

Toma la crisis

Taking up the Crisis

Marina Garcés - Zaragoza/ES

RESUMEN

Este artículo analiza la crisis como un discurso lineal e unidimensional que organiza el actual orden de cosas bajo una violencia simbólica de la que es difícil salir. Por eso, más que “salir de la crisis” el artículo propone “tomar la crisis”, como se toman las plazas y las calles en diferentes partes del mundo: vaciando los códigos del poder y llenándolas de cuerpos y palabras. A partir de los análisis de R. Koselleck acerca de la crisis y de S. López Petit acerca del desbocamiento del capital, se analiza el actual impasse de lo político y las diversas configuraciones de las actuales formas de politización, especialmente desde la experiencia directa de las movilizaciones en España de los últimos años. Finalmente, se sostiene la tesis de que en ellas se expresa una politización que tiene que ver con la experiencia de un nuevo compromiso con un mundo común y con la necesidad de redefinir el sentido de la riqueza.

Palabras clave: Crisis. Mundo común. Movimientos sociales. Nuevas formas de politización. 15-M.

ABSTRACT

This article analyzes the crisis as a linear and unidimensional discourse that organizes the current order of things under a symbolic violence of which it is hard to escape. Therefore, more than “overcoming the crisis”, the article proposes to “take up the crisis”, the same way as squares and streets are taken up around the world: emptying the codes of power and filling them with bodies and words. From R. Koselleck’s analysis on the crisis and S. López Petit’s analysis on the capital flight, the actual deadlock between the political and the many configurations of the actual forms of politicization is analyzed, especially since the direct experience of the mobilizations in Spain in recent years. Finally, we sustain the thesis that such manifestations express some politicization that has to do with the experience of a new commitment with the common world and with the need to redefine the sense of richness.

Keywords: Crisis. Common world. Social movements. New ways of politicization. 15-M.

La crisis se ha instalado en nuestras vidas, de tal forma que ya es lo único de lo que podemos hablar. La crisis es hoy el principal objeto de preocupación social, el principal objeto de atención mediática y el principal objeto de análisis en los discursos académicos, especialmente en el campo de las ciencias sociales. Sin embargo, *la* crisis, presentada con toda la contundencia del artículo determinado y en singular, no es nada. Es un instrumento discursivo de dominación

que codifica las lecturas que podemos hacer de la realidad y construye los lugares desde los que podemos relacionarnos con ella. Estar en crisis es estar atrapados por el discurso de la crisis. Por eso, es necesario y urgente tomar la crisis. Tomar la crisis, así como a lo largo de estos dos últimos años hemos tomado las plazas en diversas partes del mundo. Esto es: ocuparla con nuestros cuerpos y nuestras palabras para vaciarla de sus consignas de orden.

EL DISCURSO DE LA CRISIS

El discurso de la crisis es unidimensional y lineal. Unidimensional, porque sitúa fenómenos heterogéneos bajo un mismo orden de cosas. Lineal, porque organiza ese orden de cosas según unas relaciones causales que, desde la incertidumbre, describen un único proceso y una única solución final. En su particular “historia de los conceptos”, R. Koselleck dedicó especial atención al análisis de las estructuras semánticas y los usos del concepto de crisis, ya que lo consideraba intrínseco a la experiencia moderna del mundo y a la manera como la Modernidad pasó a reivindicar la capacidad de interpretar todo el decurso de la historia a partir del diagnóstico de la propia época. La necesidad del diagnóstico derivaba de una experiencia del cambio vivida desde la incertidumbre y la falta de garantías. Parafraseando un diccionario francés de 1840, crisis “indica inseguridad, sufrimiento y prueba, y remite a un futuro desconocido cuyas condiciones previas no pueden esclarecerse lo suficiente” (KOSELLECK, 2012, p. 131). Sin embargo, que no puedan esclarecerse lo suficiente no significa que el devenir esté completamente abierto. Todo lo contrario. Si rastreamos con Koselleck el sentido antiguo de la palabra griega *krino*, encontraremos el sentido profundo con el que la noción de crisis codifica y captura la experiencia misma de la incertidumbre.

Crisis deriva de *krino*, que significa separar, elegir, decidir, juzgar. Y añade Koselleck: “Crisis se refería a una resolución definitiva, irrevocable. El concepto implicaba alternativas extremas que ya no permitían ninguna revisión: triunfo o fracaso, justicia o injusticia, vida o muerte, en definitiva, la salvación o la condenación” (KOSELLECK, 2012, p. 132). Tanto si se aplicaba al contexto médico, al de la justicia o al del gobierno, el concepto de crisis incluía siempre una dimensión temporal: “crisis se refería en cierto modo a la falta de tiempo” (KOSELLECK, 2012, p. 133). Falta de tiempo significa urgencia e irreversibilidad respecto a algo que, en positivo o en negativo, como salvación o como condena, puede suponer el fin. Ésta es la estructura de fondo que articula la moderna filosofía de la historia y su traducción política y revolucionaria. Podríamos pensar que con el desvanecimiento de las estructuras históricas de tipo teleológico en el mundo actual se habría neutralizado también la centralidad de la noción de crisis y que se habría atenuado así su influencia sobre nuestra experiencia del cambio. Sin embargo, es todo lo contrario. Sin sentido de la historia, la crisis se convierte en nuestra única temporalidad. Crisis económica, de valores o de civilización: independientemente de como la caractericemos y del alcance que le demos, nuestro tiempo es el tiempo de “la” crisis, bajo cuya violencia lógica estamos todos atrapados. De ahí la sensación de vivir en un Apocalipsis sostenido en el tiempo. No es la economía su causante. Los datos económicos son sólo su justificación: argumentos “de realidad” que, otorgando objetividad y científicidad al discurso de la crisis, hacen de ella algo inapelable.

La realidad social y política global ha entrado en un nuevo ciclo de violencia desatada que, como veremos, afecta todos los ámbitos y dimensiones de la vida. Lo que hace el discurso de la crisis es gestionar la explicación de esta violencia y codificar la relación que podemos tener con ella. A partir de la reducción de las múltiples dimensiones de la violencia a datos económicos, articula una narración sometida a la lógica de las alternativas extremas y al imperativo, como analizábamos con Koselleck, de la falta de tiempo. O el colapso, o la restauración del sistema económico: éstos son hoy los términos en los que se traduce el esquema salvación-condena que articula la noción de crisis. Si su discurso es tan violento, es porque no nos deja pensar ni pensarnos fuera de esa alternativa. El discurso de la crisis anula el pensamiento. En primer lugar, impide comprender la verdadera naturaleza de cada uno de los fenómenos concretos que están arruinando nuestras vidas y la vida en este planeta. En segundo lugar, bloquea cualquier posibilidad de situarnos en otro lugar y desde otros valores que no sean los del problema que la misma crisis diagnostica. Finalmente, nos obliga a emitir una respuesta en términos de “solución” a ese mismo problema y a sus variables predeterminadas. Quien no tenga una solución que ofrecer al problema de la crisis económica, no tiene nada relevante que *decir*. Así, un mundo en crisis es un mundo que no se deja pensar. Sólo puede ser salvado o condenado.

Pensar es volver a pensar. Cambiar los parámetros desde los que algo, y nosotros mismos en ello, se vuelve pensable y por lo tanto vivible. En ese combate del pensamiento se juega hoy la posibilidad no de resolver la crisis sino de liberarnos del discurso de la crisis. Si el discurso de la crisis nos obliga a dar una respuesta a la realidad en términos de “solución” a un problema que no hemos creado ni definido, el primer paso, en ese combate, es el que se resume en el siguiente apunte de Canetti (2000): “Nunca debemos permitir que nos obliguen a responder. La respuesta no es nada. La respuesta es falta de libertad y, por eso, una equivocación”.

LA EXPERIENCIA GENERAL DE LA DESTRUCCIÓN

El discurso de la crisis, tal como lo hemos analizado, era para Koselleck intrínseco a la experiencia moderna del mundo. Se desplegó dentro de un marco histórico que, aunque podía adoptar distintas narraciones y conceptualizaciones, se integraba en lo que él llamaba la “experiencia general de la revolución” (KOSELLECK, 2012). Ya fuera como crisis permanente, como crisis periódica o como crisis final, ésta se integraba en una concepción política y moral de la historia que subsumía la noción de crisis a la experiencia revolucionaria. ¿Cuál sería la experiencia sobre la que se articula, hoy, el discurso de la crisis? Parafraseando a Koselleck, podríamos decir que el actual discurso de la crisis se inscribe hoy en el marco de lo que podríamos llamar una “experiencia general de la destrucción”.

Experiencia general de la destrucción significa que el funcionamiento del capitalismo actual es destructor, sean cuales sean los índices económicos en los que se refleje su actividad. Crezca o decrezca la economía, el sistema funciona destruyendo, sin reponer ni crear nada a cambio, más que un consumo cada vez más intenso y de más breve caducidad. Ante su funcionamiento depredador, el único horizonte que se abre es el de la pregunta ¿hasta cuándo puede durar? En los últimos años hemos visto pinchar varias burbujas económicas. La burbuja

es el sistema mismo. Instalados sobre su crecimiento vacío, se abre una amenaza permanente bajo nuestros pies. ¿Cuándo va a colapsar?

Esto es lo que López Petit ha analizado como “desbocamiento del capital”, que consiste en una “acumulación sin verdadera inversión ni creación de nuevas capacidades productivas” (LÓPEZ PETIT, 2009, p. 31). Se trata de un capital desbocado por tres razones: porque carece de límites (capital es siempre más capital y más que capital, es decir, poder), porque se sitúa más allá de su gestión concreta, socialdemócrata o liberal, y porque es un acontecimiento que se repite una y otra vez, sin conducir a ninguna parte. Crea así una nueva temporalidad, en la que se combinan un presente eterno (“no pasa nada”) con una continua excepcionalidad (“puede pasar cualquier cosa”).

A partir de este análisis, podemos dar un paso más hacia la definición de la actual experiencia general de la destrucción. Una acumulación de capital sin límites, sin marcos políticos y sin proyecto histórico es destructiva en dos sentidos fundamentales: produce riqueza extrayéndola de donde puede y ejerce el poder desmantelando otras instancias de poder. Lo primero es claro: el capital desbocado no se sostiene dentro de los parámetros de la inversión y de sus resultados, a veces lentos y poco satisfactorios. Por eso da el salto vertiginoso a la especulación, para la que todo, ya sean recursos naturales, materias primas, alimentos, enfermedades, créditos, proyectos vitales, ideas o expectativas de futuro se convierten en recursos de los extraer riqueza especulando. El *extractivismo*, término que está siendo usado para describir el nuevo asalto del capitalismo global y especulativo a los recursos naturales de continentes como África o América del Sur, adquiere así una dimensión más amplia y más profunda. “El término ‘extractivismo’ adoptaría así un significado más abarcador: ya no sólo refiere a los recursos naturales y transgénicos, sino que se extiende, por esta vía, a diversas formas de explotación de los modos de vida contemporáneos” (GAGO *et al.*, 2012). En los años 90, desde distintos ámbitos teóricos y políticos, se amplió el análisis de la explotación capitalista clásica a los modos en los que, en la metrópolis, la vida entera, con todas sus formas de subjetividad y de cooperación social, había sido puesta a trabajar. Viviendo se producía valor. Hoy es necesario dar un paso más allá en este análisis: la vida misma, la de cada uno y la que compartimos, es concebida, tratada y explotada como un mero recurso a explotar hasta agotar. Ya no se trata de que produzcamos tanto como podamos en un determinado lapsus de tiempo. Ya no se trata tampoco de contribuir subjetivamente a la creatividad social. Se trata más bien de extraer de cada uno de nosotros tanto como se pueda, hasta dejarnos en los restos, como lo que ya no sirve, vidas convertidas en tierra baldía de la que ya no se puede sacar nada más. En este contexto extractivista, llevado a la exasperación, el endeudamiento es la operación en la que se resume todo: si hace unos años endeudarse era invertir en el propio futuro, ya fuera a escala personal, empresarial o estatal, hoy la cifra de cada deuda es el índice en el que se encuentra reflejado aquello que ha sido extraído y expropiado ya por anticipado. Incluso la riqueza que aún no has producido ya es mía, dice hoy el creditor. Quien no puede seguir pagando lo que ya no le pertenece, o quien no puede empezar a pagar lo que nunca le pertenecerá, es un recurso agotado. Desahuciado, arrinconado, expulsado de la sociedad y del mercado. Puro resto.

Desde este análisis del carácter fundamentalmente extractivista de la actual acumulación de riqueza, es evidente que el poder que ese capital ejerce debe desmantelar todo aquello que obstaculiza la ampliación desbocada de sus límites: básicamente, la riqueza distribuida que

alimenta las infraestructuras y servicios públicos, que son asaltados y convertidos también en recursos para la acumulación ilimitada de capital; y las instancias de poder descentralizado y autónomo, ya sea la administración local más cercana, ya sean las entidades de la sociedad civil o las redes autoorganizadas, desde cuyo tejido lo social puede articularse y resistir. No se trata de la vieja dialéctica entre un mercado libre y un Estado regulado. Se trata de la reestructuración del poder económico y del Estado entorno a focos muy concentrados de poder en los que la toma de decisiones pueden ejercerse con una nueva arbitrariedad y autoritarismo a favor de la acumulación. Si nos encontramos en una experiencia general de la destrucción es porque el poder, antes que disciplinario, represor o constructor de realidades, es hoy, sobre todo, un poder ofensivo. Y su potencial enemigo se extiende hoy al conjunto de la humanidad. Al 99%. Por tanto, lo que los movimientos sociales recientes han estado gritando no puede ser más verdad: esto no es una crisis, es una estafa. Esto no es una crisis, es una guerra.

EL IMPASSE DE LO POLÍTICO

La crisis no es un fallo del sistema ni tiene solución. El sistema no puede ser restaurado, no puede ser recuperado. Se podría afirmar que, sencillamente, ha vuelto a hacerse presente el peso de la realidad. Se ha impuesto el “esto es lo que hay”. El peso de la realidad que nos aplasta cada vez que queremos ponernos de pie, cada vez que deseamos tomar la palabra... cada vez que queremos vivir. Ahora sí, la postmodernidad se ha disuelto en la época global. La época postmoderna que se caracterizaba por el ensalzamiento de los juegos de lenguaje, por la evanescencia de lo real, por el debilitamiento de las categorías filosóficas ha visto cómo lentamente dejaba de ser la imagen hegemónica de la realidad. Ciertamente, sigue siendo válido el carácter ficcional del mundo, lo que ya Marx en el *Manifiesto Comunista* anunciaba como “todo lo sólido se desvanece en el aire”, pero junto a esa imagen de una realidad debilitada – que se regía mediante una gestión de las diferencias, procedimientos de hibridación y desterritorialización – ha cobrado fuerza una imagen de la realidad mucho más dura, cuyo funcionamiento adopta también formas tradicionales del dominio como el chantaje de la crisis o la guerra. Y, con todo, detrás del “esto es lo que hay” que diariamente se nos impone, se alza un fondo de imprevisibilidad total. Cualquier cosa puede pasar en cualquier lugar del mundo. Estamos en la época global.

El cambio de escenario ha llegado, como todo gran cambio, con pasos silenciosos de paloma. Podríamos, sin embargo, remontarnos al 11-S del 2001 como un momento clave: cuando el Estado-guerra se hace presente, cuando la política pasa a construirse como guerra y la globalización pierde los colores que le daban las papayas, los mangos y otras frutas tropicales que nos llegaban por avión maduros y en su punto. En Génova, ese mismo año, se demostró que, efectivamente, el poder mata. Dentro de las frutas tropicales hay sangre. Y la globalización no tiene el color amarillo brillante de una puesta de sol en una playa lejana del Caribe sino que es oscura. Oscura como el Estado.

El cambio de escenario no se deja resumir en pocas palabras y se experimenta de maneras muy distintas según el lugar donde se vive y la clase social a la que se pertenezca. De hecho ni el concepto mismo de crisis permite dar cuenta, como hemos visto, de lo que

(nos) pasa. Es un concepto demasiado simple, como demasiado simple es leer la crisis como el retorno de un escenario de lucha de clases tradicional, un campo de batalla ya conocido y previsible. La consigna capitalista de “esto es lo que hay” como respuesta a todo tipo de reivindicaciones, luchas y desafíos desborda el ámbito de lo económico y lo que está en juego es mucho más que el mero desmantelamiento del Estado del Bienestar y todo lo que supone. En definitiva, sería creer que el problema se reduce a la construcción de una nueva Izquierda. Desgraciadamente “esto es lo que hay” es mucho más. “Esto es lo que hay” es una llamada al orden. Más exactamente: se trata de una declaración de guerra, y en la medida que pone la guerra en el centro, implica que ha llegado *la hora de la verdad*.

La llegada de la hora de la verdad tiene antes que nada una dimensión histórica. Es la sensación de una progresiva acumulación de acontecimientos amenazadores: desde las hambrunas al cambio climático y sus efectos ya presentes, pasando por múltiples guerras, por la crisis financiera y, evidentemente, Japón como ejemplificación de un riesgo sistémico ya incontrolable. Esta sensación de Apocalipsis, de auténtico no-futuro, debe ponerse en relación con el sistema capitalista, que es el auténtico responsable directo de ello, no simplemente con el neoliberalismo. El capital sigue siendo aquella contradicción viva de la que hablaba Marx pero ahora convertida en una máquina loca cuyo fin es autoreproducirse indefinidamente aunque la realización de esta circularidad nos empuje hacia un horizonte de muerte.

Junto a esta dimensión epocal, la “hora de la verdad” tiene también una dimensión espacial. “Esto es lo que hay” significa que cada uno debe ocupar el sitio que se le asigna. La guerra social, la *movilización global* que se confunde con la vida, es la reconstrucción del discurso de la obediencia. Obediencia implica plegarse al mercado, aceptar convertirse en una pequeña empresa. Por eso, y para sobrevivir en la guerra de todos contra todos, habíamos convertido a los demás en meros actores secundarios de la película en la que nosotros éramos protagonistas, nos creíamos héroes de nuestra propia vida. El sueño se ha acabado. Sólo cuentan algunas vidas, aquellas que consiguen hacer de sí mismas una buena inversión (capitalista). Las demás, la gran mayoría, no somos más que unos actores secundarios, futuros residuos. En fin, sobramos. Es falso que el desarrollo económico vuelva a crear puestos de trabajo. Es, justamente, a la inversa. La vieja cantinela que pregona el carácter dignificante del trabajo y defendía la cultura del esfuerzo era una falacia, ahora estos tópicos son simplemente un insulto a la inteligencia.

Obedecer como modo de sobrevivir parece ser la única alternativa que esta realidad nos ofrece. En esto también se percibe la mutación producida. Con las nuevas leyes (desde la Patriot Act americana a sus nuevas versiones europeas), ya no se trata tanto de vigilar a las poblaciones identificando a las “personas peligrosas” como de introducir en la gente el sentimiento de que no tienen margen de maniobra frente a lo arbitrariedad del poder, de que el poder dispone de nuestra existencia. La democracia ya no sirve ni como coartada ideológica, porque se puede suprimir cuando convenga. Recientemente Durao Barroso, siendo presidente de la UE, anunciaba que las dictaduras podrían volver a Grecia, Portugal, España... “Si no se implantan los paquetes de medidas de austeridad, en esos países podría llegar a desaparecer la democracia como la conocemos actualmente. ¡No hay otra alternativa!”

¿UN DESPERTAR POLÍTICO?

La llegada de la hora de la verdad se convierte en la llegada de la *hora de la política*. Es necesaria una intervención que detenga esta fuga hacia adelante del capital que amenaza directamente a la propia humanidad, es necesario inutilizar definitivamente esta máquina de muerte y desigualdad. ¿Cómo pensar esta intervención si no es bajo la forma de intervención *política*? Y, sin embargo, sabemos que, en el fondo, nadie espera nada de la política y que los innumerables intentos de hacer *otra* política han servido casi siempre para fortalecer el propio sistema que se criticaba.

Vale la pena escuchar las reflexiones de un personaje tan despiadadamente inteligente como Zbigniew Brzezinski (Ex Consejero de Seguridad Nacional de Estados Unidos y cofundador de la Comisión Trilateral) cuando afirmaba:

Por primera vez en la historia casi toda la humanidad está políticamente activa, políticamente consciente y políticamente interactiva [...] El anhelo de dignidad humana en todo el mundo es el desafío fundamental inherente al fenómeno del despertar político global [...] Ese despertar es socialmente masivo y políticamente radical [...] El acceso casi universal a la radio, a la televisión, y crecientemente a Internet, está creando una comunidad de percepciones y envidias compartidas que puede ser galvanizada y encausada por las pasiones demagógicas políticas o religiosas. Estas energías trascienden las fronteras soberanas y representan un desafío tanto para los Estados existentes, como para la jerarquía global existente, sobre la que Estados Unidos aún se posa [...] Los jóvenes del Tercer Mundo son especialmente inquietos y resentidos. La revolución demográfica que encarnan es también una bomba del tiempo política [...] Las grandes potencias mundiales, ya sean nuevas ya sean viejas, se enfrentan a una nueva realidad: mientras que la letalidad de su poderío militar es mayor que nunca, su capacidad para imponer un control sobre el despertar político de las masas del mundo se encuentra en su mínimo histórico. Para presentarlo sin rodeos: en los tiempos pasados, era más fácil controlar un millón de personas que matar físicamente a un millón de personas; hoy, es infinitamente más fácil matar a un millón de personas que controlar a un millón de personas (BRZEZINSKI, 2008).

Su intervención fue premonitoria. Poco después, el mundo árabe se incendió y el impasse de lo político que en esta región estaba especialmente sobredeterminado (geopolítica, islamismo, petróleo...) empezó a ser atravesado, y un nuevo ciclo de luchas inesperado y potente surgió. Ciertamente existe un malestar social cada vez más extendido y a nosotros también nos gustaría hablar de un despertar político, para poder empujarlo más lejos. Se ha afirmado que estas “revoluciones” buscan la modernidad que en Europa ya habríamos alcanzado. Pero nosotros nos preguntamos si sus luchas por una vida digna no son un ejemplo para nosotros.

Con todo, es difícil entender la situación en la que estamos sin tener en cuenta su *profunda ambigüedad*, especialmente en los lugares en los que se experimenta más bien

un final de ciclo de luchas y donde la respuesta a la crisis es sumamente reducida. Por un lado, hay una sensación de impotencia e inutilidad de toda intervención política, una gran desconfianza ante todo lo que es una acción colectiva; por otro lado, proliferan nuevas maneras de vincular vida y trabajo, de construir al margen de la sociedad establecida, de inventar formas de vida que se quieren alternativas aunque a diferencia de antes, conocen muy bien sus propios límites. En definitiva, la política no es creíble pero están surgiendo *nuevas formas de politización* que atraviesan toda la existencia al saltarse códigos y espacios prefijados.

No es fácil, sin embargo, pensar una intervención política a la altura de nuestra época. La única ventaja es que la crisis de la socialdemocracia ha despejado el camino, incapaz de relevar a unas políticas neoliberales fracasadas pero que, contrariamente a lo que sería de esperar, siguen imperando. Ese vacío lo llenan, de momento, las ideas populistas de extrema derecha. El Tea Party americano supo plasmar en una consigna el sentir generalizado: “estamos hartos de políticos profesionales que no escuchan a la gente”. En Europa estamos viendo lo mismo, en Francia, en Finlandia, donde la extrema derecha aparca el discurso racista tradicional y hurga con éxito en el malestar de la gente.

El objetivo es politizar el malestar social, materializar la fuerza del anonimato que vive en cada uno de nosotros. Y para ello hay que atravesar el *impasse* de lo político. El *impasse* de lo político – o el *impasse* simplemente – sería la hipótesis de lectura de la realidad. Es curioso constatar cómo la idea de *impasse* en sus diferentes figuras (inquietud, noche de la despolitización, circularidad...) constituye una hipótesis compartida por muchos amigos que habitan lugares e incluso países distintos. Todos nosotros leemos el *impasse* como una oportunidad de inflexión en este desbocamiento del capital, como un rechazo a aceptar las concepciones apocalípticas.

El *impasse* de lo político es sobre todo *una cuestión de escala*. La acción política que se quiere radical está abocada al siguiente dilema: Si se concreta – y debe concretarse para hacerse efectiva – pierde consistencia política, se hace arbitraria y es absorbida por la propia realidad. Pero si no se concreta, para evitar caer en la trampa de la particularidad, permanece abstracta e incapaz de morder la realidad. Que ha llegado la hora de la verdad, tal como afirmábamos, significa que tenemos que tomarnos en serio este dilema y asumirlo verdaderamente como nuestro problema político. Atravesar el *impasse* de lo político es deshacerse ya de este estado de lamentación permanente, de esta impotencia que muchas veces es la excusa para no atreverse a romper con inercias profundamente instaladas. No sabemos si realmente hay un despertar político, no sabemos si algún día podremos cambiar el mundo, pero lo que sabemos es que no queremos este mundo que nos ahoga en su descomposición. Encarar el *impasse* supone no engañarse con grandes relatos emancipatorios, pero sí creer firmemente en lo que hacemos, ser capaces de conferir a nuestras ideas la fuerza del hambre. Dudar para poder avanzar hacia adelante, no para retroceder. Supone, sobre todo, no reconocerse en el papel de víctima. Hacer lo que decimos porque *en lo que decimos* nos va la vida, aunque no tengamos las palabras justas y adecuadas para decir lo que decimos. El *impasse* es también una crisis de palabras.

LA POLITIZACIÓN DE LA CALLE Y SUS EMOCIONES

Las llamadas “revoluciones Facebook”, en el arranque de la llamada “Primavera árabe”, empezaron con un cuerpo ardiendo en Túnez. ¿Qué vínculos de complicidad desató ese gesto unilateral? Su radical individualidad, su anatomía finita y destruida se hizo cuerpo común que irrigó de pólvora y de deseo de vivir las calles físicas y virtuales de una amplia parte del mundo. No es la primera vez que un gesto individual desata una tormenta colectiva, pero sí son novedosos algunos de sus rasgos: ese cuerpo ardiendo era un cuerpo sin identidad política, sin identidad de clase. No actuó en nombre de ningún movimiento, de ninguna consigna. No representaba nada ni era vanguardia de nadie. No asumió explícitamente ningún compromiso. Era un cuerpo sin futuro. Eso es lo que todo el mundo entendió. Eso es lo que todo el mundo encarnó: cuerpos jóvenes sin futuro que empiezan a arder. Con él, tras él, hemos visto cuerpos que desafían a las balas en el Magreb y en Oriente Medio, cuerpos que despiertan en las plazas de España, de Italia, de Grecia, de Israel o de Estados Unidos, cuerpos que estallan de ira en los barrios de Londres...

La autoinmolación de Bouazizi, en Túnez, es un ejemplo que pone sobre la mesa algunos de los elementos fundamentales de lo que podríamos llamar nueva politización de la corporalidad, en la que el compromiso no se decide sino que se supone: anonimato, unilateralidad, imprevisibilidad, desconexión entre el discurso y la acción, explicitación de los límites de lo invivible... Es una politización que no canta las promesas de un cuerpo liberado, capaz de hacerse y reinventarse a sí mismo, como había invocado desde distintos movimientos políticos, sociales y culturales a lo largo de la segunda mitad del s.XX. Es más bien un cuerpo que expresa su preocupación y su querer vivir en un mundo que está estrechando los límites a la vida de cada uno de nosotros, en sus aspectos más básicos: límites económicos, psíquicos, simbólicos... Límites energéticos, climatológicos, económicos, emocionales, culturales...

En esta nueva experiencia del límite cambia de signo el problema moderno de la emancipación, que había estado abanderado por la apuesta por la autonomía: autonomía de la razón, autonomía de la política, autonomía del cuerpo, autonomía del individuo, autonomía del deseo. Pero hoy el mundo nos impone la vida como un problema común que nos obliga a tener en cuenta a todos los demás. Nuestros cuerpos, como cuerpos pensantes y deseantes, están imbricados en una red de interdependencias a múltiples escalas. Para cambiar la vida, o para cambiar el mundo, no nos sirven entonces los horizontes emancipatorios y revolucionarios en los términos en los que los hemos heredado. Por eso los cuerpos se desencajan de los discursos y empiezan a hacer lo que sus palabras no saben decir. En la crisis de palabras en la que nos encontramos, ensordecida por el rumor incesante de la comunicación, poner el cuerpo se convierte en la condición imprescindible, primera, para empezar a pensar.

Desde entonces, una multiplicidad de cuerpos ha invadido las calles y las plazas de ciudades donde parecía que el espacio público estaba ya únicamente reservado al consumo y a la circulación. La gente “ha tomado la calle”, no permanentemente pero sí continuamente. Decir “la gente” no es una flaqueza o indeterminación terminológica sino una indicación relevante acerca de una serie de movilizaciones de distinto orden que han desbordado el marco de los movimientos políticos y sociales tal como se habían organizado y visibilizado en las últimas décadas. Aún es pronto para cerrar ningún análisis al respecto, pero sí podemos apuntar algunas características fundamentales de estas nuevas formas de politización. En primer lugar, quien

se mueve no son movimientos formalmente organizados y previamente vinculados entorno a determinadas demandas, sino una multiplicidad anónima que, en gran parte, sale y se encuentra en la misma movilización (Espai en Blanc, “La fuerza del anonimato”). En segundo lugar, las prácticas entorno a las cuales toman cuerpo estas movilizaciones van más allá de la denuncia y de la protesta, apuntando básicamente en dos direcciones: la interrupción del orden y la puesta en práctica de distintas formas de cooperación social. Finalmente, hay en los discursos un dominio de lo emocional sobre lo ideológico y de lo afectivo sobre lo específicamente político.

Desde estas características básicas no tiene sentido interrogar lo que está ocurriendo desde la lógica policial y sociológica de la identificación (qué movimientos, qué actores, qué corrientes podemos identificar) sino que resulta más interesante, así como epistemológica y políticamente más respetuoso, distinguir entre diversos escenarios abiertos que se entrecruzan sin llegar a confundirse del todo. Partiendo de la prioridad de lo emocional sobre lo ideológico, podemos distinguir entre tres tipos escenarios o de “calles”: la rabia enciende la calle con fuego; el sentimiento de pertenencia colorea la calle de banderas y, finalmente, la indignación inunda las calles de palabras.

Las calles del fuego las hemos visto en París (2005) y Londres (2011): insurrecciones aparentemente reactivas, destructivas y sin discurso de aquellos que la sociedad ha dejado en un margen estructural, de aquellos que deben ver la vida de los otros tras un escaparate que sólo alcanzarán rompiendo sus cristales y saqueando su interior e incendiándolo. Hasta aquí, la calle de fuego parece situarnos ante fenómenos excepcionales, inquietantes pero discontinuos que las voces del sistema, a través de los medios de comunicación, se afanan en declarar como carentes de política. En la calle del fuego, no hay interlocutor válido para el sistema. Pero el fuego se extiende y prende cada vez más rápido y de forma más continua en una Europa cuyas poblaciones van quedando rápidamente alejadas de los bienes y derechos fundamentales de los que habían gozado hasta entonces. La rabia y el fuego se mezclan entonces con las huelgas (Barcelona, 29-S 2010; Atenas, en cada huelga general) y con otras formas clásicas y reconocibles de movilización. ¿Quién habla a través de esas llamas? ¿Quién enciende las calles cuando los excluidos empiezan a ser potencialmente casi todos?

Las calles de las banderas también han empezado a mostrar sus uniformados colores en muchos lugares de Europa y especialmente en España a medida que la crisis ha ido minando las estructuras políticas previamente existentes. En el marco del discurso del crisis que analizábamos más arriba, la respuesta más inmediata al dilema de la salvación - condena es caer en la poderosa ficción de la solución particular. Aunque la crisis no se pueda resolver, yo y los míos nos podemos parcialmente salvar. Estas lógicas alimentan nuevas formas de confrontación identitaria que van desde la aparición de viejas y nuevas organizaciones de extrema derecha chenófovias (contra los gitanos en Italia, contra los inmigrantes en Grecia y en otros países europeos...) hasta la revitalización de nacionalismos larvados y nunca resueltos, como es el caso de España y el nuevo independentismo catalán. Son respuestas que profundizan, así, la lógica de guerra que articula el discurso de la crisis. Apostando por la salvación particular, ratifica la ausencia de verdaderas salidas.

Finalmente, la indignación, tal como se ha venido a llamar tras el libro de S. Hessel *Indignaos*, está inundando de palabras orales y escritas las calles y las plazas de algunas ciudades del Norte

de África, América (Estados Unidos, México...) y de Europa, especialmente en España. Ya en el 68 se habló en Francia, según el importante título de Michel de Certeau, de una "Toma de la palabra". En ese momento, la toma de palabra tuvo algo de inconmensurable en su creatividad, abrió el vacío en el que podía emerger "una palabra infinita" (BLANCHOT, 1983). En la actualidad, la toma de palabra es igualmente milagrosa pero mucho más humilde y cercana a las necesidades de una vida dañada que más que ser reinventada necesita ser cuidada, de una vida expropiada que reclama ser tomada de nuevo en nuestras manos. En las plazas y calles tomadas, la gente, esa gente múltiple y anónima que se ha movilizado, no lo ha hecho detrás de símbolos y consignas, sino impulsada por la necesidad urgente de aprender de nuevo a hablarse. En este sentido, las plazas y las calles de la palabra han sido, están siendo, una experiencia de dignificación política que escapa a toda identificación de un movimiento político. En el impasse de lo político, esta experiencia de dignificación es el sustrato desde el que se están apuntando las salidas imprevistas e imprevisibles que no pretenden restaurar el sistema sino que nos liberarnos de sus ataduras.

LA RIQUEZA INAPROPIABLE DE UN MUNDO COMÚN

La riqueza inapropiable del mundo es lo que aparece, lo que se hace pensable y vivible, cuando aprendemos de nuevo a verlo desde nuestro contacto más íntimo con él. En eso consiste cualquier experiencia de dignificación política. Aprender a ver el mundo bajo la luz de su riqueza inapropiable no es hacerlo, al mundo, ni mejor ni peor. Es perseguir los ángulos ciegos y las articulaciones secretas de nuestra intercorporalidad, gracias a los cuales el mundo deja de ser esa idea imposible y sublime, aterradora y asfixiante, que lo presenta como la totalidad de los hechos y de las presencias, hoy convertida en la unidad de explotación del capitalismo global. Se nos ofrece entonces como un campo de dimensión variable, de límites inestables, sin naturaleza propia, en el que hechos y presencias, cuerpos y palabras, materias y significados son vistos desde su potencial inacabamiento. Éste es el sentido de su riqueza. Su inacabamiento no es el índice de una carencia, ni de una falta ni de una promesa. Es la condición misma del ser. Ser es ser inacabado. Ser es ser continuado. Como el paso esforzado del caracol se continúa desinteresadamente en el brillo de su baba, que sólo un niño, acaso, alcanzará a ver. El inacabamiento es reversibilidad, reciprocidad, vulnerabilidad, anonimato: reversibilidad de una visión inagotable, que requiere de la mirada de otro para poder ser completada; reciprocidad de las acciones y de los quehaceres, para los que una sola vida podrá nunca bastarse a sí misma; vulnerabilidad como condición de los cuerpos y de las mentes expuestos a lo que no pretenden controlar; anonimato, finalmente, de una vida compartida que escapa a los nombres, que sólo es intermitentemente personal, parcialmente reconocible, frágilmente identificable. Es el anonimato de una razón común sin razón de ser, no asignable, ni atribuible, ni apropiable.

Desde ahí, el inacabamiento, como textura de lo real, es una potencia que exige y compromete, que requiere de nuestra atención y de nuestro posicionamiento. Es una potencia que involucra, que nos expone a la necesidad de ser continuados y que nos desposee, así, de toda inmunidad y de toda autosuficiencia. Existir es depender. Esta revelación es el escándalo contra el que se construye toda la metafísica y sus derivados políticos y económicos, incluida

la vieja narración de la historia de la humanidad como tránsito del reino de la necesidad al reino de la libertad. Que existir es depender es el escándalo contra el que se instituye toda fundamentación y legitimación del poder. Heráclito ya alertaba de la tiranía de los mundos privados, del poder de los dormidos que se creen propietarios de sus opiniones, de su saber, de sus bienes, de su propia persona y de la vida de los demás. Mundos privados no son mundos a parte ni mundos secretos. La trama de lo común, la riqueza inacabada del mundo, está llena de secretos, de márgenes, de opacidades, de invisibilidades, de desviaciones, de reversos, de incomprendimientos. Los mundos privados son los que atacan esa trama someténdola a la lógica implacable de la identidad y de la autosuficiencia.

La privatización de la existencia no empieza con su posesión, sino en el hecho de convertirla en algo a poseer. La batalla en la que nos involucra la existencia no es, por tanto, por quién la posea, no es un juego de rivalidades entre posibles propietarios, aunque ese derecho de propiedad apele a un “todos”. El verdadero combate se juega antes: en el sentido mismo de la riqueza como lo no apropiable. No es que no tenga que tener dueño, es que lo que puede tener dueño ya no es riqueza. Su inacabamiento, como potencia de continuación y de interpelación, ha sido neutralizado, acotado en los límites de una identidad y subordinado a una razón de ser (justificación, fundamento, finalidad o título de la propiedad) que pretende valer por sí misma. La idea de mundo común es la certeza injustificable que interrumpe esta lógica, que sabotea todo nuevo intento de privatización de la existencia (GARCÉS, 2013). Pero no porque se presente como el mundo de todos sino porque, como hemos visto, es la dimensión no prevista en el mundo de cada cual: la cara que no se ve, el quehacer que remite a otro con quien no habíamos contado, la espalda al descubierto, lo que hay en mí que no es mío... Pura dimensión común sin naturaleza propia. Condición del pensamiento como verdad por hacer. Lo dice una enigmática frase de Nagarjuna, filósofo budista del siglo II: “El ser vivo no está atado ni liberado”. ¿Qué significa? Que lo común no puede ser liberado. Tampoco colonizado. Que no hay salida, porque no hay cárcel. Que no hay afuera ni después.

REFERÊNCIAS

BLANCHOT, M. **La communauté inavouable**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.

BRZEZINSKI, Z. **The global political awakening**. 2008. Disponível em: <http://www.nytimes.com/2008/12/16/opinion/16iht-YEbrzezinski.1.18730411.html>. Acesso em: 10 dez. 2012.

CANETTI, E. **Apuntes**: 1973-1984. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2000.

GAGO *et al.* **¿Hay una nueva forma-Estado?** Apuntes latinoamericanos. 2012. Uninomade 2.0, edición digital. Disponível em: <http://www.uninomade.org/hay-una-nueva-forma-estado-apuntes-latinoamericanos/> Acesso em: 10 dez. 2012.

GARCÉS, M. **Un mundo común**. Barcelona: Bellaterra Edicions, 2013.

KOSELLECK, R. **Historias de conceptos**: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social. Madrid: Trotta, 2012.

LÓPEZ PETIT, S. **La movilización global**: traficantes de sueños. Madrid, 2009.