje propiamente *políticos*. No hay más que un uso político del lenguaje en situación, frente a una adversidad determinada. Que una piedra sea arrojada contra un antidisturbios no hace de ella una «piedra política». Tampoco hay entidades políticas tales como Francia, un partido o un hombre. Lo que es político en ellas es la conflictividad interna que las moldea, es la tensión entre los componentes antagonistas que las constituyen en el momento en que salta en pedazos la bella imagen de su unidad. Tenemos que abandonar la idea de que no hay política más que allí donde hay visión, programa, proyecto y perspectiva, donde hay finalidad,

decisiones que tomar y problemas que resolver. Política verdaderamente solo la hay en lo que surge de la vida y hace de ella una realidad determinada, orientada. Y esto nace de lo cercano y no de la proyección hacia lo lejano. Lo próximo no significa lo restringido, lo limitado, lo estrecho, lo local. Significa más bien lo concertado, lo vibrante, lo adecuado, lo presente, lo sensible, lo luminoso y lo familiar: lo previsible y lo comprensible. No es una noción espacial, sino ética. La distancia geográfica es incapaz de alejarnos de aquello de lo que nos sentimos próximos. Y a la inversa, ser vecinos no siempre nos acerca. Solo *en el contacto* se descubre al amigo y al enemigo. Una situación política no procede de una decisión, sino de un choque o del encuentro entre varias decisiones. Quien parte de lo próximo no renuncia a lo lejano, simplemente se ofrece una oportunidad para llegar a ello. Pues es siempre desde el aquí y ahora como se ofrece lo lejano. Es siempre *aquí* donde lo lejano nos afecta y donde nos preocupamos de él. Y esto al margen de cuál sea el poder de desarraigo de las imágenes, la cibernética y lo social.

Una fuerza política auténtica no puede construirse más que de lo cercano a lo cercano y de momento en momento, y no por la simple enunciación de finalidades. Por otro lado, establecer fines es también un medio. Uno solo hace uso de ellos en situación. Hasta una

maratón se corre paso a paso. Esta forma de situar lo que es político en lo próximo, que no es lo doméstico, es la aportación más preciosa de cierto feminismo autónomo. En su tiempo, dicho feminismo puso en crisis la ideología de partidos izquierdistas enteros, y que estaban armados. Que después algunas feministas hayan contribuido a alejar de nuevo lo próximo, lo «cotidiano», ideologizándolo, politizándolo exteriormente, discursivamente, constituye esa parte de la herencia feminista que se puede declinar sin problemas. Y por supuesto, todo en este mundo está hecho para distraernos de lo que está ahí, completamente próximo. Lo «cotidiano» es, por predisposición, ese lugar que una cierta anquilosis quisiera preservar de los conflictos y de los afectos demasiado intensos. Es precisamente esta cobardía la que permite que todo sea descartado y termina por hacer que lo cotidiano sea tan pegajoso y las relaciones tan viscosas. Si estuviéramos más serenos, más seguros de nosotros mismos, si temiéramos menos el conflicto y lo que un encuentro viene a trastornar, sin duda sus consecuencias serían menos fastidiosas. Y puede que incluso no lo fueran en absoluto.



DESTITUYAMOS EL MUNDO

Por mucho que el 80 % de los franceses declare que ya no espera nada de los políticos, tampoco baja del 80 % el número de los que confían en el Estado y sus instituciones. Ningún escándalo, ninguna evidencia, ninguna experiencia personal consigue, en este país, menoscabar de verdad el respeto debido a la institución. Siempre son los hombres que la encarnan los que se llevan las culpas. Ha habido atropellos, abusos, quebrantamientos excepcionales. Las instituciones, semejantes en esto a la ideología, están al abrigo del desmentido de los hechos, aunque este sea permanente. Ha bastado con que el Frente Nacional prometa restaurar las instituciones para que de inquietante pasase a ser tranquilizador. Nada digno de asombro. Lo real tiene algo de intrínsecamente caótico que los humanos necesitan estabilizar imponiéndole una legibilidad y, de este modo, una previsibilidad. Y lo que procura toda institución es precisamente una legibilidad *detenida* de lo real, una estabilización *última* de los fenómenos. Si la institución conforta tanto es porque

el tipo de legibilidad que garantiza nos ahorra sobre todo, a nosotros, a cada uno de nosotros, tener que *afirmar* nada, que arriesgar nuestra lectura singular de la vida y de las cosas, que producir juntos una inteligibilidad del mundo que nos sea propia y común. El problema es que renunciar a hacer esto es sencillamente *renunciar a existir*. Es dimitir ante la vida. En realidad, lo que necesitamos no son instituciones, sino *formas*. Ahora bien, resulta que la vida, sea esta biológica, singular o colectiva, es precisamente creación continua de formas. Basta con percibirlas, aceptar dejarlas nacer, hacerles un lugar y acompañar sus metamorfosis. Una costumbre es una forma. Un pensamiento es una forma. Una amistad es una forma. Una obra es una forma. Un oficio es una forma. Todo lo que vive no son más que formas e interacciones de formas.

Solo que estamos en Francia, el país en el que incluso la Revolución se ha convertido en una institución y que ha exportado este equívoco a los cuatro confines del mundo. Hay una pasión *específicamente francesa* por la institución, con la cual tenemos que ajustar cuentas si queremos poder volver a hablar algún día de revolución, cuando no hacer una. Aquí la más libertaria de las psicoterapias ha tenido a bien calificarse como «institucional», y la más crítica de las sociologías se ha dado el nombre de «análisis institucional». Si el principio nos viene de la Antigua Roma, el *afecto* que

lo acompaña es de proveniencia netamente cristiana. La pasión francesa por la institución es el síntoma flagrante de la perdurable impregnación cristiana de un país que cree haberse librado de ella. Tanto más perdurable, por lo demás, porque cree haberse librado de ella. No hay que olvidar jamás que el primer pensador moderno de la institución es ese *tarado* de Calvino, ese modelo para todos los detractores de la vida, ni que nació en Picardía. La pasión francesa por la institución proviene de una desconfianza propiamente cristiana hacia la vida. La gran malicia de la idea de institución es pretender que nos liberaría del reino de las pasiones, de las vicisitudes incontrolables de la existencia, que sería un más allá de las pasiones cuando no es más que una de ellas, y ciertamente una de las más mórbidas. La institución pretende ser un *remedio a los hombres*, en los que no se puede confiar decididamente, ya sean pueblo o dirigente, vecino, hermano o desconocido. Lo que la gobierna es siempre la misma sandez de la humanidad pecadora, sometida al deseo, el egoísmo, la concupiscencia, que debe guardarse de amar nada de este mundo y de ceder a sus inclinaciones, todas uniformemente viciosas. No podemos culpar a un economista como Frédéric Lordon de no poder imaginarse una revolución que no sea una nueva institución. Pues es toda la ciencia económica, y no solo su corriente «institucionalista», la que en última

instancia se reduce a san Agustín. A través de su nombre y de su lenguaje, lo que promete la institución es que una cosa, en este mundo vil, habría trascendido al tiempo, se habría sustraído al curso imprevisible del devenir, habría establecido un poco de eternidad palpable, un sentido unívoco, liberado de los vínculos humanos y de las situaciones: una estabilización de lo real definitiva como la muerte.

Es todo este espejismo el que se desvanece cuando estalla una revolución. Repentinamente, todo lo que parecía eterno se hunde en el tiempo como en un pozo sin fondo. Lo que parecía hundir sus raíces en el corazón de los hombres se revela como una fábula engañosos. Los palacios se vacían y uno descubre en los papeles que el soberano ha abandonado en desorden que él mismo ya no se lo creía, si es que se lo había creído alguna vez. Pues tras la fachada de la institución lo que se trama es siempre algo distinto de lo que pretende ser, incluso precisamente aquello de lo que la institución pretendía haber librado al mundo: la muy humana comedia de la coexistencia de redes, fidelidades, clanes, intereses, linajes, dinastías incluso, una lógica de la lucha encarnizada por los territorios, los medios, los títulos miserables, la influencia, historias de faldas y cornamentas, de viejas amistades y de enemistades recocidas. Toda institución es, en su regularidad misma, el resultado de un intenso bri-

colaje y, en cuanto institución, de la *negación de dicho bricolaje*. Su supuesta fijeza enmascara un apetito glotón por absorber, controlar, institucionalizar todo lo que está en sus márgenes y contiene un poco de vida. El verdadero modelo de toda institución es universalmente la Iglesia. Del mismo modo que la Iglesia no tiene como fin, manifiestamente, conducir al rebaño humano a la salvación divina, sino constituir *su propia salvación* en el tiempo, la presunta función de una institución no es más que un *pretexto* para su existencia. Es la leyenda del *Gran Inquisidor* la que se repite cada año en toda institución. Su verdadero objetivo es llanamente persistir. No hace falta precisar cuánto hay que triturar almas y cuerpos para alcanzar tal resultado, e incluso dentro de su propia jerarquía. Uno no se convierte en jefe sin ser en el fondo el más triturado de todos, el rey de los machacados. Reducir la delincuencia, «defender a la sociedad», no es más que el pretexto de la institución penitenciaria. Si después de todos sus siglos de existencia no lo ha logrado jamás, bien al contrario, y se mantiene a pesar de todo, es porque su objetivo es otro: continuar existiendo y crecer cuanto sea posible, y con este fin salvaguardar el vivero de la delincuencia y gestionar los ilegalismos. El objetivo de la institución médica no es cuidar de la salud de la gente, sino producir a los pacientes que justifiquen su existencia y una definición de la salud

correspondiente. Nada nuevo, por este lado, desde Ivan Illich y su *Némesis médica*. No es por el fracaso de las instituciones sanitarias por lo que hemos acabado viviendo en un mundo tóxico de un extremo a otro y que a todo el mundo enferma. Se debe, por el contrario, a su triunfo. El fracaso aparente de las instituciones es, muy a menudo, su función real. No es algo fortuito que la escuela arrebate a los niños el gusto por aprender: es que los niños con gusto por aprender harían de ella algo casi inútil. Ídem para los sindicatos, cuyo objetivo no es manifiestamente la emancipación de los trabajadores, sino más bien la perpetuación de su condición. ¿Qué iban a hacer con sus vidas los burocratas de las centrales si los trabajadores tuvieran la mala idea de liberarse de verdad? Por supuesto, no faltan en toda institución gentes sinceras que creen verdaderamente que están ahí para cumplir con su misión. Pero no es casualidad que sean estos los que ven como sistemáticamente les meten el palo en las ruedas, los que son sistemáticamente apartados, castigados, acosados, condenados enseguida al ostracismo con la complicidad de todos los «realistas» que no abren la boca. A estas víctimas privilegiadas de la institución les cuesta comprender su doble lenguaje y lo que esta verdaderamente les demanda. Su destino es ser tratados como aguafiestas, como rebeldes, y asombrarse eternamente por ello.

Contra la más mínima posibilidad revolucionaria en Francia, uno siempre se encontrará con la institución del Yo y el Yo de la institución. En la medida en que «ser alguien» socialmente, en última instancia, siempre se reduce al reconocimiento de, a la lealtad a alguna institución, en la medida en que tener éxito es ajustarse al reflejo que se os ofrece en el laberinto de espejos del juego social, la institución aferra a cada cual por el Yo. Nada de esto podría durar, todo quedaría demasiado fijado, sería demasiado poco dinámico, si la institución no se empeñase en compensar su rigidez mediante una atención constante a los movimientos que la sacuden. Existe una dialéctica perversa entre institución y movimientos que demuestra su férreo instinto de supervivencia. Una realidad tan antigua, imponente, hierática, inscrita en los cuerpos y las mentes de sus súbditos desde hace centenares de años, como el Estado francés no habría podido durar tanto tiempo de no haber sabido tolerar, observar y recuperar paso a paso a críticos y revolucionarios. El ritual carnavalesco de los movimientos sociales funciona aquí como una válvula de seguridad, como un instrumento tanto de gestión de lo social como de renovación de la institución. Le aportan la flexibilidad, la carne fresca, la sangre nueva de los que carece tan cruelmente. Con gran juicio, el Estado ha sabido cooptar, generación tras generación, a aquellos que se

revelaban dispuestos a dejarse comprar y a aplastar a aquellos que se las daban de irreductibles. No es casualidad que tantos antiguos cabecillas de movimientos estudiantiles hayan accedido de forma tan natural a cargos ministeriales. Se trata de gente que no puede dejar de tener el sentido del Estado, es decir, el sentido de la institución como máscara.

Quebrar el círculo que hace de la contestación el alimento de lo que domina, marcar una ruptura en la fatalidad que condena a las revoluciones a reproducir lo que ellas desechan, romper la jaula de hierro de la contrarrevolución, tal es la vocación de la *destitución*. La noción de destitución es necesaria para liberar el imaginario revolucionario de todos los viejos fantasmas constituyentes que lo obstaculizan, de todo el engañoso legado de la Revolución francesa. Es necesaria para hacer un corte en el seno de la lógica revolucionaria, para efectuar una división dentro mismo de la idea de insurrección. Pues hay insurrecciones constituyentes, esas que acaban como han acabado todas las revoluciones hasta el día de hoy: transformándose en su contrario, esas que se hacen «en nombre de...». ¿En nombre de quién? El pueblo, la clase obrera o Dios, poco importa. Y hay insurrecciones destituyentes, como lo fueron Mayo del 68, el Mayo rampante italiano y tantas comunas insurreccionales. A pesar de todo lo bello, vivo e inesperado que pudo pasar allí, la

Nuit Debout, como antes el movimiento de las plazas españolas u Occupy Wall Street, aún padecía el viejo prurito constituyente. Lo que allí se puso espontáneamente en escena no fue otra cosa que la vieja dialéctica revolucionaria que pretende oponer a los «poderes constituidos» el «poder constituyente» del pueblo que invade el espacio público. No es casual que durante las tres primeras semanas de la Nuit Debout, en la plaza de la República aparecieran no menos de tres comisiones que asumieron como misión reescribir una Constitución. Lo que allí se repitió fue el mismo debate constitucional que, con el teatro lleno, se representa en Francia *desde 1792*. Y parece que algunos no se cansan de ello. Es un deporte nacional. Ni siquiera hace falta renovar la puesta en escena para acomodarlo al gusto de la época. Hay que decir que la idea de reforma constitucional presenta la ventaja de satisfacer a la vez el deseo de cambiarlo todo y el deseo de que nada cambie: al final no se trata más que de algunas líneas, de modificaciones simbólicas. Mientras se debata sobre palabras, mientras la revolución se formule en el lenguaje del derecho y de la ley, los caminos de su neutralización estarán trazados y señalizados.

Cuando marxistas sinceros proclaman en una octavilla sindical: «¡Nosotros somos el poder real!», es una vez más la misma ficción constituyente la que interviene y nos aleja de un pensamiento estratégico. Es

tal el aura revolucionaria de esta vieja lógica que en su nombre las peores mistificaciones consiguen hacerse pasar por evidencias. «Hablar del poder constituyente es hablar de democracia». Con esta hilarante mentira comienza Toni Negri su libro sobre el tema, y no es el único que pregona este género de burradas contra todo sentido común. Basta con haber abierto la *Teoría de la constitución* de Carl Schmitt, que no se cuenta precisamente entre los grandes amigos de la democracia, para darse cuenta de lo contrario. La ficción del poder constituyente se adecua tan bien a la monarquía como a la dictadura. «En nombre del pueblo», ¿no le dice nada a nadie este bonito eslogan presidencial? Nos vemos en el deber de recordar que el abate Siéyès, el inventor de la funesta distinción entre poder constituyente y poder constituido, ese genial juego de manos, jamás fue un demócrata. ¿Acaso no afirmó en su famoso discurso del 7 de septiembre de 1789: «Los ciudadanos que designan representantes renuncian y deben renunciar a hacer ellos mismos la ley; no tienen una voluntad particular que imponer. Si dictasen voluntades, Francia ya no sería ese Estado representativo; sería un Estado democrático. El pueblo, repito, en un país que no es una democracia (y Francia no podría serlo), el pueblo no puede hablar, no puede actuar más que por mediación de sus representantes»? Aunque hablar de «poder constituyente» no signifique forzosamente hablar de

«democracia», se trata de dos nociones que, tanto la una como la otra, siempre conducen a las revoluciones a un callejón sin salida.

En latín *destituere* significa: poner de pie aparte, erigir aisladamente; abandonar; apartar, dejar en la estacada, suprimir; decepcionar, engañar. Mientras la lógica constituyente viene a estrellarse contra el aparato de poder del que pretende tomar el control, una potencia destituyente se preocupa más bien de escapar de él, de arrebatarle toda presa sobre ella a medida que la gana sobre el mundo que forma al margen. Su gesto propio es la *salida*, en tanto que el gesto constituyente es típicamente la toma por asalto. Conforme a una lógica destituyente, la lucha contra el Estado y el capital vale en primer lugar por la salida de la normalidad capitalista que en ella se vive, por la desertión de las relaciones de mierda con uno mismo, con los otros y con el mundo que en ella se experimenta. Así pues, mientras los constituyentes se sitúan en una relación dialéctica de lucha con lo que domina para apoderarse de ello, la lógica destituyente obedece a la necesidad vital de *desprenderse de* eso mismo. No renuncia a la lucha, se *apega a su positividad*. No se ajusta a los movimientos del adversario, sino a aquello que requiere el incremento de su propia potencia. La crítica pues no va con ella: «O bien uno sale de inmediato, sin perder el tiempo criticando, simplemente porque se

encuentra situado fuera de la región del adversario, o bien crítica, mantiene un pie dentro mientras tiene el otro fuera. Hay que saltar fuera y danzar por encima», como explicaba Jean-François Lyotard para saludar el gesto del *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari. Deleuze, por cierto, hacía la siguiente observación: «En líneas generales reconocemos a un marxista cuando dice que una sociedad se contradice, que una sociedad se define por sus contradicciones, y particularmente por sus contradicciones de clase. Nosotros decimos más bien que en una sociedad todo se fuga, y que una sociedad se define precisamente por sus líneas de fuga. [...] Fugarse, pero mientras nos fugamos, buscar un arma». La cuestión no es luchar *por* el comunismo. Lo que importa es el comunismo que se vive *en la lucha misma*. La verdadera fecundidad de una acción reside en el interior de sí misma. Esto no significa que para nosotros no exista la cuestión de la eficacia constatable de una acción. Significa que la potencia de impacto de una acción no reside en sus efectos, sino en lo que en ella se expresa inmediatamente. Lo que se edifica sobre la base del esfuerzo acaba siempre por hundirse a causa del agotamiento. La operación que la marcha de cabeza aplicó al dispositivo procesional de la manifestación sindical es una operación de destitución. Por la alegría vital que expresaba, por la agudeza de su gesto, por su determinación, por su carácter tanto

afirmativo como ofensivo, la marcha de cabeza atrajo hacia sí todo lo vivo que quedaba en las filas militantes y destituyó la manifestación como institución. No mediante la crítica del resto de la manifestación, sino haciendo del acto de tomar la calle un uso distinto del simbólico. Sustraerse de las instituciones es cualquier cosa menos dejar un vacío; es ahogarlas *positivamente*.

Destituir no es en primer lugar atacar a la institución, sino a la necesidad que tenemos de ella. No es criticarla —los primeros críticos del Estado son los propios funcionarios; en cuanto al militante, cuanto más crítica el poder, más lo desea y más ignora su deseo—, sino asumir realmente lo que se supone que hace, pero fuera de ella. Destituir la universidad es establecer lejos de ella lugares de investigación, formación y pensamiento más vivos y más exigentes de lo que ella es —no es difícil—, ver como afluyen a ellos los últimos espíritus vigorosos, cansados de frecuentar a los zombis académicos, y solo entonces darle el golpe de gracia. Destituir la justicia es aprender a arreglar nosotros mismos nuestros desacuerdos, ponerle método, paralizar su facultad de juzgar y expulsar a sus esbirros de nuestras vidas. Destituir la medicina es saber lo que es bueno para nosotros y lo que nos enferma, arrancar a la institución los saberes apasionados que sobreviven ocultos en sus sombras y no volver a encontrarse nunca más solo, en el hospital, con el cuerpo entregado a

la soberanía artística de un cirujano desdeñoso. Destituir el gobierno es volverse ingobernables. ¿Quién ha hablado de vencer? Superar lo es todo.

El gesto destituyente no *se opone* a la institución, no dirige contra ella una lucha frontal; la neutraliza, la vacía de su sustancia, marca un paso de distancia y observa como expira. La reduce al conjunto incoherente de sus prácticas y destaca entre ellas. Un buen ejemplo del carácter indirecto de la acción de una potencia destituyente es el modo en que el partido entonces en el poder, el Partido Socialista, se vio obligado en el verano de 2016 a anular su universidad anual en Nantes. Lo que se constituyó en junio en Nantes, en el seno de la asamblea ¡Al abordaje!, hizo realidad lo que la marcha de cabeza no logró hacer durante todo el conflicto de primavera: llevar a los componentes heterogéneos de la lucha a encontrarse y a organizarse juntos más allá de una temporalidad de movimiento. Sindicalistas, nuitdeboutistas, estudiantes universitarios y de secundaria, zadistas, jubilados, miembros de asociaciones y otros artistas comenzaron a preparar al ps un comité de bienvenida como se merecía. Para el gobierno existía un alto riesgo de que renaciese allí, en un grado de organización superior, la pequeña potencia destituyente que le había amargado la vida durante toda la primavera. Los esfuerzos convergentes de las centrales sindicales, la policía y las vacaciones para

enterrar el conflicto habrían sido entonces en vano. Así que el ps se retiró y renunció a librar la batalla ante la amenaza que representaban la propia positividad de los vínculos que hicieron posible la asamblea ¡Al abordaje! y la determinación que de ella emanaba. De forma idéntica, es la potencia de los vínculos que se articulan alrededor de la ZAD lo que la protege, y no su fuerza militar. Las más hermosas victorias destituyentes son a menudo aquellas en las que la batalla sencillamente nunca ha tenido lugar.

Decía Fernand Deligny: «Para batirse *contra* el lenguaje y la institución, la clave quizá esté en no batirse contra, sino en tomar la mayor distancia posible, a riesgo de señalar nuestra posición. ¿Por qué habríamos de ponernos contra el muro? Nuestro proyecto no es ocupar la plaza». Deligny era, manifiestamente, uno de esos «destituyentes» que provocan la náusea de Toni Negri. Cuando uno constata a dónde conduce la lógica constituyente de combinación de los movimientos sociales con un partido que aspira a tomar el poder, se da cuenta de que la destitución debe de ser el buen camino. Hemos visto así, en los últimos años, a Syriza, esa formación «salida del movimiento de las plazas», convertirse en el mejor repetidor de las políticas de austeridad de la Unión Europea. En cuanto a Podemos, todo el mundo habrá podido apreciar la radical novedad de las disputas por el control de su

aparato, que habrían enfrentado a su número uno con su número dos. Y cómo olvidar el conmovedor discurso de Pablo Iglesias durante la campaña electoral de junio de 2016: «Nosotros somos la fuerza política de la ley y el orden. [...] Nosotros estamos orgullosos de decir “patria”. [...] Pues la patria tiene instituciones que permiten a los niños ir al teatro y a la escuela. Por eso, nosotros somos los defensores de la institución, los defensores de la ley, porque los humildes no tienen más que la ley y el derecho». O esta edificante perorata de marzo de 2015 en Andalucía: «Yo les hago un homenaje: ¡Vivan esos militares demócratas, esos guardias civiles, esos agentes de policía que querrían poner las esposas a los corruptos!». Las últimas y lamentables intrigas politiqueras que ahora constituyen la vida de Podemos han arrancado a algunos de sus miembros este amargo balance: «Querían tomar el poder y es el poder el que les ha tomado a ellos». En cuanto a los «movimientos ciudadanos» que han pretendido «okupar el poder», apoderándose por ejemplo del ayuntamiento de Barcelona, han terminado por confesar a sus antiguos amigos de las okupaciones lo que todavía no pueden declarar en público: al acceder a las instituciones, sin duda han «tomado el poder», pero desde allí *no pueden nada*, aparte de frustrar algunos proyectos hoteleros, legalizar una o dos ocupaciones y recibir con gran pompa a Anne Hidalgo, la alcaldesa de París.

La destitución permite volver a pensar lo que se entiende por revolución. El programa revolucionario tradicional consistía en tomar el mundo de nuevo en sus manos, en una expropiación de los expropiadores, en una apropiación violenta de lo que es nuestro, pero de lo cual se nos había privado. El problema ahora es que el capital se ha apoderado de cada detalle y de cada dimensión de la existencia. Ha creado un mundo a su imagen. De explotación de las formas de vida existentes, se ha transformado en universo total. Ha configurado, equipado y vuelto deseables las maneras de hablar, de pensar, de comer, de trabajar y de irse de vacaciones, de obedecer y de rebelarse que le convienen. De tal modo, ha reducido a muy poca cosa la parte de este mundo que uno querría reapropiarse. ¿Quién quiere reapropiarse de las centrales nucleares, los almacenes de Amazon, las autovías, las agencias de publicidad, los TAV, Dassault, La Défense, las empresas de auditoría, las nanotecnologías, los supermercados y sus mercancías envenenadas? ¿Quién contempla la reapropiación popular de las explotaciones agrícolas industriales en las que un solo hombre explota cuatrocientas hectáreas de tierras erosionadas al volante de su megatractor pilotado por satélite? Nadie sensato. Lo que complica la tarea de los revolucionarios es que el viejo gesto constituyente tampoco funciona ya en este caso. Aunque los más desesperados, los más

obstinados de sus salvadores finalmente han dado con la artimaña: para acabar con el capitalismo, ¡basta con reapropiarse del propio dinero! Un negrista deduce esto del conflicto de la primavera de 2016: «Nuestro fin es el siguiente: transformación de los ríos de dinero-mando que salen de los grifos del BCE en dinero como dinero, ¡en renta social incondicional! Hacer que los paraísos fiscales vuelvan a la Tierra, atacar las ciudadelas de las finanzas *offshore*, confiscar los depósitos de rentas líquidas, garantizar a todas y a todos el uso de la clave de acceso al mundo de la mercancía, el mundo en el cual vivimos realmente, nos guste o no. ¡El único universalismo que amamos es el del dinero! ¡Quien quiera tomar el poder, que empiece por tomar el dinero! ¡Quien quiera instituir los *commons* del contrapoder, que comience por asegurar las condiciones materiales a partir de las cuales esos contrapoderes pueden construirse de manera efectiva! ¡Quien quiera el éxodo destituyente, que considere las posibilidades objetivas de sustracción a la producción de las relaciones sociales dominantes inherentes a la posesión de dinero! ¡Quien quiera la huelga general y prorrogable, que piense en los márgenes de autonomía salarial concedidos por una socialización de la renta digna de tal nombre! ¡Quien quiera la rebelión de los subalternos, que no olvide la potente promesa de liberación contenida en el lema “Tomemos el dinero”!». En lugar de

llegar a tales extremos discursivos, al revolucionario que le tenga aprecio a su salud mental no le queda otra que dejar tras de sí la lógica constituyente y sus ríos de dinero imaginarios.

En adelante, pues, el gesto revolucionario ya no consiste en una simple apropiación violenta de este mundo, sino que se desdobra. Por un lado, están los mundos por hacer, las formas de vida que han de hacerse crecer a distancia de lo que reina, incluyendo aquí lo que pueda recuperarse del actual estado de cosas, y por otro, hay que atacar, hay que destruir sin más el mundo del capital. Un doble gesto que se desdobra a su vez: es evidente que los mundos que construimos no se mantienen al margen del capital más que por la complicidad en el acto de atacarlo y de conspirar contra él; es evidente que los ataques que no llevasen en su seno otra idea vivida del mundo no tendrían alcance real, se agotarían en un activismo estéril. En la destrucción se construye la complicidad a partir de la cual se construye lo que da sentido a destruir. Y viceversa. Solo desde un punto de vista destituyente se puede captar todo lo que tienen de increíblemente constructivo los destrozos. Sin esto, no se comprendería que un tramo entero de manifestación sindical pueda aplaudir y cantar cuando por fin cede y se viene abajo el escaparate de un concesionario de coches o cuando el mobiliario urbano acaba hecho pedazos. Ni

que a una marcha de cabeza de diez mil personas le parezca tan natural destrozarlo todo lo que merezca ser destrozado, e incluso un poco más, a lo largo de todo el trayecto de una manifestación, como ocurrió en París el 14 de junio de 2016. Ni que toda la retórica anti-violentos del aparato gubernamental, tan afinada y tan eficaz en tiempo de paz, no dejase de patinar sin vencer a nadie. Los destrozos se entienden, entre otras cosas, como un debate abierto y en público sobre la cuestión de la propiedad. Hay que darle la vuelta a ese reproche de mala fe que dice: «Destrozan lo que no es suyo». ¿Cómo queréis destrozarlo si, en el momento de hacerlo, la cosa no está en vuestras manos, si no es, en cierto sentido, vuestra? Recordemos el Código Civil: «En materia de muebles, la posesión vale título». Precisamente, el que destroza no se entrega a un acto de negación, sino a una afirmación paradójica, contraintuitiva. Contra las evidencias establecidas, afirma: «¡Es nuestro!». Los destrozos, pues, son afirmación y apropiación. Manifiestan el carácter problemático del régimen de propiedad que ahora rige sobre cualquier cosa. O cuando menos abren el debate sobre este espinoso punto. Y apenas hay otra forma de iniciarlo que no sea esta, pues se cierra de inmediato en cuanto se abre pacíficamente. Todo el mundo habrá notado, por lo demás, hasta qué punto el conflicto de la primavera

de 2016 habría sido un divino intermedio en el proceso de putrefacción del debate público.

Solo una afirmación tiene la potencia para llevar a término la obra de la destrucción. El gesto destituyente es, pues, deserción y ataque, elaboración y saqueo, y esto *en un mismo gesto*. Desafía al mismo tiempo las lógicas admitidas de la alternativa y el activismo. Lo que aquí se juega es un anudamiento entre el tiempo largo de la construcción y el más entrecortado de la intervención, entre la disposición a gozar de nuestro pedazo de mundo y la disposición a ponerlo en juego. Con el gusto de arriesgar, se pierden las razones de vivir. La comodidad, que embota las percepciones, se alimenta repitiendo palabras a las que vacía de sentido y prefiere no saber nada, es su verdadero enemigo, su enemigo *interno*. No es cuestión aquí de un nuevo contrato social, sino de una nueva composición estratégica de los mundos.

El comunismo es el movimiento real que destituye el estado de cosas existente.



FIN DEL TRABAJO, VIDA MÁGICA

Durante el conflicto desencadenado por la ley del Trabajo, se habría tratado del gobierno, la democracia, el artículo 49.3, la constitución, la violencia, los migrantes, el terrorismo y de todo lo que se quiera, pero apenas del trabajo mismo. En comparación, durante el «movimiento de los parados» de 1998, paradójicamente solo se habría discutido de esto, aunque solo fuera para rechazarlo. No hace tanto tiempo, cuando conocíamos a alguien, todavía resultaba natural preguntarle: «Entonces, ¿qué es lo que haces en la vida?». Y la respuesta llegaba también de forma bastante natural. Uno todavía podía decir qué posición ocupaba en la organización general de la producción. Algo que podía incluso servir de tarjeta de presentación. Desde entonces, la sociedad salarial ha implosionado hasta tal punto que ahora se evitan este tipo de preguntas, que tienden a generar incomodidad. Todo el mundo hace un poco de todo, se las arregla, lo intenta, cam-

bia de profesión, hace una pausa, se reengancha. El trabajo no solo ha perdido su brillo y su centralidad socialmente, sino también existencialmente.

Generación tras generación, cada vez somos más los supernumerarios, los «inútiles para el mundo», o para el mundo, en todo caso, de la economía. Desde hace sesenta años hay gente como Wiener que profetiza que la automatización y la cibernización van a «producir un desempleo en comparación del cual las dificultades actuales y la crisis económica de los años 1930-36 parecerán cosa de broma», así que la cosa tenía que acabar llegando. Según las últimas noticias, Amazon se está pensando abrir en Estados Unidos dos mil supermercados íntegramente automatizados, sin caja y en consecuencia sin cajeras, sometidos a un control total, con reconocimiento facial de los clientes y análisis en tiempo real de cada uno de sus gestos. Al entrar, uno pasa su *smartphone* por un terminal y a continuación se sirve. Todo lo que elijas se carga automáticamente a tu cuenta Premium gracias a una aplicación, y todo lo que devuelvas a la estantería se te vuelve a abonar. Se llama Amazon Go. En esta distopía mercantil futurista ya no hay dinero líquido, ni colas, ni robos ni casi empleados. Se prevé que este nuevo modelo debería alterar todo el ámbito de la distribución, el mayor proveedor de empleos en los Estados

Unidos. A largo plazo, son tres cuartos de los empleos los que deberían desaparecer en el sector de las tiendas de conveniencia. En términos más generales, si nos atenemos a las previsiones del Banco Mundial, para el año 2030 habría desaparecido el 40 % de la masa de empleos existentes en los países ricos bajo el empuje de la «innovación». «No trabajaremos jamás» era una bravata de Rimbaud. Va camino de convertirse en la lúcida constatación de una juventud al completo.

De la extrema izquierda a la extrema derecha, no faltan charlatanes para prometernos sempiternamente el «restablecimiento del pleno empleo». Quienes quieren hacernos añorar la edad de oro del salariado clásico, sean marxistas o liberales, acostumbran a mentir sobre su origen: aseguran que el salariado nos habría liberado de la servidumbre, de la esclavitud y de las estructuras tradicionales; que habría constituido, en suma, un «progreso». Cualquier estudio histórico un poco serio demuestra, por el contrario, que nació como prolongación e intensificación de las relaciones de subordinación anteriores. Hacer de un hombre el «detentador de su fuerza de trabajo», y que esté dispuesto a «venderla», es decir incorporar a las costumbres la figura del Trabajador, es algo que requiere no pocas expoliaciones, expulsiones, pillajes y devastacio-

nes, no poco terror, medidas disciplinarias y muertes. Es no comprender en absoluto el carácter *político* de la economía, no ver que de lo que se trata en el trabajo es menos de producir mercancías que de producir *trabajadores*; esto es, una determinada relación con uno mismo, con el mundo y con los otros. El trabajo asalariado fue la forma del mantenimiento de un *cierto* orden. La violencia fundamental que contiene, esa que hace olvidar el cuerpo molido del obrero en cadena, el minero fulminado por una explosión de grisú o el *burn out* de los empleados sometidos a una presión empresarial extrema, guarda relación con el sentido de la vida. Al vender su tiempo, al convertirse en súbdito de eso para lo que se le emplea, el asalariado pone el sentido de su existencia entre las manos de aquellos a los que esta deja indiferentes, de aquellos cuya vocación consiste incluso en pisotearla. El salariado ha permitido a generaciones de hombres y de mujeres vivir eludiendo la cuestión del sentido de la vida, «siendo provechosos», «haciendo carrera», «sirviendo». Al asalariado siempre le ha sido lícito dejar dicha cuestión para más tarde —hasta la jubilación, digamos—, mientras lleva una honorable vida social. Y como, según parece, una vez jubilado ya es «demasiado tarde» para plantearse-la, ya no le queda más que aguardar pacientemente la muerte. De tal modo se habría conseguido pasar una

vida entera sin haber tenido que entrar en la existencia. El salariado nos aligeraba así del pesado fardo del sentido y de la libertad humana. No en vano *El grito* de Munch perfila, todavía hoy, el verdadero rostro de la humanidad contemporánea. Lo que ese desesperado no encuentra sobre su espigón es la respuesta a la pregunta: «¿Cómo vivir?».

Para el capital, la disgregación de la sociedad salarial es una oportunidad de reorganización y al mismo tiempo un riesgo político. El riesgo está en que los humanos hagan un uso imprevisto de su tiempo y de su vida, o incluso se tomen en serio la cuestión de su sentido. Se ha hecho lo necesario, pues, para que a aquellos que pueden permitirse un tiempo de ocio no les esté permitido utilizarlo a su gusto. Todo transcurre como si debiéramos trabajar más en cuanto consumidores a medida que trabajamos menos en cuanto productores. Como si el consumo ya no significase una satisfacción, sino una obligación social. El aparataje tecnológico del ocio cada vez se asemeja más, por cierto, al aparataje del trabajo. Al tiempo que todos nuestros clics al vagabundear por Internet producen datos que los GAFA revenden, al trabajo le encasquetamos todos los atavíos del juego: puntuaciones, niveles, bonus, por no hablar de ciertas amonestaciones

infantilizantes. En lugar de ver en la huida hacia delante securitaria y en la orgía de control actuales una respuesta a los atentados del 11 de septiembre, no sería descabellado ver en ellas una respuesta al hecho económicamente consumado de que, precisamente a partir de 2000, por primera vez la innovación tecnológica ha reducido el volumen de empleos. De ahora en adelante se tiene que poder vigilar en masa cada una de nuestras actividades, cada una de nuestras comunicaciones, cada uno de nuestros gestos, hay que disponer de cámaras y sensores en todas partes, *porque la disciplina salarial ya no basta para controlar a la población*. Solo se puede pensar en ofrecer una renta universal a una población perfectamente bajo control.

Pero ahí no está lo esencial. Por encima de todo, hay que mantener el reino de la economía más allá de la extinción del salariado. Algo que se logra haciendo que, si cada vez hay menos trabajo, todo esté *cada vez más mediado por el dinero*, aunque sea en cantidades ínfimas. A falta de trabajo, hay que mantener la necesidad de ganar dinero para sobrevivir. Incluso si algún día se implanta una renta universal, tal como recomiendan tantos economistas liberales, haría falta que su monto fuera suficiente para no morir de hambre, pero absolutamente insuficiente para vivir, incluso mezquinamente. Asistimos a un traspaso de

poder en el seno de la economía. *A la majestuosa figura del Trabajador le sucede otra, raquítica, la del Muerto de Hambre*, pues para que el dinero y el control puedan infiltrarse por todos lados, *es preciso que el dinero falte por todos lados*. En adelante todo debe constituir una ocasión para generar algo de efectivo, un poco de valor, para ganarse algún «billetito». La ofensiva tecnológica en curso también debe entenderse como una forma de ocupar y de valorizar a quienes el trabajo asalariado ya no permite explotar. Lo que demasiado apresuradamente se describe como la uberización del mundo se despliega de dos maneras muy diferentes. De un lado, pues, Uber, Deliveroo y consortes, esas ofertas de trabajo no cualificado que apenas necesitan más capital que un trasto viejo. Cada conductor es libre de auto-explotarse tanto como desee, sabedor de que tendrá que circular alrededor de cincuenta horas semanales si espera ganar el equivalente del salario mínimo. Y luego están Airbnb, Blablacar, los sitios de contactos, el «co-working», y ahora incluso el «co-homing» o el «co-stockage», y todas esas aplicaciones que permiten extender al infinito la esfera de lo valorizable. Lo que está en juego en la «economía colaborativa», con sus inagotables posibilidades de valorización, no es solo una mutación de la vida; es una mutación de lo posible, una mutación *de la norma*. Antes de Airbnb, una

habitación desocupada en casa era una «habitación de invitados», o un cuarto libre para un nuevo uso; ahora es un lucro cesante. Antes de Blablacar un trayecto solo en tu coche era una ocasión para soñar despierto, o para subir a un autostopista, o para qué sé yo; ahora es una ocasión para hacer un poco de pasta de extran-jis, y en consecuencia, económicamente hablando, *un escándalo*. Lo que antes iba al chatarrero o se regalaba a gente cercana, ahora se vende en Wallapop. Es preciso que, sin parar y desde cualquier punto de vista, este-mos siempre *contando*. Que el temor de «perder una oportunidad» sea el acicate de la vida. Lo importante no es trabajar por un euro a la hora o ganar algunos céntimos escaneando contenidos para Amazon Mechanical Turk, sino en qué podría desembocar un día esta participación. En adelante todo debe entrar en la esfera de lo rentabilizable. Todo se vuelve valorizable en la vida, incluso los desechos. Y nosotros mismos nos convertimos en muertos de hambre, en desechos que se machacan entre sí so pretexto de «consumo co-laborativo». Si una parte creciente de la población está destinada a ser excluida del salariado, no es para dejar-le tiempo para ir a cazar pokémones por la mañana y a pescar por la tarde. La invención de nuevos mercados allí donde no se los imaginaba el año anterior ilustra un hecho difícil de hacer comprender a un marxista:

el capitalismo no consiste tanto en vender lo que se produce como en *hacer contabilizable lo que no lo es todavía*, en hacer evaluable lo que la víspera aún parecía absolutamente inapreciable, en crear nuevos merca-dos: ahí está su oceánica reserva de acumulación. El capitalismo es la expansión universal de la *medición*.

En economía, la teoría del Muerto de Hambre se llama «teoría del capital humano». Resulta más pre-sentable. La OCDE lo define hoy en día como «el con-junto de conocimientos, cualificaciones, competencias y características individuales que facilitan la creación del bienestar personal, social y económico». Joseph Stiglitz, el economista-de-izquierdas, estima que el «capital humano» representa hoy entre $2/3$ y $3/4$ del capital total; lo cual le da la razón al título en absoluto irónico de Stalin: *El hombre es el capital máspreciado*. Desde Locke, el hombre era «propietario de su propia persona. Nadie, salvo él mismo, tiene derecho a ella. El trabajo de su cuerpo, las obras de sus manos, le per-tencen como propios» (*Tratado del gobierno civil*), algo que en su pensamiento no excluía ni la servidumbre ni la colonización. Marx lo convirtió en el propieta-rio de su «fuerza de trabajo», una entidad metafísica bastante misteriosa, a decir verdad. Pero en ambos casos el hombre era propietario de algo que podía alie-nar mientras se mantenía intacto. Formalmente, era

algo distinto de aquello que vendía. Con la teoría del capital humano, el hombre es menos el detentador de una agregación indefinida de capitales —cultural, relacional, profesional, financiero, simbólico, sexual, salud—, que esa agregación *en sí mismo*. Él es capital. Arbitra permanentemente entre el crecimiento de lo que es como capital y el acto de venderlo en uno u otro mercado. Es inseparablemente el productor, el producto y el vendedor del producto. Los futbolistas, los actores, las estrellas y los youtubers de éxito son lógicamente los héroes de la época del capital humano, ellos cuyo valor coincide íntegramente con lo que son. La microeconomía se vuelve entonces la ciencia general de los comportamientos, ya sea en la empresa, en la iglesia o en el amor. Cada cual se convierte en una empresa guiada por una constante preocupación por la autovalorización, por un imperativo vital de autopromoción. El hombre se convierte en esencia en la *criatura optimizadora*: el Muerto de Hambre.

El reino del Muerto de Hambre es un aspecto de eso que la revista *Invariance* llamó en los años sesenta *la antropomorfosis del capital*. A medida que el capital «realiza, en el planeta entero y en la vida entera de cada hombre, los modos de colonización integral de lo existente que se designan mediante los términos de *dominación real* [...], el Yo-capital es la nueva forma que

el valor quiere asumir a raíz de la desvalorización. En cada uno de nosotros, el capital convoca a trabajar a la fuerza viva» (Cesarano, *Apocalipsis y revolución*). Dicho movimiento es ese movimiento mediante el cual el capital se apropia de todos los atributos humanos y mediante el cual los humanos se vuelven el soporte neutro de la valorización capitalista. El capital ya no solo determina la forma de las ciudades, el contenido del trabajo y del ocio, el imaginario de las masas, el lenguaje de la vida real y de la intimidad, los modos de estar a la moda, las necesidades y su satisfacción; también produce *su propio pueblo*. Engendra su propia humanidad *optimizadora*. Con esto, todas las cantinelas sobre la teoría del valor acaban en el Museo de Cera. Tomemos el caso contemporáneo del *dance-floor* de una discoteca: nadie está ahí por la pasta, sino para divertirse. Nadie se ha visto obligado a pasarse por allí como cuando uno se va a trabajar. No hay explotación manifiesta, ni circulación visible entre las futuras parejas, que todavía andan meneándose. Y sin embargo, nada hay aquí que no sea evaluación, valorización, autovalorización, preferencias individuales, estrategias, emparejamientos ideales, bajo la presión de la optimización, de una oferta y una demanda; en resumen, puro mercado neoclásico y capital humano. La lógica del valor coincide ahora con la vida organizada. La eco-

nomía como relación con el mundo ha excedido desde hace tiempo la economía como esfera. La locura de la evaluación domina evidentemente cada aspecto del trabajo contemporáneo, pero también reina como un ama sobre todo aquello que se le escapa. Determina hasta la relación consigo mismo del corredor solitario, que, para mejorar sus marcas, debe ya conocerlas. La medición se ha convertido en el modo de ser obligatorio de todo lo que pretenda existir socialmente. Los medios *sociales* diseñan muy lógicamente el porvenir de evaluación omnilateral que nos está reservado. Sobre este punto, nos podemos fiar tanto de las profecías de *Black Mirror* como de las de un entusiasta analista de los mercados contemporáneos: «Imagine que mañana, con cada palabrita colgada en la Red, en cualquier charla, intercambio, encuentro, transacción, compartición o comportamiento *online*, deba tener en consideración el impacto que esto tendrá en su reputación. Considere después que su reputación ya no será una especie de efluvio inmaterial que algunos podrán sondear entre sus amigos y compañeros de profesión, sino un auténtico certificado de fiabilidad universal establecido por complejos algoritmos basados en el cruzamiento de mil y una informaciones en la Red que le conciernen a usted... ¡datos ellos mismos cruzados con la reputación de personas que haya usted frecuen-

tado! Bienvenido a un futuro inminente, en el que su “reputación” estará concretamente fichada y será universal y accesible a todo el mundo: una llave maestra relacional, profesional, comercial, capaz de abrirle o cerrarle a usted las puertas de una candidatura al uso temporal de vehículos en Mobizen o Deways, de un encuentro amoroso en Meetic o Attractive World, de una venta en e-bay o Amazon... y más aún, esta vez en un mundo completamente tangible: una cita profesional, una transacción inmobiliaria o incluso un crédito bancario... De ahora en adelante y de forma cada vez más acusada, nuestras intervenciones en la Red van a constituir el fundamento de nuestra reputación. Aún más: nuestro valor social se va a convertir en uno de los principales indicadores de nuestro valor económico».

Lo que tiene de nuevo la fase actual del capital es que, en el presente, dispone de los medios tecnológicos para una evaluación generalizada en tiempo real de todos los aspectos de los seres. La pasión por la calificación y por la entrecalificación se ha escapado de las aulas, de la Bolsa y de los registros de los encargados para invadir todos los ámbitos de la vida. Si admitimos la noción paradójica de «valor de uso» para designar «el cuerpo mismo de la mercancía [...], sus propiedades naturales [...], un todo de características múltiples»

(Marx), el campo del valor se ha refinado hasta el punto de abrazar de la forma más estrecha a ese famoso «valor de uso», las características de los seres, de los lugares y de las cosas: ahora se pega a los cuerpos hasta coincidir con ellos como una segunda piel. Es lo que un economista-sociólogo, Lucien Karpik, llama la «economía de las singularidades». El valor de las cosas ya no se distingue, tendencialmente, de su existencia concreta. Bernard Mourad, un financiero franco-libanés ha creado una ficción a partir de ello: *Les actifs corporels*. Puede resultar útil saber que el autor pasó del banco de negocios Morgan Stanley a la presidencia de Altice Media Group, la rama del *holding* de Patrick Drahi que en particular controla *Libération*, *L'Express* e *i24 News*, antes de convertirse en el consejero especial de Emmanuel Macron durante el periodo de su campaña. En esta novela Mourad imagina la salida a Bolsa de una persona, evidentemente un banquero, con el apoyo de un chequeo psicoanalítico y profesional y un *check-up* biológico. Este relato de la incorporación al mercado de una «sociedad-persona» en el marco de una «Nueva Economía Individual» se reveló en 2006, el año de su publicación, como una anticipación. Ahora es el Medef* el que propone asignar un número fis-

* Mouvement des entreprises de France [Movimiento de Empresas de Francia].

cal a cada francés en el momento de su nacimiento. El valor de los seres se convierte en el conjunto de sus «características individuales»: su salud, su humor, su belleza, sus destrezas, sus relaciones, su «saber estar», su imaginación, su «creatividad», etc. Esta es la teoría, y la realidad, del «capital humano». Se han añadido tantas dimensiones al campo del valor que este se ha convertido en un espacio complejo. Se ha transformado en el conjunto de lo *socialmente* decible, legible y visible. El valor, que era formalmente social, ahora lo es realmente. A medida que el dinero ha perdido su carácter de impersonalidad, de anonimato, de indiferencia, para convertirse en información trazable, localizada, personalizada, también la moneda se ha vuelto viviente. «El mundo moderno —escribía Péguy— no es universalmente prostitucional por lujuria. Es incapaz de ello. Es universalmente prostitucional porque es universalmente intercambiable». Hay algo de prostitucional dondequiera que reine nuestro «valor social», dondequiera que se intercambie una parte de nosotros por la menor retribución, ya sea financiera, simbólica, política, afectiva o sexual. Los sitios de contactos contemporáneos constituyen un llamativo caso de prostitución *fun* y recíproca, pero es en todas partes, y todo el tiempo a partir de ahora, que uno *se vende*. Quién puede decir en nuestros días, cuando

todo capital reputacional es tan fácilmente convertible en plusvalor sexual, que no nos encontramos en una «fase industrial en la que los productores tengan los medios para exigir, como título de pago de los consumidores, objetos de sensación. Estos objetos son seres vivos. [...] Pero incluso como mercado paralelo a la moneda inerte, la moneda viviente, al contrario, sería susceptible de sustituir el patrón oro, implantado en las costumbres e instituido en las normas económicas» (Pierre Klossowski, *La moneda viviente*).

El vértigo del dinero depende de su carácter de pura potencia. La acumulación monetaria es la postergación de todo goce efectivo en cuanto que el dinero pone en equivalencia como posible el conjunto de lo que permite comprar. Todo gasto, toda compra es en primer lugar privación con respecto a lo que el dinero *puede*. Cada goce determinado que permite adquirir es de entrada negación del conjunto de los demás goces potenciales que contiene en sí mismo. En la época del capital humano y de la moneda viviente, son cada instante de la vida, cada relación efectiva, los que ahora están aureolados por un conjunto de posibles equivalentes que los minan. Estar aquí es en primer lugar la insoportable renuncia a estar en cualquier otro lado, donde la vida es aparentemente más intensa, como

se encarga de informarnos nuestro *smartphone*. Estar con tal persona es el insoportable sacrificio del conjunto de las demás personas con las que uno también *podría* estar. Cada amor es aniquilado por anticipado por el conjunto de los amores posibles. De ahí la imposibilidad de estar ahí, la incapacidad de estar con. De ahí la desgracia universal. Tortura de los posibles. Enfermedad mortal. «Desesperación», habría diagnosticado Kierkegaard.

La economía no es solo eso de lo que debemos salir para dejar de ser unos muertos de hambre. Es de donde tenemos que salir para vivir, sencillamente, para estar presentes en el mundo. Cada cosa, cada ser, cada lugar es inconmensurable en cuanto que está ahí. Se podrá medir una cosa cuanto se quiera, en todos sus recovecos y en todas sus dimensiones, pero su existencia sensible escapará eternamente a toda medición. Cada ser es irreductiblemente singular, aunque solo fuese por estar aquí ahora. Lo real es, en última instancia, incalculable, indomeñable. Por eso hacen falta tantas *medidas policiales* para preservar una apariencia de orden, de uniformidad, de equivalencia. «La asombrosa realidad de las cosas / es mi descubrimiento de todos los días. / Cada cosa es lo que es, / y me cuesta explicar lo mucho que eso me alegra / y lo mucho que me basta. / Solo hace falta existir para ser completo.

[...] Si extendiendo el brazo, llego exactamente a donde mi brazo llega: / Ni un centímetro más lejos. / Toco solo donde toco, no donde pienso. / Solo me puedo sentar donde estoy. / Y esto hace reír como todas las verdades / absolutamente verdaderas / Pero lo que hacer reír de veras es que pensamos / siempre en otra cosa, / Y vivimos evadidos de nuestra realidad» (Alberto Caeiro). La economía, tal es su principio, nos hace correr como ratas a fin de que nunca estemos *ahí* y descubramos el pastel de su usurpación: la presencia.

Salir de la economía es también hacer saltar el plano de realidad que ella recubre. El intercambio mercantil y todo lo que comporta de cruel negociación, de desconfianza, de engaño, de *wabu wabu*, como dicen los melanesios, no es una especificidad occidental. Allí donde se sabe vivir no se practica este tipo de relaciones más que con los extranjeros, con las gentes a las que uno no está vinculado, que son lo bastante lejanos como para que una riña pueda acabar en una conflagración general. Pagar, en latín, viene de *pacare*, «satisfacer, calmar», en particular repartiendo dinero a los soldados a fin de que puedan comprar sal; un salario, en suma. Se paga *para tener paz*. Todo el vocabulario de la economía es en el fondo un vocabulario de la guerra evitada. «Existe un vínculo, una continuidad entre las relaciones hostiles y la provisión de pres-

taciones recíprocas: los intercambios son guerras pacíficamente resueltas, las guerras son el resultado de infortunadas transacciones» (Lévi-Strauss). El vicio de la economía es reducir todos los vínculos posibles a relaciones hostiles, todas las distancias al extrañamiento. De este modo recubre toda la gama, toda la gradación, toda la heterogeneidad entre las diferentes relaciones existentes e imaginables. Según el grado de proximidad entre los seres, hay comunidad de bienes, compartición de ciertas cosas, intercambio con reciprocidad equilibrada, intercambio mercantil, ausencia total de intercambio. Y cada forma de vida tiene su lenguaje y sus concepciones para expresar esta multiplicidad de regímenes. Buena guerra es hacérselo pagar a los imbeciles. Quien ama no echa cuentas. Donde el dinero vale algo, la palabra no vale nada. Donde la palabra vale, el dinero no vale nada. Salir de la economía es pues ser capaz de distinguir netamente entre las particiones posibles, desplegar desde ahí en donde uno se encuentre todo un arte de las distancias. Es expulsar lo más lejos posible las relaciones hostiles y la esfera del dinero, de la contabilidad, de la medición, de la evaluación. Es arrojar a los márgenes de la vida lo que es actualmente su norma, su corazón y su condición.

En nuestros días hay una multitud de personas que tratan de escapar del reino de la economía. Se ha-

cen panaderos en lugar de consultores. Se van al paro en cuanto pueden. Montan cooperativas, SCOP,* SCIC.** Intentan «trabajar de otro modo». Pero la economía está tan bien hecha que ahora cuenta con todo un sector, el de la «economía social y solidaria», que carbura gracias a la energía de quienes huyen de ella. Un sector que tiene derecho a un ministerio particular y que supone el 10 % del PIB francés. Se han dispuesto toda suerte de redes, de discursos, de estructuras jurídicas, para recoger a los fugitivos. Estos se entregan con toda la sinceridad del mundo a lo que sueñan hacer, pero su actividad es recodificada socialmente y esa codificación acaba por imponerse a lo que hacen. Uno empieza haciéndose colectivamente cargo del manantial de su aldea y un día se encuentra «gestionando los comunes». Pocos sectores han desarrollado un amor tan fanático por la contabilidad en aras de la justicia, la transparencia o la ejemplaridad, como el de la economía social y solidaria. En comparación, cualquier pyme es un lupanar contable. Tenemos, sin embargo, una experiencia de más de ciento cincuenta años con cooperativas para saber que estas jamás han supuesto la más mínima amenaza para el capitalismo. Las que

* Sociedad Cooperativa de Producción.

** Sociedad Cooperativa de Interés Colectivo.

sobreviven tarde o temprano acaban por convertirse en empresas como las demás. *No hay «otra economía», hay solo otra relación con la economía.* Una relación de distancia y hostilidad, precisamente. El error de la economía social y solidaria está en *crear* en las estructuras de las que se dota. Está en querer que lo que pasa en ellas coincida con los estatutos, con el funcionamiento oficial. La única relación que se puede tener con las estructuras que uno se da es la de utilizarlas como escudos a fin de hacer *algo completamente distinto de lo que la economía autoriza.* Es, pues, ser *cómplices* de ese uso y de esa distancia. Una imprenta comercial llevada por un amigo pondrá sus máquinas a nuestra disposición los fines de semana, cuando no están en funcionamiento, y el papel se pagará en negro para que no se note nada. Una panda de amigos carpinteros utiliza todo el material al que tienen acceso en su lugar de trabajo para construir una cabaña para la ZAD. Un restaurante cuyo nombre es conocido y respetado en toda la ciudad acoge, fuera de sus horas de servicio, las horas de discusión entre camaradas que deben esquivar a los servicios de inteligencia. No podemos recurrir a las estructuras económicas más que a condición de agujerearlas.

En cuanto estructura económica, ninguna empresa tiene sentido. Es, eso es todo, pero *no es nada.*

Su sentido no puede venirle más que de un elemento ajeno a la economía. Generalmente, es tarea de la «comunicación» revestir la estructura económica con el sentido que le falta. Hay que considerar, por cierto, las razones de ser y la significación moral ejemplares de las que con tanto gusto se dotan las entidades de la economía social y solidaria como una forma de «comunicación» banal dirigida tanto hacia el interior como hacia el exterior. Esto hace de algunas de ellas nichos que se permiten, por un lado, exigir precios sorprendentemente elevados y, por el otro, explotar de manera tanto más desvergonzada cuanto que es «por una buena causa». La estructura agujereada, por su parte, extrae su sentido no de lo que comunica, sino de lo que mantiene en secreto: su participación clandestina en un propósito político mucho más vasto que ella, el uso para fines económicamente neutros e incluso insensatos, pero políticamente juiciosos, de medios que, en cuanto estructura económica, esta aspira a acumular *sin fin*. Organizarse revolucionariamente al abrigo de todo un maquis de estructuras legales que intercambian entre ellas es posible, pero peligroso. Esto puede proporcionar, entre otras cosas, una cobertura ideal a relaciones conspirativas internacionales. El riesgo sigue siendo siempre, no obstante, volver a caer en el atolladero económico, perder el hilo de lo que uno

hace, dejar de percibir el sentido de la conjuración. Esto no quita que haya que organizarse, organizarse a partir de lo que nos gusta hacer, ni tampoco que haya que dotarse de los medios para hacerlo.

La única medida del estado de crisis del capital es el grado de organización de las fuerzas que pretenden destruirlo.



TODO EL MUNDO DETESTA A LA POLICÍA

Parece una ley física. Cuanto más crédito pierde el orden social, más arma a su policía. Cuanto más se retraen las instituciones, más hacen avanzar a sus vigilantes. Cuanto menos respeto inspiran las autoridades, más quieren imponerlo por la fuerza. Y es un círculo vicioso, porque la fuerza nunca tiene nada de respetable. Por lo que al creciente desenfreno de fuerza responde una eficacia de esta cada vez menor. El mantenimiento del orden es la principal actividad de un orden ya en quiebra. Basta con acercarse al CAF* para darse cuenta de lo que ya no puede durar. Cuando una administración tan benigna debe rodearse de tantos guardias, subterfugios y amenazas para defenderse de sus administrados hasta adquirir el aspecto de una fortaleza kafkiana, es que una determinada racionalidad ha llegado a su fin. Cuando el buen orden de las manifestaciones ya no puede garantizarse más que a golpe de granadas

* Caisse d'allocations familiales [Caja de Prestaciones Familiares].

de perdigones y de encapsulamientos, cuando los manifestantes tienen que huir del láser verde de las LBD 40 de la BAC* que tratan de hacer blanco en sus futuras víctimas, es que «la sociedad» ya ha alcanzado la fase de los cuidados paliativos. Cuando la calma de las periferias se obtiene al precio de armar a los antidisturbios con fusiles automáticos, es que una figura del mundo ha pasado. Nunca es buena señal para un régimen democrático adquirir la costumbre de disparar contra su población. Desde el momento en que la política se redujo en todos los ámbitos a una vasta operación policial realizada día tras día, era inevitable que la policía se convirtiera en una cuestión política.

Volvamos atrás algunos meses. Tras la declaración del estado de emergencia, el proyecto sobre la privación de la nacionalidad, la ley de Inteligencia, la ley Macron, el asesinato de Rémi Fraisse, el CICE** y los millones ofrecidos a los patrones, la ley del Trabajo tenía que rematar la última desmoralización de un «pueblo de izquierdas» que se suponía había sido llevado al borde del abismo. Lo que el poder no podía comprender es que la pérdida de toda esperanza constituye también la condición de la pura revuelta, esa que

* Brigada Anti Criminal.

** Crédit d'impôt pour la compétitivité et l'emploi [Crédito Fiscal para la Competitividad y el Empleo].

ya no busca apoyo en lo que niega y que no se autoriza más que a sí misma. Lo que cristalizó en el conflicto contra la ley del Trabajo no es el rechazo parcial de una reforma desastrosa, sino el descrédito masivo de los aparatos de gobierno, incluidos los sindicales. No es casual que, durante las protestas en Washington contra la investidura de Donald Trump, se viera reaparecer la banderola de la primavera francesa: «Seamos ingobernables», convertida en «Become unmanageable». Puesto que, dentro del aparato gubernamental, la policía tiene la función de asegurar en última instancia la sumisión individual y de producir a la población como población, como masa despolitizada, impotente y en consecuencia gobernable, resultaba lógico que un conflicto que expresa el rechazo a ser gobernado comience por arremeter contra la policía y adopte como su eslogan más popular: «Todo el mundo detesta a la policía». El rebaño que escapaba a su pastor no podía encontrar mejor grito de guerra. Lo más inesperado fue que dicho eslogan, que apareció en las manifestaciones que siguieron al asesinato de Rémi Fraisse en Sivens, finalmente se abriese camino hasta Bobigny tras la violación de Théo, donde los «jóvenes» de la periferia lo arrojaban contra la cara de los perros uniformados que los miraban con desprecio desde una pasarela metálica transformada en mirador.

«Todo el mundo detesta a la policía» expresa algo más que una animadversión contra los policías. Pues para los primeros pensadores de la soberanía a comienzos del siglo xvii, la policía no es otra cosa que la constitución del Estado, su forma misma. En esa época, la policía todavía no es un instrumento en manos de este, aún no cuenta con una lugartenencia en París. Por eso, durante los siglos xvii y xviii, la «policía» tiene todavía un significado muy amplio: la policía es entonces «todo lo que puede dar ornamento, forma y esplendor a la ciudad» (Turquet de Mayerne), «el conjunto de los medios conducentes al esplendor de la integridad del Estado y a la dicha de todos los ciudadanos» (Hohenthal). Su papel, se dice, consiste en «llevar al hombre a la más perfecta felicidad de que pueda disfrutar en esta vida» (Delamare). La policía es tanto el mantenimiento de las calles como el aprovisionamiento de los mercados, tanto el alumbrado público como el encierro de los vagabundos, tanto el justo precio del grano como la limpieza de los canales, tanto la salubridad del hábitat urbano como el arresto de los ladrones. Fouché y Vidocq aún no le han dado su rostro moderno y popular.

Si se quiere comprender lo que está en juego en esta cuestión eminentemente política de la policía, hay que entender el truco de prestidigitación que se produce entre la policía *como medio* y la policía *como*

fin. Por un lado está el orden ideal, legal, ficticio del mundo —la policía como fin— y, por otro, su orden, o más bien su desorden, real. La función de la policía como medio es garantizar que exteriormente el orden querido *parezca* reinar. La policía vela por el orden de las cosas mediante las armas del desorden y reina sobre lo visible mediante su actividad imperceptible. Sus prácticas cotidianas —secuestrar, golpear, espiar, robar, forzar, engañar, mentir, matar, estar armada— cubren el registro completo de la ilegalidad. De ahí que su propia existencia nunca deje de ser en el fondo inconfesable. Por ser la prueba de que lo legal no es real, de que el orden no reina, de que la sociedad no se sostiene *puesto que no se sostiene por sí misma*, la policía se encuentra infinitamente expulsada hacia un punto del mundo ciego al pensamiento. Pues para el orden reinante es como una marca de nacimiento en medio de la cara. Es la actualidad y la permanencia del estado de excepción, eso que toda soberanía quisiera poder ocultar, pero que regularmente se ve forzada a exhibir para hacerse temer. Si el estado de excepción es esa suspensión temporal de la ley que permite restablecer, mediante las medidas más arbitrarias y más sangrientas, las *condiciones* del reino de la ley, la policía es lo que queda del estado de excepción cuando estas condiciones se han restaurado. La policía, en su funcionamiento cotidiano, es lo que persiste del estado de

excepción en la situación normal. Por eso su propio funcionamiento se mantiene tan oculto. Cuando el policía le suelta al detenido recalcitrante: «¡La ley soy yo!», siempre está enmascarado. O cuando, un día de manifestación, el antidisturbios se la lía sin razón alguna a un camarada e ironiza: «Hago lo que quiero. ¿Ves?, también para mí hoy es la anarquía». Tanto para la economía política como para la cibernética, la policía permanece como un resto vergonzoso e impenable, un *memento mori* que les recuerda que su orden, que se quisiera natural, no lo es todavía y sin duda no lo será jamás. Así, la policía vela por un orden aparente que interiormente no es más que desorden. Es la verdad de un mundo de mentira, y por lo tanto mentira continuada. Demuestra que el orden reinante es artificial y tarde o temprano será destruido.

No es pues cualquier cosa vivir en una época en la que ese resorte obscuro, opaco, que es la policía sale a plena luz. Que policías armados y con el casco puesto marchen tranquilamente hacia el Elíseo en una manifestación salvaje, como hicieron el otoño pasado, al grito de «sindicatos corruptos» y «francmasones a la cárcel», sin que nadie ose hablar de maquinación sediciosa. Que un presidente estadounidense electo se encuentre enfrente a buena parte de la «comunidad de inteligencia» y que esta, tras haber forzado la dimisión del consejero de seguridad nacional, se propon-

ga hacerlo caer. Que la pena de muerte, abolida por la ley, haya sido manifiestamente restablecida por la policía en los casos de intervenciones contra los «terroristas». Que esta haya logrado arrogarse una impunidad judicial casi total para sus locuras más indefendibles. Que algunos de sus cuerpos proclamen cada vez más abiertamente su posicionamiento a favor del Frente Nacional. Que del 18 de mayo de 2016 haya quedado el recuerdo, no de que ciertos sindicatos policiales privatizasen en provecho propio, durante una fiesta en presencia de Gilbert Collard, Éric Ciotti o Marion Maréchal-Le Pen, la plaza de la República, donde hasta entonces se reunía la Nuit Debout, sino de un coche rotulado en llamas junto al canal Saint-Martin. Es algo que perfila los contornos de un vuelco considerable. Esto es lo que la exageración mediática de la escaramuza del canal Saint-Martin tenía intención de ocultar. Había además que evitar que el desfile policial, que terminó con un cartelito colocado a pocos metros del coche en llamas: «Cerdo a la brasa / Precio libre», desencadenase ante semejante burla un ataque de risa que se apoderase de la población entera. Fue preciso, pues, que el ministro del Interior se apresurase a anunciar persecuciones por «tentativas de homicidio». De tal modo ahuyentaba el afecto popular de irresistible comicidad y lo sustituía por el miedo, la gravedad y el llamamiento a la venganza. Las ope-

raciones de policía son también operaciones sobre los afectos. Y es en virtud de esta operación que la justicia se ensaña desde entonces con los sospechosos del ataque en el muelle de Valmy. Después de la violación de Théo, un policía confesaba tranquilamente al *Parisien*: «Pertenece a una banda. Pase lo que pase, somos solidarios».

El eslogan «Todo el mundo detesta a la policía» no expresa una constatación, que sería falsa, sino un afecto, que es vital. Contrariamente a eso por lo que se inquietan cobardemente gobernantes y editorialistas, no hay una «brecha que crece año tras año entre policía y población»; hay una brecha que crece entre aquellos, innumerables, que tienen excelentes motivos para detestar a la policía y la masa asustada de quienes abrazan la causa de los polis, cuando no abrazan a un poli. En realidad, a lo que asistimos es a un importante vuelco en la relación entre gobierno y policía. Durante mucho tiempo las fuerzas del orden fueron esas marionetas idiotas, menospreciadas pero brutales, que se esgrimían contra las poblaciones desobedientes. Algo a mitad de camino entre el paracaidista, el pararrayos y el *punching-ball*. Ahora los gobernantes han alcanzado tales abismos de descrédito que el desprecio que inspiran ha superado al inspirado por la policía, y esta lo sabe. Aunque lentamente, la corporación policial ha comprendido que se había convertido en la *condición*

del gobierno, en su kit de supervivencia, en su respirador ambulante. De forma que su relación se ha invertido. Ahora son los gobernantes los que son juguetes en manos de la policía. Ya no les queda otra elección que correr al lecho de cualquier policía que haya sufrido un rasguño y ceder a todos los caprichos de la corporación. Tras el derecho a matar, el anonimato, la impunidad, el último grito en armamento, ¿qué más puede conseguir? No faltan facciones del cuerpo policial, por cierto, que sienten cómo les crecen alas y sueñan con transformarse en una fuerza autónoma con su propia agenda política. En este punto, Rusia parece un paraíso, en el que los servicios secretos, la policía y el ejército ya han tomado el poder y gobiernan el país en su provecho. Que ciertamente la policía no esté en condiciones de autonomizarse en términos materiales, no le impide manifestar con las sirenas a todo trapo la *amenaza* de su autonomía política.

De esta suerte, la policía se encuentra dividida entre dos tendencias contradictorias. Una, conservadora, funcional, «republicana», querría seguir siendo un simple medio al servicio de un orden sin duda cada vez menos respetado. La otra arde en deseos de plantar cara, de «limpiar la escoria» y no obedecer ya a nadie: de ser ella misma su propio fin. En el fondo, solo el ascenso al poder de un partido decidido a «limpiar la

escoria» y apoyar sin resquicios al aparato policial podría reconciliar estas dos tendencias. Pero un gobierno semejante sería a su vez un gobierno de guerra civil.

Para justificarse, al Estado ya no le queda más que la legitimidad plebiscitaria de las grandes elecciones democráticas; solo que, a estas alturas, esta última fuente de legitimidad ya está agotada. Sea cual sea el resultado de las elecciones presidenciales, incluso cuando es la opción de un «poder fuerte» la que se impone, ahora siempre alumbran un poder débil. Todo transcurre *como si las elecciones no hubieran tenido lugar*. La minoría que se ha movilizadado para hacer que venza su favorito lo ha puesto al timón de un barco a la deriva. Como vemos con Trump en los Estados Unidos, la promesa de recomponer brutalmente la unidad nacional se transforma en su contrario: una vez llegado al poder, el candidato del retorno al orden se encuentra frente a él no solo a sectores enteros de la sociedad, sino a sectores enteros del propio aparato del Estado. La promesa de recuperar el orden no hace más que aumentar el caos.

En un país como Francia —es decir, en un país que puede ser un Estado policial a condición de no proclamarlo públicamente— sería insensato aspirar a una victoria *militar* sobre la policía. Apuntar a un uniforme con un adoquín no es lo mismo que entrar en

un cuerpo a cuerpo con una fuerza armada. La policía es un blanco y no un objetivo, un obstáculo y no un adversario. Quien toma a los polis por adversarios se abstiene de traspasar el obstáculo que constituyen. Para lograr barrerlos, hay que apuntar *más allá*. Frente a la policía, no hay más victoria que la victoria política. Desorganizar sus filas, despojarla de toda legitimidad, reducirla a la impotencia, mantenerla a buena distancia, concederse un mayor margen de maniobra tanto en el momento deseado como en los lugares escogidos: así es como se destituye a la policía. «En ausencia de partido revolucionario, los auténticos revolucionarios son aquellos que se batan contra la policía». Hay que escuchar toda la melancolía que se expresa en esta constatación de Pierre Peuchmaurd en 1968.

Aunque ante la policía los revolucionarios se presentan de momento débiles, desarmados, desorganizados, fichados, cuentan sin embargo con la ventaja estratégica de no ser el medio de nadie, de no tener orden alguna que cumplir y de no ser un *cuerpo*. Nosotros los revolucionarios no estamos vinculados por ninguna obediencia, estamos vinculados a todo tipo de camaradas, de amigos, de fuerzas, de medios, de cómplices, de aliados. Esto nos permite hacer que sobre ciertas intervenciones policiales pese la amenaza de que la operación de mantenimiento del orden desencadene a

cambio un desorden *ingestionable*. Si tras el fracaso de la operación César ningún gobierno se ha aventurado a expulsar a la ZAD, no es por temor a perder militarmente la batalla, sino porque la reacción de decenas de miles de simpatizantes podría revelarse *ingestionable*. Que unos «abusos» en la periferia desencadenen motines difusos durante semanas, es pagar demasiado cara la licencia para humillar concedida a la BST.* Cuando una intervención de la policía, en lugar de restablecer el orden, produce más desorden, es su propia razón de ser la que está en cuestión. Entonces, o bien se obstina y acaba por aparecer como *un partido* con sus propios intereses, o bien vuelve a su nicho. En ambos casos, deja de ser un medio útil. Queda destituida.

Existe una asimetría fundamental entre policía y revolucionarios. Mientras que la policía nos toma por blanco de sus operaciones, aquello a lo que apuntamos la supera con creces; es la policía general de la sociedad, su propia organización, la que tenemos en el punto de mira. Los excesos de las prerrogativas policiales y la inflación de los medios tecnológicos de control perfilan un nuevo marco táctico. Una existencia pura-

* Brigades spécialisées de terrain. Unidades de la Dirección Central de la Seguridad Pública (DCSP), presentadas en ocasiones como una nueva versión de la policía de proximidad.

mente pública conduce a los revolucionarios bien a la impotencia práctica bien a una represión inmediata. Una existencia puramente conspirativa deja sin duda una mayor libertad de acción, pero lo vuelve a uno muy vulnerable a la represión y políticamente inofensivo. Se trata pues de mantener juntos una capacidad de difusión de masas y un necesario nivel conspirativo. Organizarse revolucionariamente implica un sutil juego entre lo visible y lo invisible, lo público y lo clandestino, lo legal y lo ilegal. Hemos de aceptar que la lucha, en este mundo, es *esencialmente criminal*, puesto que todo en él se ha vuelto criminalizable. Hasta los militantes que vienen en ayuda de los migrantes utilizan en nuestros días astucias de sioux para burlar la vigilancia de que son objeto y actuar así libremente. Una fuerza revolucionaria solo puede construirse en red, de lo cercano a lo cercano, apoyándose en amistades seguras, tejiendo furtivamente complicidades inesperadas, hasta llegar al corazón del aparato adverso. Así se formaron en Siria los «tanzikiyat», ese tejido de pequeños núcleos autónomos de revolucionarios que más adelante constituyeron la columna vertebral de la autoorganización popular. Las primeras redes de la Resistencia, en su tiempo, no procedieron de forma diferente. Tanto en el caso de Siria como en el de los viejos maquis, se trata de conseguir arrebatarse barrios, campos, de disponer de zonas un poco seguras que



POR LO QUE SIGUE DEL MUNDO

Eso que en nosotros aspira a forjar las cadenas interiores que nos oprimen,

Eso que hay en nosotros tan enfermo que se aferra a tan precarias condiciones de existencia,

Eso que está tan agotado por la miseria, las necesidades y los golpes que cada día el mañana parece más lejano que la luna,

Eso que encuentra grato el tiempo pasado bebiendo cafés *latte* con fondo de *jungle* en los cafés para hípsteres mientras surfea en su MacBook, el domingo de la vida aliada con el fin de la historia,

Espera *soluciones*.

Ciudades en transición, economía social y solidaria, VI República, municipalismo alternativo, renta universal, la película *Mañana*, migración hacia el espacio, mil nuevas cárceles, expulsión del planeta de todos los extranjeros, fusión hombre-máquina... Ya sean ingenieros, directivos, militantes, políticos, eco-

logistas, actores o simples charlatanes, todos aquellos que pretenden ofrecer soluciones al desastre actual en realidad no hacen sino una cosa: imponernos *su* definición del problema con la esperanza de hacernos olvidar que obviamente *ellos mismos* forman parte de él. Como decía un amigo: «La solución al problema que ves en la vida es un modo de vivir que hace desaparecer el problema».

Nosotros no tenemos programa ni soluciones que vender. *Destituir*, en latín, también es decepcionar. Todas las *esperas* están por decepcionar. De nuestra experiencia singular, nuestros encuentros, nuestros logros, nuestros fracasos, extraemos una percepción evidentemente partidaria del mundo, que la conversación entre amigos afina. Quien experimenta como justa una percepción es lo bastante grande para extraer las consecuencias, o al menos una especie de método.

Por muy renegada que esté, la cuestión del comunismo sigue siendo el meollo de la época. Aunque solo sea porque el reino de su contrario —la economía— jamás ha sido tan consumado. Las delegaciones del Estado chino que anualmente van a poner flores en la tumba de Marx en Londres no engañan a nadie. Desde luego, uno puede eludir la cuestión comunista. Uno puede

acostumbrarse a sortear cada mañana los cuerpos de los sintecho o de los migrantes en la calle de camino a la oficina. Uno puede seguir en tiempo real el derretimiento de los hielos polares, la subida de los océanos o las migraciones enloquecidas, en todos los sentidos, de animales y hombres. Uno puede seguir fraguando su cáncer cada vez que ingurgita una cucharada de puré. Uno puede decirse que la recuperación, un poco de autoridad o el ecofeminismo vendrán a resolver todo esto. Continuar así es pagar el precio de reprimir en nosotros el sentimiento de vivir en una sociedad intrínsecamente criminal y que no pierde ocasión de recordarnos que formamos parte de su pequeña organización de delincuentes. Cada vez que entramos en contacto con ella —por el uso de cualquiera de sus artefactos, el consumo de la más mínima mercancía o el trabajo que hacemos para ella—, nos hacemos sus cómplices, contraemos un poco del vicio que la fundamenta: el vicio de explotar, de saquear, de socavar las condiciones mismas de toda existencia terrestre. Ya no hay sitio para la inocencia en ningún rincón de este mundo. No nos queda más que elegir entre dos crímenes: el de participar en él o desertarlo con el fin de derribarlo. Si la caza al criminal y la sed de castigo y de juicio son tan desenfrenadas en nuestros días, es solo para procurar por un instante a los espectadores un su-

cedáneo de inocencia. Pero como el alivio dura poco, hay que recomenzar incesantemente a condenar, castigar, acusar, para resarcirse. Kafka explicaba así el éxito de la novela policíaca: «En la novela policíaca se trata siempre de descubrir secretos que están ocultos tras acontecimientos extraordinarios. En la vida, es exactamente al revés. El secreto no está agazapado en un segundo plano. Bien al contrario, se presenta desnudo delante de nuestras narices. Por eso no lo vemos. La banalidad cotidiana es la mayor historia de bribones que existe. A cada segundo nos codeamos, sin reparar en ello, con millares de cadáveres y de crímenes. Es la rutina de nuestra existencia. Y para el caso en que, a pesar de nuestra habituación, no obstante todavía haya algo que nos sorprenda, disponemos de un maravilloso calmante, la novela policíaca, que nos presenta todo secreto de la existencia como un fenómeno excepcional y merecedor de acabar en los tribunales. Así pues, la novela policíaca no es ninguna tontería, sino un sostén de la sociedad, un peto almidonado que disimula bajo su blancura la dura y cobarde inmoralidad que, por otra parte, se hace pasar por buenas costumbres». Se trata de saltar fuera de la fila de los asesinos.

Pocas cuestiones han sido tan mal planteadas como la del comunismo. La cosa no viene de ayer. Está ya

en toda la Antigüedad. Abrid el *Libro de los salmos* y lo veréis. La lucha de clases data al menos de los profetas de la Antigüedad judaica. Lo que el comunismo tiene de utopía lo encontramos ya en los apócrifos de la época: «La tierra será común a todos y ya no habrá ni muros ni fronteras... Todos vivirán en común y la riqueza se volverá inútil... Y ya no habrá pues ni pobres ni ricos, ni tiranos ni esclavos, ni grandes ni pequeños, ni reyes ni señores, sino que todos serán iguales».

La cuestión del comunismo ha sido mal planteada, para empezar, porque se ha planteado como cuestión social, es decir, como cuestión *estrictamente humana*. A pesar de esto, nunca ha cesado de trabajar el mundo. Si continúa recorriéndolo, es porque no procede de una fijación ideológica, sino de una experiencia vivida, fundamental, inmemorial: la experiencia de la *comunidad*, que revoca tanto los axiomas de la economía como las bellas construcciones de la civilización. No hay jamás comunidad como entidad, solo como experiencia. Y se trata de la experiencia de la *continuidad* entre seres o con el mundo. En el amor, en la amistad, experimentamos esa continuidad. En mi presencia serena, aquí, ahora, en esta ciudad familiar, ante esta vieja *Sequoia sempervirens* cuyas ramas agita el viento, experimento esa continuidad. En este motín en el que nos mante-

nemos juntos en el plan que nos hemos fijado, en el que los cánticos de los camaradas nos dan valor, en el que un *street medic* saca del apuro a un desconocido herido en la cabeza, experimento esa continuidad. En esta imprenta en la que reina una vieja Heidelberg de cuatro colores de la que se ocupa un amigo, mientras yo preparo los pliegos, otro amigo pega y un tercero guillotina este pequeño samizdat que hemos concebido juntos, en este fervor y este entusiasmo, experimento esa continuidad. No hay yo y el mundo, yo y los demás, hay yo, con los míos, en este pequeño pedazo del mundo que amo, irreductiblemente. Ya hay bastante belleza en el hecho de estar aquí y en ningún otro lugar. No es un signo menor de los tiempos que un guardabosques alemán, y no un hippie, arrase al revelar que los árboles se «hablan», «se quieren», «se cuidan los unos a los otros» y saben «acordarse» de lo que han atravesado. A esto lo llama *La vida secreta de los árboles*. Con decir que hay incluso un antropólogo que se pregunta sinceramente *¿Cómo piensan los bosques?* Un antropólogo, no un botánico. Al tomar al sujeto humano aislado de su mundo, al arrancar a los mortales de todo lo que vive a su alrededor, la modernidad no podía más que concebir un comunismo exterminador, un *socialismo*. Y este socialismo no podía contemplar a los campesinos, los nómadas y los «salvajes» más

que como un obstáculo que hay que barrer, como un fastidioso residuo al pie de la contabilidad nacional. Ni siquiera podía ver el comunismo del que eran portadores. Si el «comunismo» moderno ha podido soñarse como fraternidad universal, como igualdad realizada, ha sido extrapolando insolentemente el hecho *vivido* de la fraternidad en el combate, de la amistad. Pues ¿qué es la amistad si no la igualdad entre los amigos?

Sin la experiencia, aunque sea puntual, de la comunidad, nos morimos, nos desecamos, nos volvemos cínicos, duros, desérticos. La vida es esa ciudad fantasma poblada por maniqués sonrientes, y que funciona. Nuestra necesidad de comunidad es tan imperiosa que, tras haber arrasado todos los vínculos existentes, el capitalismo ya no carbura más que con la promesa de «comunidad». ¿Qué son las redes sociales, las aplicaciones de citas, si no esa promesa perpetuamente incumplida? ¿Qué son todas las modas, todas las tecnologías de la comunicación, todas las *love songs*, si no un modo de mantener el sueño de una continuidad entre los seres en la que al final todo contacto queda obstruido? Esta promesa frustrada de comunidad redobla oportunamente su necesidad. La vuelve incluso histórica, y hace trabajar cada vez más rápido la máquina de hacer dinero de quienes la explotan. Mantener la mi-

sería y ofrecer un desenlace posible es el gran resorte del capitalismo. En 2015, solo la plataforma de vídeos pornográficos Pornhub fue visitada 4392486580 horas, o sea dos veces y media el tiempo que el *Homo sapiens* lleva sobre la Tierra. Hasta la obsesión de esta época por la sexualidad y su derroche de pornografía hacen manifiesta la necesidad de comunidad en el extremo mismo de su privación. Cuando Milton Friedman dice que «el mercado es un mecanismo mágico que permite unir cotidianamente a millones de individuos sin que necesiten amarse, ni siquiera hablarse», describe el resultado ocultando el proceso que ha conducido a tantas personas al mercado, ese mediante el cual el mercado las sujeta, y que no es solo el hambre, la amenaza o el afán de lucro. Friedman se ahorra también confesar las devastaciones *de toda naturaleza* que permiten establecer algo así como «un mercado» y presentarlo como natural. Lo mismo ocurre cuando un marxista pontifica: «La enfermedad, la muerte, las penas de amor y los imbéciles persistirán después del capitalismo. Lo que no existirá ya será esa paradójica pobreza masiva que acarrea la producción abstracta de riquezas. Ya no volveremos a ver un sistema fetichista autónomo ni una forma social dogmática» (Robert Kurz). La cuestión del comunismo se plantea, en cada una de nuestras existencias ínfimas y únicas, también

a partir de lo que nos pone enfermos. A partir de lo que nos hace morir a fuego lento. A partir de nuestros fracasos amorosos. A partir de eso que nos vuelve hasta tal punto extranjeros los unos a los otros que, a guisa de explicación de todas las desgracias del mundo, nos complacemos con la estúpida idea de que «la gente es imbecil». Negarse a ver esto equivale a llevar nuestra insensibilidad en bandolera. Algo que se ajusta bien al tipo de virilidad macilenta y miope requerida para convertirse en economista.

A esto los marxistas, o al menos muchos de ellos, añaden una cierta cobardía ante los menores problemas de la vida, que era ya la marca del Barbudo. Los hay incluso que organizan coloquios sobre la «idea del comunismo» que parecen hechos a propósito para que el comunismo se quede en una idea y no se moleste demasiado en entrar en la vida. Por no mencionar los conventículos en los que se pretende decretar quién es y quién no es «comunista».

Con la quiebra de la socialdemocracia europea frente a la Primera Guerra Mundial, Lenin decide remodelar el escaparate del viejo socialismo decrepito pintándole encima la bonita palabra «comunismo». Entonces la toma prestada, cómicamente, de los anarquistas, que entretanto la había convertido en su estandarte. Esta

oportuna confusión entre socialismo y comunismo hizo mucho durante el pasado siglo para que esta palabra se convirtiera en sinónimo de catástrofe, matanza, dictadura y genocidio. Desde entonces anarquistas y marxistas juegan al pimpón con la pareja individuo-sociedad, sin inquietarse por que esta falsa antinomia haya sido forjada por el pensamiento económico. Rebelarse contra la sociedad en nombre del individuo o contra el individualismo en nombre del socialismo es darse contra un muro. La sociedad es siempre la sociedad *de los individuos*. Si desde hace tres buenos siglos individuo y sociedad no han cesado de afirmarse el uno a expensas del otro, es porque este dispositivo afinado y oscilante hace girar año tras año esa encantadora bobina llamada «economía». Ahora bien, al contrario de lo que nos pinta la economía, lo que hay en la vida no son individuos dotados de toda suerte de propiedades, de las que podrían hacer uso o de las que podrían deshacerse. Lo que hay en la vida son *apegos*, agenciamientos, seres situados que se mueven en todo un conjunto de vínculos. Al hacer suya la ficción liberal del individuo, el «comunismo» moderno no podía más que confundir propiedad y apego, y llevar la devastación allí mismo donde creía luchar contra la propiedad privada y construir el socialismo. En esto recibió buena ayuda de una gramática en la que pro-

iedad y apego no se dejan distinguir. ¿Qué diferencia gramatical hay cuando yo hablo de «mi hermano» o de «mi barrio» y Warren Buffet dice «mi *holding*» o «mis acciones»? Ninguna. Y sin embargo, en un caso se habla de apego y en el otro de propiedad legal, de algo que me constituye por un lado y de un título que poseo por el otro. Solo sobre la base de tal confusión hemos podido figurarnos que un sujeto como la «Humanidad» podría existir. La Humanidad, es decir, todos los hombres arrancados de forma similar de lo que teje su existencia determinada y fantasmáticamente reunidos en un enorme trasto inencontrable. Al destrozar todos los apegos que constituyen la textura propia de los mundos con el pretexto de abolir la propiedad privada de los medios de producción, el «comunismo» moderno hizo efectivamente tabla rasa... de todo. Esto es lo que les ocurre a los que practican la economía, incluso criticándola. «No había que criticar la economía. ¡Había que *salir de ella!*», habría dicho Lyotard. El comunismo no es una «organización económica superior de la sociedad», sino la *destitución de la economía*.

La economía reposa por tanto sobre dos ficciones cómplices, la de la «sociedad» y la del «individuo». Destituirla implica *situ*ar esta falsa antinomia y sacar a la luz lo que esta pretende recubrir. Lo que tienen en común

estas ficciones es hacernos ver *entidades*, unidades cerradas, cuando lo que hay son *vínculos*. La sociedad se presenta como la entidad superior que agrega todas las entidades individuales. Desde Hobbes y el frontispicio del *Leviatán*, siempre es la misma imagen: el gran cuerpo del soberano compuesto por todos los cuerpecillos minúsculos, homogeneizados, serializados, de sus súbditos. La operación de la que vive la ficción social consiste en pisotear todo lo que conforme la existencia situada de cada ser humano singular, borrar los vínculos que nos constituyen, negar los agenciamientos en los que entramos, para a continuación recuperar los átomos, bastante lisiados, así obtenidos y retomarlos en un vínculo completamente ficticio: el famoso y espectral «vínculo social». De modo que contemplarse como ser social es siempre aprehenderse *desde fuera*, relacionarse consigo mismo *haciendo abstracción de uno mismo*. La marca propia de la aprehensión económica del mundo es no captar nada si no es exteriormente. El cabrón jansenista de Pierre Nicole, que tanto influyó en los fundadores de la economía política, revelaba la receta ya en 1671: «Por corrompida que fuese esta sociedad *interiormente* y a los ojos de Dios, no habría cosa *exteriormente* más arreglada, ni más civil, ni más justa, ni más pacífica, ni más honesta, ni más generosa; y lo más admirable sería, que no estando animada, ni

movida, sino por el amor propio, no aparecería este, y careciendo de caridad, no se vería por todas partes sino la forma y caracteres de la caridad». Ninguna cuestión sensata puede ser planteada sobre esta base, y mucho menos resuelta. Solo puede ser cuestión de gestión. No en vano, «sociedad» es sinónimo de empresa. Ya era el caso, por cierto, en la antigua Roma. Bajo Tiberio, cuando uno montaba un negocio, estaba montando una *societas*. Una *societas*, una sociedad, es siempre una alianza, una asociación voluntaria a la que uno se adhiere y de la que uno se retira *de acuerdo con sus intereses*. Se trata, en definitiva, de una *relación*, de un «vínculo» en exterioridad, un «vínculo» que no toca nada en nosotros y del que uno se despide indemne, un «vínculo» sin contacto, y en consecuencia no se trata en absoluto de un vínculo.

La textura propia de toda sociedad estriba en que los humanos se han reunido en ella *gracias a eso mismo que los separa*: el interés. En la medida en que estos se encuentran en ella en cuanto individuos, en cuanto entidades cerradas, y en consecuencia de manera siempre revocable, se han reunido en ella *en cuanto separados*. Schopenhauer ofreció una sobrecogedora imagen de la consistencia propia de las relaciones *sociales*, de sus inimitables delicias y de «la insociable

sociabilidad humana»: «Un grupo de puercoespines se apiñaba en un frío día de invierno para evitar congelarse calentándose mutuamente. Sin embargo, pronto comenzaron a sentir unos las púas de los otros, lo cual les hizo volver a alejarse. Cuando la necesidad de calentarse les llevó a acercarse otra vez, se repitió aquel segundo mal; de modo que anduvieron de acá para allá entre ambos sufrimientos hasta que encontraron una distancia mediana en la que pudieron resistir mejor. Así la necesidad de compañía, nacida del vacío y la monotonía del propio interior, impulsa a los hombres a unirse; pero sus muchas cualidades repugnantes y defectos insoportables les vuelven a apartar unos de otros. La distancia intermedia que al final encuentran y en la cual es posible que se mantengan juntos es la cortesía y las buenas costumbres».

El genio de la operación económica consiste en ocultar el plano en el que comete sus fechorías, ese en el que libra su verdadera guerra: el plano de los vínculos. De esta suerte derrota a sus adversarios potenciales y puede presentarse como plenamente positiva, cuando obviamente está animada por un feroz apetito de destrucción. Hay que decir que los vínculos se prestan bien a ello. ¿Qué hay más inmaterial, sutil, impalpable que un vínculo? ¿Qué hay menos visible, menos opo-

nible, pero más sensible, que un vínculo destruido? La anestesia contemporánea de las sensibilidades, su despedazamiento sistemático, no es solo el resultado de la supervivencia en el seno del capitalismo; es su condición. No sufrimos en cuanto individuos, sufrimos por intentar serlo. Como la entidad individual no existe ficticiamente más que *desde el exterior*, «ser un individuo» exige mantenerse fuera de sí, extranjeros de nosotros mismos; exige en el fondo renunciar a todo contacto tanto con uno mismo como con el mundo y con los otros. Evidentemente, a todo el mundo le está permitido tomarlo todo desde el exterior. Basta con prohibirse sentir, y en consecuencia estar ahí, y en consecuencia vivir. Nosotros preferimos tomar el partido contrario, el del gesto comunista. El gesto comunista consiste en tomar las cosas y los seres *desde el interior*, en tomarlos *por el medio*. ¿Adónde conduce tomar al «individuo» por el medio o desde el interior? En nuestros días, conduce al caos. Un caos desorganizado de fuerzas, trozos de experiencia, jirones de infancia, fragmentos de sentido, propensiones contradictorias y en la mayoría de los casos sin comunicación entre ellas. Decir que esta época ha dado a luz un material humano en un estado lamentable es decir poco. Tiene una gran necesidad de ser reparado. Todos lo sentimos. La fragmentación del mundo en-

cuentra un fiel reflejo en el espejo hecho pedazos de las subjetividades.

Que eso que aparece exteriormente como una persona no sea en realidad más que un complejo de fuerzas heterogéneas no es una idea nueva. Los indígenas tzeltales de Chiapas disponen de una teoría de la persona según la cual los sentimientos, las emociones, los sueños, la salud y el temperamento de cada cual están regidos por las aventuras y desventuras de todo un montón de espíritus que viven al mismo tiempo en nuestro corazón y en el interior de las montañas, y que se pasean. No somos hermosas completitudes egóticas, Yoes bien unificados. Estamos compuestos por fragmentos, rebosamos de vidas menores. En hebreo, la palabra «vida» es un plural, al igual que la palabra «rostro». Porque en una vida hay muchas vidas y en un rostro muchos rostros. Los vínculos entre los seres no se establecen de entidad a entidad. Todo vínculo va de fragmento de ser a fragmento de ser, de fragmento de ser a fragmento de mundo, de fragmento de mundo a fragmento de mundo. Se establece más acá y más allá de la escala individual. Agencia inmediatamente entre ellas porciones de seres que de golpe se descubren al mismo nivel, se experimentan como continuos. Esta continuidad entre fragmentos es lo que se siente como «comunidad». Un *agenciamiento* se produce. Es eso

que experimentamos en todo verdadero encuentro. Todo encuentro recorta en nosotros un dominio propio en el que se mezclan indistintamente elementos del mundo, del otro y de uno mismo. El amor no pone en relación a los individuos, más bien opera un corte en cada uno de ellos, como si de pronto estuvieran atravesados por un plano especial donde se encuentran caminando juntos sobre cierta capa del mundo. Amar no es nunca estar juntos, sino *devenir* juntos. Si amar no deshiciese la unidad ficticia del ser, el «otro» no sería capaz de hacernos sufrir hasta ese punto. Si en el amor una parte del otro no se encontrase formando parte de nosotros, no tendríamos que guardarle luto cuando llega la hora de la separación. Si solo hubiera *relaciones* entre los seres, nadie se comprendería. Todo giraría sobre el malentendido. Por eso no hay ni sujeto ni objeto del amor; hay una *experiencia* del amor.

Los fragmentos que nos constituyen, las fuerzas que nos habitan, los agenciamientos en los que entramos, no tienen razón alguna para componer un todo armonioso, un conjunto fluido, una articulación móvil. En nuestros días, la experiencia banal de la vida consiste más bien en una sucesión de encuentros que poco a poco nos deshacen, nos desintegran, nos hurtan progresivamente todo punto de apoyo seguro. Si el co-

munismo tiene que ver con el hecho de organizarse colectivamente, materialmente, políticamente, es en la medida exacta en que esto significa también organizarse singularmente, existencialmente, sensiblemente. O bien hay que consentir en volver a caer en la política o en la economía. Si el comunismo tiene un objetivo, es la gran salud de las formas de vida. La gran salud se obtiene, en el contacto con la vida, mediante la paciente articulación de los miembros disjuntos de nuestro ser. Se puede vivir una vida entera sin experimentar nada, guardándose bien de sentir y de pensar. La existencia se reduce entonces a un lento movimiento de degradación. Desgasta y daña, en lugar de dar forma. Las relaciones, cuando se desvanece el milagro del encuentro, no pueden más que ir de herida en herida hacia su consumición. A la inversa, a quien rechaza vivir al lado de sí mismo, a quien acepta experimentar, la vida le da progresivamente forma. Se convierte, en el pleno sentido de la palabra, en *forma de vida*.

En las antípodas de esto están los métodos de construcción militantes heredados, tan sobradamente defectuosos, tan agotadores, tan destructivos, cuando quisieran construir tanto. El comunismo no se juega en la renuncia a uno mismo, sino en la atención al más mínimo gesto. Es una cuestión de plano de per-

cepción, y en consecuencia de modo de hacer. Una cuestión práctica. Eso a lo que la percepción de las entidades —individuales o colectivas— bloquea el acceso es el plano en el que las cosas pasan realmente, el plano en el que las potencias colectivas se hacen y se deshacen, se refuerzan o se deshilachan. Es en este plano y solo en él en el que lo real, incluido lo real político, se vuelve legible y cobra sentido. Vivir el comunismo no es trabajar para que exista la entidad a la que uno se adhiere, sino desplegar y profundizar un conjunto de vínculos, es decir, en ocasiones cortar algunos. Lo esencial pasa en el nivel de lo ínfimo. Para el comunista, el mundo de los hechos importantes se extiende hasta donde la vista se pierde. Lo que la percepción en términos de vínculos viene a revocar *positivamente* es toda la alternativa entre lo individual y lo colectivo. Un «yo» que, en situación, suena justo puede ser un «nosotros» de una rara potencia. Del mismo modo, la felicidad propia de toda Comuna remite a la plenitud de las singularidades, a cierta calidad de los vínculos, al resplandor en su seno de cada fragmento de mundo: fin de las entidades, de su sobrevuelo, fin de los enclaustramientos individuales y colectivos, fin del reino del narcisismo. «El único y verdadero progreso —escribía el poeta Franco Fortini— consiste y consistirá en alcanzar un lugar más alto, visible, vi-

dente, en el que sea posible promover las potencias y las cualidades de cada existencia singular». De donde hay que desertar no es de «la sociedad» ni de la «vida individual», sino de la pareja que forman juntas. Tenemos que aprender a movernos *en otro plano*.

Hay una flagrante desagregación de la «sociedad», pero también existe una maniobra de recomposición por su parte. Como ocurre a menudo, debemos dirigir nuestra mirada hacia el otro lado del Canal de la Mancha para ver lo que nos espera. Lo que nos espera es lo que ya están poniendo en marcha los gobiernos conservadores en Gran Bretaña desde 2010: la «Big Society». Como su nombre no indica, el proyecto de «Gran Sociedad» del que se trata aquí consiste en un desmantelamiento terminal de las últimas instituciones que recuerden vagamente al «Estado social». Lo que resulta curioso es que esta pura reforma neoliberal enuncia así sus prioridades: «dotar de mayores poderes a las “comunidades” (localismo y descentralización), animar a las personas a comprometerse activamente en su “comunidad” (voluntariado), transferir competencias del gobierno central a las autoridades locales, apoyar a las cooperativas, las mutuas, las asociaciones caritativas y las “empresas sociales”, publicar los datos públicos (*open government*)». La maniobra de la sociedad liberal,

en el momento en el que ya no puede ocultar su implosión, consiste en tratar de salvar la naturaleza particular, y particularmente poco apetitosa, de las relaciones que la constituyen, multiplicándose al infinito en una profusión de mil pequeñas sociedades: *los colectivos*. Los colectivos de cualquier especie —de ciudadanos, de residentes, de trabajo, de barrio, de activistas, de asociaciones, de artistas— son el porvenir de lo social. También a ellos se adhiere uno como individuo, sobre una base igualitaria, alrededor de un interés, y es libre de abandonarlos cuando quiera. De modo que comparten con lo social su textura blanda y ectoplásmica. Parecen ser simplemente una realidad borrosa, pero ese carácter borroso *es su marca distintiva*. La compañía de teatro, el seminario, el grupo de rock, el equipo de rugby son formas colectivas. Son agenciamiento de una multiplicidad de heterogéneos. Contienen humanos distribuidos en diferentes posiciones, en diferentes tareas, que dibujan una configuración particular, con distancias, espaciamientos, un *ritmo*. También contienen toda suerte de no humanos: lugares, instrumentos, material, rituales, gritos, estribillos. Es esto lo que genera formas, formas *determinadas*. Pero lo que caracteriza al «colectivo» es justamente que *es informe*. Y esto hasta en su formalismo. El formalismo, que quiere ser un remedio a su ausencia de forma, no es

más que una máscara o una astucia, y generalmente temporal. Basta con declarar la pertenencia al colectivo y ser aceptado para formar parte de él en condiciones de igualdad con cualquier otro. La igualdad y la horizontalidad postuladas en el fondo transforman toda singularidad afirmada en escandalosa o insignificante, y hacen de una envidia difusa su tonalidad afectiva fundamental. No son pues más que, de rebote, ambiciones inconfesadas, agitación entre bastidores, chismes ridículos. Los mediocres encuentran aquí un opio gracias al cual olvidar su sentimiento de insuficiencia. La tiranía propia de los colectivos es la tiranía de la ausencia de estructura. Por eso tienen tendencia a extenderse por todos lados. Hoy en día, cuando uno es verdaderamente *cool*, no monta sin más un grupo de música; monta un «colectivo de músicos». Ídem para los artistas contemporáneos y sus «colectivos artísticos». Y puesto que la esfera artística anticipa tan a menudo lo que va a generalizarse como la condición económica de todos, no nos sorprende escuchar a un investigador en gestión y «especialista en actividad colectiva» describir esta evolución: «Hasta ahora se consideraba al equipo como una entidad estática en la que cada uno tenía su papel y su objetivo. Antes se hablaba de equipo de producción, de intervención, de decisión. Ahora el equipo es una entidad en movimiento, pues

los individuos que lo componen cambian de papel para adaptarse a su entorno, que también es cambiante. Hoy en día se considera al equipo como un proceso dinámico». ¿Qué asalariado de las «profesiones innovadoras» ignora todavía lo que significa la tiranía de la ausencia de estructura? Así es como se hace realidad la perfecta fusión entre explotación y autoexplotación. Si bien no toda empresa es todavía un colectivo, todos los colectivos son ya empresas, empresas que en su mayor parte no producen nada, nada más que a sí mismas. Del mismo modo que una constelación de colectivos podría tomar el relevo a la vieja sociedad, es de temer que el socialismo solo se sobreviva como socialismo de los colectivos, de los grupitos de personas que se fuerzan a «vivir juntas», es decir: a *hacer sociedad*. En ninguna parte se habla tanto de «vivir juntas» como allí donde todo el mundo en el fondo se detesta mutuamente y donde nadie sabe vivir. «Contra la uberización de la vida, los colectivos», titulaba recientemente un periodista. También los autoemprendedores necesitan oasis contra el desierto neoliberal. Pero los oasis también acaban aniquilados a su vez: quienes buscan refugio en ellos portan consigo la arena del desierto.

Cuanto más se desagregue la «sociedad», más crecerá la atracción de los colectivos. Representarán una falsa

salida. Este engañoso funciona tanto mejor cuanto el individuo experimenta duramente la aberración y la miseria de su existencia. Los colectivos tienden a volver a agregar a aquellos a los que este mundo rechaza, o bien a los que rechazan este mundo. Pueden prometer incluso una parodia de «comunismo» que inevitablemente acaba por decepcionar y engrosar la masa de los asqueados de todo. Sin embargo, la falsa antinomia que forman juntos individuo y colectivo no es difícil de desenmascarar: todas las taras que el colectivo acostumbra achacar tan generosamente al individuo —el egoísmo, el narcisismo, la mitomanía, el orgullo, la envidia, la posesividad, el cálculo, el fantasma de la omnipotencia, el interés, la mentira—, se encuentran pero peor, de forma más caricaturesca e inatacable, en los colectivos. Nunca llegará a ser un individuo tan posesivo, narcisista, egoísta, envidioso, ni a tener tan mala fe y creer tanto en sus propias bobadas como un colectivo. Cuando algunos dicen «Francia», «el proletariado», «la sociedad» o «el colectivo» mientras entornan los ojos, cualquiera que tenga el oído fino no podrá más que oírles repetir: «¡Yo! ¡Yo! ¡Yo!». Para construir algo colectivamente fuerte, hay que comenzar por renunciar a los colectivos y a todo lo que acarrearán de desastrosa exterioridad con respecto a uno mismo, al mundo y a los otros. Heiner Müller

iba más lejos: «Lo que el capitalismo ofrece se dirige a conjuntos colectivos, pero está formulado de tal manera que los hace estallar. En cambio, lo que ofrece el comunismo es la soledad absoluta. El capitalismo nunca ofrece la soledad, sino siempre la puesta en común. McDonald's es la oferta absoluta de la colectividad. En cualquier lugar del mundo, uno se encuentra sentado en el mismo local y come la misma mierda, y todos tan contentos. Pues en McDonald's son un colectivo. Incluso los rostros en los restaurantes McDonald's se vuelven cada vez más parecidos. [...] Existe el tópico del comunismo como colectivización. Pero de eso nada; el capitalismo es la colectivización [...] El comunismo es el abandono del hombre a su soledad. Delante de vuestro espejo, el comunismo no os ofrece nada. Esa es su superioridad. El individuo queda reducido a su existencia propia. El capitalismo siempre puede ofrecer algo, en la medida en que aleja a la gente de sí misma» (*Fautes d'impression*).

Sentir, escuchar, ver no son facultades políticamente indiferentes ni están equitativamente repartidas entre los contemporáneos. Y el espectro de lo que unos y otros perciben es variable. Por lo demás, en las relaciones sociales actuales, es de rigor permanecer en la superficie, temer que un invitado sufra vértigos al su-

mergir su mirada dentro de sí mismo. Si todo el circo social dura todavía, es porque todo el mundo se esfuerza por mantener la cabeza fuera del agua, cuando habría más bien que aceptar hundirse hasta dar con algo sólido. El nacimiento de lo que, en el curso del conflicto contra la ley del Trabajo, se convirtió en el «marcha de cabeza» es el efecto de una *visión*. Varios centenares de jóvenes *vieron*, desde las primeras manifestaciones, que los cuerpos sindicales desfilaban como zombis, que no se creían ni una palabra de los eslóganes que berreaban, que su servicio de orden la emprendía a porrazos con los estudiantes de secundaria, que no había manera de seguir a aquel gran cadáver, que en consecuencia y a cualquier precio había que tomar la cabeza de la manifestación. Y así lo hicieron. Y lo volvieron a hacer. Y lo volvieron a hacer. Hasta dar con el límite en el que la «marcha de cabeza» se repetía y ya no era un gesto en una situación, sino un sujeto contemplándose en el espejo de los medios de comunicación, sobre todo alternativos. Entonces llegó el momento de desertar de aquella deserción que estaba fijándose, parodiándose a sí misma. Y de continuar moviéndose. Dicho esto, todo el tiempo en que se mantuvo viva, esta marcha de cabeza fue el lugar desde el cual las cosas se volvían claras, el lugar de una contaminación de la facultad de ver lo que pasaba. Por el simple hecho

de que había lucha, de que se enfrentaban determinaciones, de que se agregaban fuerzas, se aliaban o se separaban, de que se ponían en marcha estrategias, y de que todo esto se traducía en la calle, y no solamente en la tele, había *situación*. Retornaba lo real, algo pasaba. Uno podía estar en desacuerdo sobre lo que pasaba o leerlo de forma contradictoria: al menos existía una legibilidad del presente. En cuanto a saber qué lecturas eran justas y cuáles falsas, era algo que el curso de los acontecimientos debía zanjar tarde o temprano; y entonces dejaba de ser un problema de interpretación. Si nuestras percepciones no eran ajustadas, lo pagaríamos con porrazos. Nuestros errores ya no eran una cuestión de «punto de vista»; se medían en puntos de sutura y en carnes magulladas.

Deleuze decía de 1968 que fue un «fenómeno de videncia: una sociedad veía de repente lo que tenía de intolerable y veía al mismo tiempo la posibilidad de algo distinto». A lo que Benjamin añadía: «La videncia es la visión de lo que está tomando forma: [...] Percibir exactamente lo que ocurre en este mismo segundo es más decisivo que conocer por adelantado el futuro lejano». En circunstancias ordinarias, la mayoría de la gente acaba por ver, pero cuando ya es *demasiado tarde*, cuando ya se ha vuelto imposible no ver y *ya no*

sirve de nada. La aptitud de la videncia no obedece a un vasto saber, que muy a menudo sirve para ignorar lo esencial. A la inversa, la ignorancia puede coronar el más banal empecinamiento en la ceguera. Digamos que la vida social exige de cada uno que no vea nada, o al menos que haga *como si* no viese nada.

No tiene ningún sentido compartir las cosas si no se empieza por comunizar la aptitud de ver. Sin esto, vivir el comunismo se asemeja a una danza enfurecida en la oscuridad absoluta: tropezamos, nos herimos, nos llenamos el cuerpo y el alma de moratones, sin quererlo y sin saber siquiera a quién culpar exactamente. Sumarse la capacidad de ver a unos y otros en cualquier ámbito, componer nuevas percepciones y refinarlas al infinito: este es el objeto central de toda elaboración comunista, el incremento inmediato de potencia que ella determina. Los que no quieren ver nada solo pueden producir desastres colectivos. Hay que hacerse videntes, por uno mismo tanto como por los demás.

Ver es llegar a *sentir las formas*. Al contrario de lo que nos ha inculcado una mala herencia filosófica, la forma no atañe a la apariencia visible, sino al principio dinámico. La verdadera individuación no es la de los cuerpos, sino la de las formas. Basta con examinar el

proceso de ideación para convencerse de ello: nada ilustra mejor la ilusión del Yo individual y estable que la creencia de que yo *tendría* ideas, cuando está claro que las ideas *me vienen* incluso sin que yo sepa de dónde, de procesos neuronales, musculares, simbólicos tan enterrados que las ideas afluyen moviéndose naturalmente, o bien cuando me duermo y ceden las fronteras del Yo. Una idea que surge es un buen ejemplo de forma: en su enunciación entran en constelación sobre el plano del lenguaje algo infraindividual —una intuición, un destello de experiencia, un pedazo de afecto— y algo supraindividual. Una forma es una configuración móvil que mantiene reunidos en sí, en una unidad tensa, dinámica, elementos heterogéneos del Yo y del mundo. «La esencia de la forma —decía el joven Lukács en su jerga idealista— siempre ha residido en el proceso por el cual dos principios que se excluyen absolutamente devienen forma sin abolirse recíprocamente; la forma es la paradoja que ha tomado cuerpo, la realidad de la experiencia vivida, la verdadera vida de lo imposible. Pues la forma no es la reconciliación, sino la guerra, trasladada a la eternidad, de principios en lucha». La forma nace del encuentro entre una situación y una necesidad. Una vez nacida, afecta mucho más allá de sí misma. En el conflicto de la primavera de 2016 habríamos visto el nacimiento

de una forma desde un punto perfectamente singular, perfectamente localizable. El 31 de marzo de 2016, un valeroso grupito avanza sobre el puente de Austerlitz hacia los antidisturbios y los hace retroceder: hay una primera línea de personas con el rostro encapuchado y máscaras antigás que llevan una banderola reforzada, otras personas enmascaradas que los sujetan en caso de tentativa de arresto y que forman un bloque detrás de la primera línea y, detrás y a ambos lados, otros enmascarados armados con palos que golpean a los polis. Una vez aparecida esta pequeña forma, el vídeo de su hazaña circula por las redes sociales. En las semanas que siguieron no cesó de tener nuevas criaturas, hasta el acmé del 14 de junio de 2016, cuando ya no se podía contar su progenitura. Puesto que en cada forma está en juego la vida misma, la verdadera pregunta comunista no es «¿cómo producir?», sino «¿cómo vivir?». El comunismo es la centralidad de la vieja pregunta ética, esa precisamente que el socialismo histórico siempre tuvo por «metafísica», «prematuro» o «pequeño-burguesa», y no la del trabajo. Es la destotalización general, y no la socialización de todo.

Para nosotros, el comunismo no es una finalidad. No hay «transición» hacia él. Es transición de arriba abajo: está *en camino*. Los diferentes modos de habitar el

mundo jamás cesarán de cruzarse, de chocar entre sí y, por momentos, de combatirse. Todo estará siempre por reanudarse. No faltarán los leninistas habituales para oponer a esta concepción, inmanente, del comunismo, la necesidad de una articulación vertical, estratégica, de la lucha. Y un instante después asomará las orejas la consabida «cuestión de la organización». La «cuestión de la organización» es ahora y siempre el Leviatán. En el momento en que la aparente unidad del Yo ya no consigue ocultar el caos de fuerzas, apogos y participaciones que nosotros somos, ¿cómo creer todavía en la fábula de la unidad orgánica? El mito de la «organización» es completamente deudor de las representaciones de la jerarquía de las facultades naturales tal como nos las han legado la psicología antigua y la teología cristiana. Ya no somos lo bastante nihilistas para creer que habría en nosotros algo así como un órgano psíquico estable —digamos: la voluntad— que dirigiría el resto de nuestras facultades. Este bello invento de teólogo, mucho más político de lo que parece, persigue un doble fin: por un lado, hacer del hombre, fríamente provisto de su «voluntad libre», un sujeto moral y librarlo así tanto al Juicio Final como a los castigos del siglo; por otro, a partir de la idea teológica de un Dios que ha creado «libremente» el mundo y que, en consecuencia, se distingue esencialmente de su ac-

ción, instituir una separación formal entre el ser y el actuar. Esta separación, que iba a marcar por mucho tiempo las concepciones políticas occidentales, ha hecho ilegible durante siglos las realidades éticas, pues el plano de las formas de vida es precisamente el de la indistinción entre lo que uno es y lo que uno hace. De la misma manera, «la cuestión de la organización» existe desde esos bolcheviques de la Antigüedad tardía que fueron los Padres de la Iglesia. Fue el instrumento de la legitimación de la Iglesia, del mismo modo que más tarde lo será de la legitimación del Partido. Contra esta cuestión oportunista, contra la existencia postulada de la «voluntad», hay que afirmar que eso que «quiere» en nosotros, eso que inclina, *no es nunca la misma cosa*. Que es una simple *resultante*, en ciertos instantes cruciales, del combate que libra dentro y fuera de nosotros una red enmarañada de fuerzas, afectos, inclinaciones, de un agenciamiento temporal en el que tal fuerza ha sujetado, también temporalmente, otras fuerzas. Que la secuencia de estos agenciamientos produzca una especie de coherencia que pueda desembocar en una forma es un hecho. Pero llamar en cada ocasión *con el mismo nombre* a eso que se encuentra de modo contingente en posición de dominar o de dar el impulso decisivo, persuadirse de que se trata siempre de *la misma instancia*, persuadirse finalmente de que

toda forma y toda decisión son tributarias de un órgano de decisión, es sin embargo un juego de manos que ha durado demasiado. Por haber creído durante tanto tiempo en semejante órgano y haber estimulado tantísimo ese músculo imaginario, se habría desembocado en la fatal abulia de la que parecen afectados en nuestros días los retoños tardíos del Imperio cristiano que somos. A esto nosotros oponemos una atención refinada dirigida a las fuerzas que habitan y atraviesan tanto los seres como las situaciones, y un arte de los agenciamientos *decisivos*.

Frente a la organización capitalista, una potencia destituyente sin duda no puede atenerse a su propia inmanencia, al conjunto de lo que, a falta de sol, crece bajo el hielo, a todas las tentativas de construcción local, a una serie de ataques puntuales, aunque todo este pequeño mundo acabe por encontrarse regularmente en grandes manifestaciones tumultuosas. Y la insurrección no esperará a que todo el mundo se vuelva insurreccionalista, eso está claro. Pero el error afortunadamente humillante de leninistas, trotskistas, negristas y demás subpolíticos está en creer que un periodo que ve todas las hegemonías rotas y tiradas por los suelos todavía podría admitir una hegemonía política, aunque sea partidista, como sueñan Pablo Iglesias o

Chantal Mouffe. Lo que no ven es que, en una época de horizontalidad declarada, *es la propia horizontalidad la que es la verticalidad*. Nadie organizará ya la autonomía de los otros. La única verticalidad todavía posible es *la de la situación*, que se impone a cada uno de sus componentes porque los excede, porque el conjunto de fuerzas en presencia es más que cada una de ellas. Lo único que es capaz de unir transversalmente en un partido histórico al conjunto de lo que deserta de esta sociedad es *la inteligencia de la situación*, es todo lo que la hace legible paso a paso, todo lo que subraya los movimientos del adversario, todo lo que identifica los caminos practicables y los obstáculos, el carácter sistemático de los obstáculos. Desde una inteligencia tal, el despegue vertical necesario para inclinar ciertas situaciones en el sentido deseado puede improvisarse en cada ocasión.

Semejante verticalidad estratégica no puede nacer más que de un debate constante, generoso y de buena fe. Los medios de comunicación son, en esta época, las formas de organización. Esta es nuestra debilidad, pues no están en nuestras manos y quienes los controlan no son nuestros amigos. No queda más elección pues que desplegar un arte de la conversación entre los mundos que se echa cruelmente en falta, el único

lugar del que puede emanar, al contacto de una situación, la decisión justa. Tal estado del debate no puede ganar el centro desde la periferia donde por el momento está confinado más que a través de una ofensiva por el lado de la sensibilidad, sobre el plano de las percepciones, y no del discurso. Nosotros hablamos de dirigirse a los cuerpos, y no solo a la cabeza.

«El comunismo es el proceso material que apunta a volver sensible e inteligible la materialidad de las cosas llamadas espirituales. Hasta poder leer en el libro de nuestro propio cuerpo todo lo que los hombres hicieron y fueron bajo la soberanía del tiempo; y descifrar las huellas del paso de la especie humana sobre una tierra que no conservará huella alguna» (Franco Fortini).

ÍNDICE

El mañana queda anulado	7
Cincuenta brechas de Grey	21
Muerte a la política	55
Destituyamos el mundo	73
Fin del trabajo, vida mágica	95
Todo el mundo detesta a la policía	119
Por lo que sigue del mundo	133