

DESENCERCLANT ELS ESPAIS COMUNS

Declaración

Introducción y Capítulos I i II

Autores:

Michael Hardt

Antonio Negri

[2012] *akal*

Apertura: Recoge el testigo

Esto no es un manifiesto. Los manifiestos ofrecen un atisbo de un mundo por venir y engendran a su vez el sujeto que, no siendo más que un espectro, debe materializarse para tornarse en el agente del cambio. Los manifiestos funcionan como los antiguos profetas, quienes mediante el poder de su visión creaban su propio pueblo. Los movimientos sociales de hoy han invertido ese orden, haciendo que los manifiestos y los profetas se vuelvan obsoletos. Los agentes del cambio ya han salido a las calles y han ocupado las plazas, no solo amenazando y derrocando a los gobernantes, sino también haciendo aparecer visiones de un nuevo mundo. Tal vez lo más importante sea que las multitudes, mediante sus lógicas y sus prácticas, sus lemas y sus deseos, han declarado un nuevo conjunto de principios y verdades. ¿Cómo puede tornarse su declaración en la base para la constitución de una sociedad nueva y sostenible? ¿Cómo pueden guiarnos esos principios y verdades para la reinención del modo en que nos relacionamos unos con otros y con el mundo? En su rebelión, las multitudes deben descubrir el paso que conduce de la declaración a la constitución.

A principios de 2011, en lo más hondo de crisis sociales y económicas caracterizadas por la desigualdad radical, el sentido común parecía dictar que confiáramos en las decisiones y la orientación de los poderes dominantes para evitar que se nos vinieran encima desastres aún mayores. Los soberanos financieros y gubernamentales podrán ser tiranos, así como los principales responsables de la creación de las crisis, pero no teníamos otra opción. Sin embargo, a lo largo de 2011 una serie de luchas sociales hizo añicos el sentido común y empezó a construir uno nuevo. Occupy Wall Street fue el más visible, pero fue solo un momento en un ciclo de luchas que desplazó el terreno del debate político y abrió nuevas posibilidades de acción política a lo largo del año.

El año dos mil once empezó con cierto adelanto. El 17 de diciembre de 2010, en Sidi Bouzid, Túnez, un vendedor ambulante de veintiséis años, Mohamed Bouazizi, de quien se dijo que era licenciado en informática, se prendió fuego. A finales del mes las revueltas de masas se habían extendido al resto del país al grito de “Ben Ali dégage!”¹ y, en efecto, a mediados de enero Zine el-Abidine Ben Ali abandonó el poder. Los egipcios recogieron el testigo y, con decenas y cientos de miles de personas un día tras otro en las calles desde finales de enero, exigieron que Hosni Mubarak se fuera también. La plaza Tahrir de El Cairo fue ocupada apenas dieciocho días antes de que Mubarak renunciara.

Las protestas contra los regímenes represivos se extendieron rápidamente a otros países norteafricanos y de Oriente medio, incluidos Bahrein y Yemen y, por último, Libia y Siria, pero la chispa inicial en Túnez y Egipto prendió también mucho más lejos. Los manifestantes que ocuparon el edificio del congreso del Estado de Wisconsin en febrero y marzo expresaron su solidaridad y reconocieron su sintonía con sus iguales en el Cairo, pero el paso decisivo comenzó el 15 de mayo con las ocupaciones de las principales plazas en Madrid, Barcelona y las principales ciudades y pueblos de España por parte de los llamados indignados. Las acampadas españolas se inspiraron en las revueltas tunecina y egipcia y emprendieron sus luchas con nuevas modalidades. Contra el gobierno socialista de José Luis Rodríguez Zapatero exigieron “¡Democracia real ya!”, rechazaron la representación de todos los

¹ “¡Ben Ali lárgate!”. [N. del T.]

partidos políticos y promovieron una amplia gama de protestas sociales, que trataban desde la corrupción de los bancos al desempleo, desde la falta de servicios sociales al problema de la vivienda y la injusticia de los desahucios. Millones de españoles participaron en el movimiento y la enorme mayoría de la población respaldó sus reivindicaciones. En las plazas ocupadas los indignados formaron asambleas para la toma de decisiones y comisiones de investigación para explorar un abanico de cuestiones sociales.

Antes incluso de que la acampada de la Puerta del Sol de Madrid se levantara en junio, los griegos recogieron el testigo de los indignados y ocuparon la plaza Syntagma de Atenas para protestar contra las medidas de austeridad. Unos días más tarde, las tiendas de campaña brotaron en el Rothschild Boulevard de Tel Aviv para reivindicar justicia social y bienestar para los israelíes. A principios de agosto, tras la muerte de un ciudadano británico negro por los disparos de la policía, en Tottenham se desencadenaron disturbios que no tardaron en extenderse a toda Inglaterra.

Así pues, cuando los primeros pocos cientos de ocupantes llevaron sus tiendas al Zuccotti Park de Nueva York el 17 de septiembre estaban a su vez recogiendo el testigo. Y, de hecho, sus acciones y la extensión de los movimientos por Estados Unidos y por el mundo deben entenderse a partir de las experiencias que se habían acumulado durante el año.

Buena parte de quienes no han participado en las luchas tienen dificultades para ver las conexiones en esta lista de acontecimientos. Los rebeldes norteafricanos se oponían a los regímenes represivos y sus reivindicaciones se centraban en la destitución de los tiranos, mientras que las muy distintas reivindicaciones sociales de las acampadas en Europa, Estados Unidos e Israel se dirigían contra los sistemas constitucionales representativos. Además, la protesta israelí de las tiendas (¡no lo llamemos ocupación!) sopesó con mucho cuidado las reivindicaciones al objeto de permanecer en silencio sobre las cuestiones de los asentamientos y de los derechos de los palestinos, los griegos se enfrentaban a la deuda soberana y a medidas de austeridad de proporciones históricas, mientras que la indignación de los revoltosos británicos se dirigía contra una larga historia de jerarquía racial, y ni siquiera montaron tiendas.

Cada una de estas luchas es singular y se orienta con arreglo a condiciones locales específicas. Sin embargo, lo primero que cabe advertir es que, de hecho, sí que hablaron unas con otras. Desde luego, los egipcios siguieron claramente la senda trazada por los tunecinos, pero los ocupantes de Puerta del Sol también pensaron su lucha como algo que continuaba las experiencias de quienes ocuparon la plaza Tahrir. A su vez, los ojos de quienes actuaban en Atenas y Tel Aviv estaban puestos en las experiencias de Madrid y El Cairo. Los ocupantes de Wall Street estaban pendientes de todos ellos, traduciendo, por ejemplo, la lucha contra el tirano en una lucha contra la tiranía de las finanzas. Podría pensarse que sencillamente estaban engañados y olvidaban o ignoraban las diferencias entre sus situaciones y reivindicaciones. Nosotros creemos, sin embargo, que tienen una visión más clara que aquellos que están fuera de la lucha y que pueden mantener unidas sin contradicción sus condiciones singulares y las batallas locales con la lucha global común.

El hombre invisible de Ralph Ellison, tras un arduo viaje por una sociedad racista, desarrolló la capacidad de comunicarse con los demás en la lucha. "¿Quién sabe", concluye el narrador de Ellison, "si, en las frecuencias bajas, hablo por vosotros?". También hoy quienes están en la lucha se comunican en las frecuencias bajas, pero, a diferencia de la época de Ellison, nadie habla por ellos. Las frecuencias bajas son ondas abiertas para todo el mundo. Y algunos mensajes solo pueden ser oídos por quienes están en la lucha.

Por supuesto, estos movimientos comparten una serie de características, la más evidente de las cuales es la estrategia de acampada u ocupación. Hace una década los movimientos por una alter-globalización eran nómadas. Migraban de una cumbre a la siguiente, iluminando las injusticias y la

naturaleza antidemocrática un serie de instituciones clave del sistema de poder global: la Organización Mundial del Comercio; el Fondo Monetario Internacional; el Banco Mundial, y la reunión de los líderes del G8, entre otras. En cambio, el ciclo de luchas que comenzó en 2011 es sedentario. En lugar de vagar en función del calendario de las cumbres estos movimientos se quedan quietos y, de hecho, se niegan a moverse. Su inmovilidad se debe en parte al hecho de que están profundamente arraigados en cuestiones locales y nacionales.

Los movimientos también comparten su organización interna como una multitud. Los enviados especiales de la prensa extranjera buscaron desesperadamente en Túnez y Egipto un líder de los movimientos. Por ejemplo, durante el periodo más intenso de la ocupación de la plaza Tahrir cada día se atrevían a afirmar que una figura diferente era el verdadero líder: un día era el premio Nobel de la Paz Mohamed ElBaradei, al día siguiente el directivo de Google Wael Ghonim, etc. Lo que los medios de comunicación no podían entender o aceptar era que no había un líder en la plaza Tahrir. El rechazo de los movimientos a tener un líder fue reconocible durante todo el año, si bien tal vez resultara más pronunciado en Wall Street. Una serie de intelectuales y famosos se dejaron ver en Zuccotti Park, pero nadie podría considerar como líderes a ninguno de ellos; eran invitados de la multitud. Por el contrario, de El Cairo a Madrid, pasando por Atenas y Nueva York, los movimientos desarrollaron mecanismos horizontales de organización. No construyeron sedes ni formaron comités centrales, sino que se extendieron como enjambres y, lo que es más importante, crearon prácticas democráticas para la toma de decisiones al objeto de que todos los participantes pudieran dirigir conjuntamente.

Una tercera característica que muestran los movimientos, aunque de diferentes maneras, es lo que concebimos como una lucha por el común. En algunos casos esto se ha expresado envuelto en llamas. Cuando Mohamed Bouazizi se prendió fuego, se entendió que su protesta no solo iba dirigida contra el abuso que había sufrido a manos de la policía local, sino también contra la apremiante situación social y económica de los trabajadores del país, muchos de los cuales no consiguen encontrar un trabajo que se corresponda con su grado de formación. En efecto, tanto en Túnez como en Egipto los enérgicos llamamientos a destituir al tirano hicieron que muchos observadores hicieran oídos sordos a las profundas cuestiones sociales que estaban en juego en estos movimientos, así como a las acciones decisivas de los sindicatos. Los fuegos de los disturbios de agosto en Londres también expresaban una protesta contra el actual orden económico y social. Como los revoltosos parisinos de 2005 y los de Los Ángeles más de una década antes, la indignación de los británicos respondía a una compleja serie de cuestiones sociales, la más central de las cuales es la subordinación racial. Pero la quema y el saqueo en cada uno de estos casos responde también al poder de las mercancías y al imperio de la propiedad, que son a su vez, desde luego, vehículos de subordinación racial. Así pues, son luchas por el común en la medida en que impugnan las injusticias del neoliberalismo y, en última instancia, el imperio de la propiedad privada. Pero esto no las hace socialistas. De hecho, vemos muy poco de los movimientos socialistas tradicionales en este ciclo de luchas. Y en la misma medida en que las luchas por el común impugnan el imperio de la propiedad privada, se oponen igualmente al imperio de la propiedad pública y el control del Estado.

En este panfleto nos proponemos tratar los deseos y logros del ciclo de luchas que estalló en 2011, pero no lo hacemos analizándolas directamente. Por el contrario, comenzamos investigando las condiciones sociales y políticas generales en las que surgen. Nuestro principal elemento de reflexión aquí son las formas dominantes de subjetividad producidas en el contexto de la crisis social y política actual. Empleamos cuatro principales figuras subjetivas –el endeudado, el mediatizado, el securitizado y el representado–, todas las cuales se han visto empobrecidas o han visto cómo sus potencias de acción social son ocultadas o mistificadas.

A nuestro modo de ver, los movimientos de revuelta y rebelión nos proporcionan los medios no solo

para rechazar a los regímenes represivos bajo los cuales sufren estas figuras subjetivas, sino también para tornar estas subjetividades en figuras de potencia. Dicho de otra manera, descubren nuevas formas de independencia y seguridad en los terrenos económicos, así como sociales y comunicativos, que crean conjuntamente el potencial de deshacerse de los sistemas de representación política y de afirmar sus propias potencias de acción democrática. Estos son algunos de los logros que los movimientos ya han llevado a cabo y que pueden continuar desarrollando.

Sin embargo, para consolidar y aumentar las potencias de tales subjetividades es preciso dar otro paso. En efecto, los movimientos proporcionan ya una serie de principios constitucionales que pueden ser la base de un proceso constituyente. Por ejemplo, uno de los elementos más radicales y cargados de consecuencias de este ciclo de movimientos ha sido el rechazo de la representación y la construcción en su lugar de planes de participación democrática. Asimismo, estos movimientos dan nuevos significados a la libertad, a nuestra relación con el común y a una serie de acuerdos políticos centrales que exceden con mucho las fronteras de las actuales constituciones republicanas. Estos significados están pasando a formar parte ahora de un nuevo sentido común. Son principios fundacionales que ya consideramos derechos inalienables, como los que se anunciaron en el curso de las revoluciones del siglo xviii.

La tarea no consiste en codificar nuevas relaciones sociales en un orden fijo, sino, por el contrario, en crear un proceso constituyente que organice esas relaciones y las haga duraderas al mismo tiempo que promueve innovaciones futuras y que permanece abierto a los deseos de la multitud. Los movimientos han declarado una nueva independencia y un poder constituyente debe llevarla adelante.

I. Figuras subjetivas de la crisis

El triunfo del neoliberalismo y su crisis han desplazado los términos de la vida económica y política, al tiempo que han operado a su vez una transformación social y antropológica, fabricando nuevas figuras de subjetividad. La hegemonía de las finanzas y de los bancos ha producido el endeudado. El control sobre las redes de información y comunicación ha producido el mediatizado. El régimen de seguridad y el estado de excepción generalizado han construido una figura presa del miedo y ansiosa de protección, el securitizado. Y la corrupción de la democracia ha forjado una figura extraña y despolitizada, el representado. Estas figuras subjetivas constituyen el terreno social en el que –y contra el cual– deben actuar los movimientos de resistencia y rebelión. Más adelante veremos que estos movimientos tienen la capacidad no solo de rechazar estas subjetividades, sino también de darles la vuelta y crear figuras que sean capaces de expresar su independencia y sus potencias de acción política. En primer lugar, sin embargo, tenemos que investigar la naturaleza de las figuras subjetivas de la crisis neoliberal.

El endeudado

Estar en deuda se está convirtiendo hoy en la condición general de la vida social. Es casi imposible vivir sin contraer deudas: un crédito para estudiar, una hipoteca para la casa, un crédito para el automóvil, otro para las facturas médicas, etc. La red de protección social ha pasado de un sistema de welfare [estado de bienestar] a uno de debtfare [estado de endeudamiento], a medida que los préstamos se convierten en los principales medios de satisfacción de las necesidades sociales. Tu subjetividad se configura sobre el fundamento de la deuda. Sobrevives endeudándote y vives bajo el peso de tu responsabilidad de pagarlas.

La deuda te controla. Disciplina tu consumo, imponiéndote la austeridad y reduciéndote a menudo a estrategias de supervivencia, pero además de eso la deuda llega incluso a dictarte tus ritmos de trabajo y tus elecciones. Si terminas tu carrera universitaria endeudado, debes aceptar el primer puesto remunerado que te ofrezcan para resarcir tu deuda. Si compraste un piso con una hipoteca, debes procurar no perder tu empleo ni tomar permisos de vacaciones o de estudios. El efecto de la deuda, como el de la ética del trabajo, consiste en impedir que dejes de dar el callo. Mientras que la ética del trabajo nace dentro del sujeto, la deuda comienza como una constricción externa, pero no tarda en colarse en su interior. La deuda ejerce un poder moral cuyas principales armas son la responsabilidad y la culpa, que pueden convertirse rápidamente en objetos obsesivos. Eres responsable de tus deudas y culpable de las dificultades que crean en tu vida. El endeudado es una conciencia infeliz que hace de la culpa una forma de vida. Poco a poco, los placeres de la actividad y de la creación se transforman en una pesadilla para aquellos que carecen de los medios para disfrutar de sus vidas. La vida ha sido vendida al enemigo.

La dialéctica amo-esclavo de G. W. F. Hegel reaparece aquí, pero en una forma no dialéctica, porque la deuda no es una negatividad que puede enriquecerte si te rebelas, ni una subordinación que fomenta

una línea de actividad, ni un impulso de liberación, ni un intento de pasar a una actividad libre. La deuda solo puede profundizar el empobrecimiento de tu vida y la despotenciación de tu subjetividad. No hace más que degradarte, aislándote en la culpa y la miseria. De esta suerte, la deuda pone fin a todas las ilusiones que rodean a la dialéctica, la ilusión, por ejemplo, de que el trabajo subyugado de la conciencia infeliz podría obtener la libertad o afirmar su propio poder, arrebatando las fuerzas que le habían sido negadas o, para ser más exactos, que la expresión del trabajo podría resolverse en una síntesis superior y que la negación determinada podría elevarse hasta la liberación. La figura del endeudado no puede ser redimida, sino únicamente destruida.

En un tiempo había una masa de trabajadores asalariados; hoy hay una multitud de trabajadores precarios. Los primeros eran explotados por el capital, pero esa explotación estaba oculta por el mito de un intercambio libre e igual entre propietarios de mercancías. Los segundos continúan siendo explotados, pero la imagen dominante de su relación con el capital ya no se configura como una relación de intercambio igual, sino más bien como una relación jerárquica entre deudor y acreedor. Según el mito mercantil de la producción capitalista, el propietario del capital encuentra al propietario de la fuerza de trabajo en el mercado y allí hacen un intercambio justo y libre: yo te doy mi trabajo y tú me das un salario. Este era el Edén, escribe Marx irónicamente, de "la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham". No hace falta que recordemos hasta qué punto son falsas y mistificadoras en la realidad estas supuestas libertad e igualdad.

Pero las relaciones capitalistas de trabajo se han desplazado. El centro de gravedad de la producción capitalista ya no reside en la fábrica, sino que se ha visto arrastrado fuera de sus muros. La sociedad se ha convertido en una fábrica o, para ser más exactos, la producción capitalista se ha extendido hasta tal punto que la fuerza de trabajo de toda la sociedad tiende a verse subordinada al control capitalista. El capital explota cada vez más toda la gama de nuestras capacidades productivas, nuestros cuerpos y nuestras mentes, nuestras capacidades de comunicación, nuestras relaciones afectivas entre unos y otros, etc. La vida misma ha sido puesta a trabajar.

Con este desplazamiento también cambia el principal compromiso entre capitalista y obrero. La escena típica de la explotación ya no es la del capitalista que supervisa la fábrica, dirigiendo y disciplinando al trabajador para obtener una ganancia. Hoy el capitalista se ha retirado mucho más lejos de la escena y los trabajadores generan riqueza de modo más autónomo. El capitalista acumula riqueza principalmente a través de la renta y no de la ganancia, esta renta casi siempre cobra una forma financiera y es garantizada mediante instrumentos financieros. Aquí es donde la deuda entra en el cuadro, como un arma para mantener y controlar la relación de producción y explotación. La explotación se basa hoy principalmente no en el intercambio (igual o desigual), sino en la deuda, es decir, en el hecho de que el 99 por 100 de la población está sometido –debe trabajo, debe dinero, debe obediencia– al 1 por 100.

La deuda oculta la productividad de los trabajadores, pero esclarece su subordinación. El trabajo explotado es moldeado en una relación mistificada –el régimen salarial– pero su productividad es claramente medida con arreglo a la norma: el tiempo de trabajo. En cambio, ahora la productividad está cada vez más oculta, a medida que las divisiones entre tiempo de trabajo y tiempo de vida se tornan crecientemente borrosas. Para sobrevivir el endeudado debe vender todo su tiempo de vida. Así pues, quienes están sometidos de este modo a la deuda aparecen, incluso ante sus propios ojos, principalmente como consumidores y no productores. Sí, claro que producen, pero trabajan para pagar sus deudas, de las cuales son responsables porque consumen. De esta suerte, en contraposición al mito del intercambio igual, la relación deudor-acreedor tiene la virtud de desenmascarar las enormes desigualdades en las que se basa la sociedad capitalista.

Una vez más, el movimiento que estamos trazando desde la explotación al endeudamiento corresponde a la transformación de la producción capitalista desde un orden basado en la hegemonía de

la ganancia (es decir, la acumulación del valor medio de la explotación industrial) a uno dominado por la renta (es decir, por el valor medio de la explotación del desarrollo social) y, por ende, por la acumulación del valor socialmente producido en una forma crecientemente abstracta. De esta suerte, en este tránsito la producción depende crecientemente de figuras de trabajo socializadas, no individuales, es decir, de trabajadores que cooperan juntos inmediatamente, con anterioridad a la disciplina y el control del capitalista. El rentista está lejos del momento de la producción de riqueza y, por lo tanto, no puede percibir la cruda realidad de la explotación, la violencia del trabajo productivo y el sufrimiento que causa en la producción de renta. Desde Wall Street uno no ve el sufrimiento de cada trabajador en la producción de valor, puesto que ese valor tiende a basarse en la explotación de una vasta multitud, asalariada y no asalariada. Todo ello se torna gris en el control financiero de la vida.

Está emergiendo una nueva figura del pobre que no solo incluye a los desempleados y a los trabajadores precarios con trabajos irregulares y a tiempo parcial, sino también a los trabajadores asalariados estables y a los estratos empobrecidos de la llamada clase media. Su pobreza se caracteriza ante todo por las cadenas de la deuda. Hoy, la creciente generalización del endeudamiento marca una vuelta a relaciones de servidumbre que recuerdan otros tiempos. Y sin embargo, mucho ha cambiado.

Marx caracterizaba con ironía la condición mejorada de los proletarios que surgieron con la era industrial como *Vogelfrei*, libres como pájaros en la misma medida en que están doblemente libres de propiedad. Los proletarios no son la propiedad de los señores y por ende están libres de los vínculos de servidumbre medievales (esa es la parte buena), pero también están libres de la propiedad en el sentido de que no tienen ninguna. Hoy los nuevos pobres siguen estando libres en el segundo sentido, pero mediante su deuda son, una vez más, propiedad de sus señores, ahora señores que dominan mediante las finanzas. Renacen las figuras del siervo y de la servidumbre por contrato. En una era anterior, los inmigrantes y las poblaciones indígenas en América y Australia tenían que trabajar para resarcir sus deudas, pero con frecuencia su deuda no hacía sino aumentar constantemente, condenándoles a una servidumbre indefinida. Incapaz de levantarse de la miseria a la que se ve reducido, el endeudado está atado a cadenas invisibles que ha de ser capaz de reconocer, comprender y romper para ser libre.

El mediatizado

En eras anteriores, a menudo daba la impresión de que en relación con los medios de comunicación la acción política se veía sofocada ante todo por el hecho de que las personas no tenían acceso suficiente a la información, o a los medios para comunicar y expresar sus propias opiniones. Y lo cierto es que hoy los gobiernos represivos intentan limitar el acceso a sitios web, cierran blogs y perfiles de Facebook, atacan a periodistas y por regla general bloquean el acceso a la información. Responder a esa represión es sin duda una batalla importante, y hemos sido testigos reiteradamente del modo en que las redes de medios de comunicación y el acceso a las mismas inevitablemente rebasan todas esas barreras, frustrando los intentos de cerrarlas y silenciarlas.

Sin embargo, nos preocupa más el modo en que hoy los sujetos mediatizados sufren del problema contrario, sofocados por un exceso de información, comunicación y expresión. "El problema ya no consiste en hacer que las personas se expresen", explica Gilles Deleuze, "sino en procurarles espacios de soledad y de silencio a partir de las cuales tendrían finalmente algo que decir. Las fuerzas de represión no impiden que las personas se expresen, por el contrario, les fuerzan a expresarse. Deleite de no tener nada que decir, derecho a no tener nada que decir, puesto que esa es la condición para que se forme algo raro o enrarecido que merezca un poco ser dicho". Sin embargo, el problema del excedente no es verdaderamente homólogo al problema de la carencia, y ni siquiera es un problema de cantidad. Deleuze parece recordar aquí la paradoja política destacada por Étienne de La Boétie y

Baruch Spinoza: a veces las personas luchan por su esclavitud como si se tratara de su salvación. ¿Es posible que en su comunicación y expresión voluntarias, en sus entradas de blog y en su navegación en la web y en sus prácticas en las redes sociales las personas colaboren con las fuerzas represivas en lugar de oponerse a ellas? En lugar de información y comunicación, dice Deleuze, lo que a menudo necesitamos es el silencio necesario para que haya pensamiento. A decir verdad, esto no resulta tan paradójico. Para Deleuze el objetivo no es en realidad el silencio, sino tener algo que valga la pena decir. Lo que está en juego principalmente es la cuestión de la acción y la liberación políticas o, dicho de otra manera, no es la cantidad de información, comunicación y expresión, sino, más bien, su calidad.

La importancia de la información y la comunicación en aparatos represivos (o en proyectos de liberación) se ve realizada por el hecho de que las prácticas laborales y la producción económica están tornándose cada vez más mediatizadas. Los medios y las tecnologías de la comunicación tienen un papel cada vez más central en todas las clases de prácticas productivas y resultan clave para los tipos de cooperación necesarios para la producción biopolítica de hoy. Además, para muchos trabajadores, sobre todo en los países dominantes, las comunicaciones y las redes sociales parecen liberarles de sus trabajos y al mismo tiempo encadenarles a ellos. Con su smartphone y sus conexiones sin hilos uno puede ir a cualquier lugar y seguir trabajando, ¡de ahí que uno no tarde en darse cuenta de que vaya a donde vaya uno no deja de trabajar! La mediatización es uno de los principales factores que hacen que las divisiones entre trabajo y vida sean cada vez más borrosas.

Así pues, parece más apropiado pensar que tales trabajadores no están alienados, sino más bien mediatizados. Mientras que la conciencia del trabajador alienado está separada o dividida, la conciencia del mediatizado está subsumida en o absorbida por la red de redes. La conciencia del mediatizado no está verdaderamente escindida, sino fragmentada y dispersa. Además, en realidad los medios de comunicación no hacen que seas pasivo. De hecho, apelan constantemente a tu participación, a que elijas lo que te gusta, a contribuir con tus opiniones, a narrar tu vida. Los medios de comunicación son receptivos en todo momento a tus gustos y aversiones, y en contrapartida tú estás constantemente atento. De esta suerte, el mediatizado es una subjetividad que, paradójicamente, no es activa ni pasiva, sino que tiene la atención constantemente absorbida.

¿Cómo podemos separar los poderes represivos de los medios de comunicación del potencial de liberación? ¿Es posible reconocer distinciones cuantitativas entre diferentes tipos de información y comunicación? Tal vez una mirada retrospectiva sobre el papel de la información y la comunicación en la fábrica en una fase anterior de la producción pueda darnos algunas pistas. A principios de la década de 1960, Romano Alquati estudió los tipos de información producida por los trabajadores de la fábrica Olivetti de Ivrea, en Italia, y descubrió que los trabajadores producían una "información valorizante", mientras que la burocracia de la dirección producía una información de control. Matteo Pasquinelli traduce el reconocimiento de Alquati a una distinción entre información viva y muerta paralela a la idea marxiana de trabajo vivo y trabajo muerto. "La información viva es constantemente producida por los trabajadores para ser transformada en información muerta y cristalizada en las máquinas y todo el aparato burocrático." De esta suerte, hay al menos dos circuitos de comunicación en la fábrica. Mientras que el lenguaje muerto de la dirección y de las máquinas codifica y refuerza el funcionamiento de la disciplina y las relaciones de subordinación, el intercambio de información viva entre los trabajadores puede ser movilizadado en la acción y la insubordinación colectivas. Del mismo modo que la productividad humana está oculta en la figura del endeudado, en la figura del mediatizado reside la inteligencia humana mistificada y despotencializada. O, para ser más exactos, el mediatizado está lleno de información muerta que asfixia nuestras potencias de creación de información viva.

Marx establece una distinción similar entre tipos de información y comunicación en una fase aún más temprana cuando afirma que el campesinado francés de mediados del siglo xix no es capaz de

actuar como una clase. Sostiene que, toda vez que los campesinos están dispersos en el medio rural y no pueden comunicarse eficazmente entre sí, no son capaces de acción política colectiva y, según su conocida expresión, no pueden representarse a sí mismos. La pauta con arreglo a la cual Marx mide la vida campesina rural es la del proletariado urbano, que comunica y por lo tanto puede actuar políticamente y representarse a sí mismo como una clase. Sin embargo, sería un error pensar en la información y la comunicación de la que carecen los campesinos desde el punto de vista de Marx tan solo en términos cuantitativos. No dice que los campesinos no apoyarían a Luis Bonaparte y repudiarían los sueños imperiales si leyeran todos los periódicos y supieran de sus intrigas políticas, sus guerras despilfarradoras y sus deudas de juego. La comunicación más importante que tienen los proletarios, y de la que carecen los campesinos, entra en escena en el estar juntos de manera física y corpórea en la fábrica. La clase y las bases de la acción política no se forman principalmente mediante la circulación de la información o incluso de las ideas, sino más bien mediante la construcción de afectos políticos, lo que exige una proximidad física.

Las acampadas y ocupaciones de 2011 han redescubierto esta verdad de la comunicación. Facebook, Twitter, Internet y otros tipos de mecanismos de comunicación son útiles, pero nada puede reemplazar al estar juntos de los cuerpos y a la comunicación corpórea que es la base de la inteligencia y la acción política colectivas. En todas las ocupaciones que atravesaron Estados Unidos y el mundo, de Río de Janeiro a Liubliana, de Oakland a Ámsterdam, incluso en casos en los que solo se mantuvieron durante poco tiempo, los participantes experimentaron la potencia de crear nuevos afectos políticos mediante el estar juntos. Tal vez resulte significativo a este respecto que el llamamiento a ocupar Wall Street que apareció en *Adbusters* en verano de 2011 se lanzara en términos artísticos y que de hecho recibiera la atención, entre otros, de colectivos de artistas en Nueva York. Una ocupación es una especie de happening, una performance que genera afectos políticos.

Las clases medias y la izquierda tradicional también reconocen hasta qué punto estamos integrados en sistemas mediáticos y hasta qué punto estos nos empobrecen, pero la única respuesta que pueden articular es una combinación entre la nostalgia y el rancio moralismo de izquierda. Saben que en la medida en que los medios de comunicación penetran cada vez más profundamente en nuestras vidas, desde los medios escritos y la radiotelevisión a los medios electrónicos, crean experiencias que son cada vez más superficiales. El acto lento de componer una carta personal para mandarla por correo postal se ha visto casi completamente eclipsada por la rapidez y la brevedad de los mensajes de email. Las narraciones complejas sobre tu situación vital, anhelos y deseos se han visto reducidas a las preguntas típicas de las redes sociales como ¿dónde estás ahora mismo? o ¿qué estás haciendo? Los hábitos y las prácticas de la amistad se han visto diluidas en el procedimiento de "hacer amigos" online. Tal vez el apoyo extraordinariamente generalizado a las ocupaciones puede explicarse en parte por el hecho de que las clases medias y la izquierda tradicional reconocen que los movimientos están atacando problemas que ellos también padecen pero que son incapaces de abordar.

El seguritizado

Provoca vértigo pensar en toda la información que es constantemente producida acerca de uno mismo. Sabemos, desde luego, que en determinados lugares y situaciones la vigilancia aumenta. Si pasamos por los controles de seguridad de un aeropuerto, nuestros cuerpos y nuestras posesiones serán escaneados. Si entramos en determinados países, nos tomarán las huellas dactilares y escanearán nuestra retina. Si nos quedamos sin trabajo y nos sumamos al régimen del *workfare*, habrá toda una serie de inspectores de distintos tipos que registrarán nuestros esfuerzos, nuestras intenciones y nuestro progreso. El hospital, la oficina pública, la escuela: todos tienen sus propios regímenes de inspección y sus sistemas de almacenamiento de datos. Pero esto no solo sucede cuando vamos a un lugar especial.

Un paseo por nuestra calle probablemente será grabado por una serie de cámaras de seguridad, nuestras compras con tarjeta de crédito y nuestras búsquedas en Internet serán probablemente rastreadas, mientras que nuestras llamadas de teléfono móvil serán fácilmente interceptadas. Las tecnologías de seguridad han dado un salto adelante en los últimos años para hurgar más profundamente en la sociedad, nuestras vidas y nuestros cuerpos.

¿Por qué aceptamos ser tratados como reclusos? En una época anterior, la prisión, separada de la sociedad, era la institución de la vigilancia total, cuyos reclusos eran constantemente observados y sus actividades registradas, pero hoy la vigilancia total es, cada vez más, la condición general de la sociedad. "La prisión", señala Foucault, "comienza mucho antes de sus puertas. Comienza tan pronto como sales de tu casa" –e incluso antes–. ¿Aceptamos esto porque no somos conscientes de ser observados?, ¿o porque no nos queda otra elección? Ambas respuestas pueden ser verdaderas en parte, pero ambas descansan sobre el miedo. Aceptamos estar en una sociedad cárcel porque el exterior parece más peligroso.

Uno no es solo el objeto de la seguridad, sino también el sujeto. Respondemos al llamamiento a estar atentos, constantemente alerta ante una actividad sospechosa en el metro, los taimados propósitos de nuestro compañero de asiento en el avión o las intenciones malévolas de nuestros vecinos. El miedo justifica ofrecer nuestro par de ojos y nuestra atención despierta a una máquina de seguridad aparentemente universal.

Hay dos *dramatis personae* en la sociedad securitizada: los reclusos y los guardias. Y somos llamados a interpretar ambos personajes al mismo tiempo.

El securitizado es una criatura que vive y prospera en el estado de excepción, donde el funcionamiento normal del imperio de la ley y los hábitos y vínculos convencionales de asociación se han visto suspendidos por un poder omnicompreensivo. El estado de excepción es un estado de guerra; hoy en algunas partes del mundo esta es una guerra de baja intensidad y en otras se presenta en cambio como de alta intensidad, pero en todas el estado de guerra promete no terminar nunca. No confundamos este estado de excepción con una condición natural de la sociedad humana y no la imaginemos como la esencia del Estado moderno o el punto final al que tienden todas las figuras modernas del poder. No, el estado de excepción es una forma de tiranía que, como todas las tiranías, solo existe gracias a una servidumbre voluntaria.

Decir que somos objetos y sujetos de vigilancia como reclusos y guardias en una sociedad cárcel no significa que estemos todos en la misma situación o que ya no haya una diferencia entre estar en la cárcel y estar en la calle. De hecho, en las últimas décadas el número de personas encarceladas en todo el mundo ha aumentado enormemente, sobre todo si en esa cantidad incluimos no solo a las personas presas en cárceles convencionales, sino también a las que están bajo supervisión judicial, en centros de detención, en campos de refugiados y en mil distintas formas de encarcelamiento.

Es un escándalo –o, para ser más exactos, debería ser un escándalo y uno se pregunta por qué no lo es– que en Estados Unidos la población penitenciaria, después de alcanzar un descenso durante la posguerra que se prolongó hasta principios de la década de 1970, haya aumentado desde entonces más del 500 por 100. Estados Unidos encierra a un porcentaje de su propia población mayor que el de cualquier otra nación del mundo. Pese a la extraordinaria cantidad de proyectos de construcción de cárceles de las últimas décadas, las celdas siguen masificadas. Esta expansión masiva no puede explicarse por una creciente criminalidad de la población estadounidense o la mejora de la eficacia de las fuerzas de orden público. De hecho, las tasas de criminalidad estadounidenses han permanecido relativamente constantes durante este periodo.

El escándalo de la expansión carcelaria estadounidense es aún más dramático si observamos hasta qué punto opera conforme a divisiones raciales. Los latinos presentan una tasa de encarcelamiento

que es casi el doble de la de los blancos, mientras que la de los afroestadounidenses es casi seis veces mayor. El desequilibrio racial de aquellas personas que están en el corredor de la muerte es aún más extremo. No resulta difícil encontrar estadísticas espeluznantes. Por ejemplo, en un día cualquiera uno de cada ocho varones negros estadounidenses entre los 20 y 30 años está detenido o está en la cárcel. Michelle Alexander señala que el número de afroestadounidenses bajo control penitenciario es hoy mayor que el número de esclavos de mediados del siglo XIX. Algunos autores hablan de la expansión carcelaria de sesgo racial como de una vuelta a elementos del sistema de plantación o como la institución de una nueva legislación de Jim Crow. No hay que olvidar que este patrón racial diferencial del encarcelamiento no es exclusivo de Estados Unidos. En Europa y en otros lugares, si consideramos los centros de internamiento de inmigrantes y los campos de refugiados como armas del aparato carcelario, las personas de piel más oscura están cautivas en un número desproporcionado.

Así pues, el securitizado no es una figura homogénea. De hecho, los grados infinitos de encarcelamiento resultan cruciales para el funcionamiento de la subjetividad securitizada. Siempre hay otro que está por debajo de uno mismo, bajo mayor vigilancia y control, aunque solo sea en grado infinitesimal.

Durante los mismos años de expansión carcelaria, ha habido también una militarización de la sociedad estadounidense. Lo que más llama la atención no es el aumento del número de soldados en Estados Unidos, sino más bien su estatura social. No hace mucho tiempo, en los últimos años de la Guerra de Vietnam, se decía que los manifestantes escupían a los soldados que volvían del frente y les llamaban asesinos de niños. Probablemente esto sea un mito propagado para desacreditar a los manifestantes, pero es indicativo del hecho de que los soldados y su función social no merecían la más mínima consideración. Llama la atención que solo unas décadas más tarde los militares se hayan tornado (de nuevo) en objetos de reverencia nacional. Los militares de uniforme tienen prioridad de embarque en las aerolíneas comerciales, y no resulta raro ver cómo desconocidos se les acercan para darles las gracias por sus servicios. En Estados Unidos, el aumento de la estima hacia los militares uniformados se corresponde con la creciente militarización de la sociedad como un todo. Y ello a pesar de las reiteradas revelaciones de la ilegalidad e inmoralidad de los sistemas de encarcelamiento del ejército, de Guantánamo a Abu Ghraib, cuyas prácticas sistemáticas bordean, si es que no constituyen, de hecho, la tortura.

El crecimiento de la población penitenciaria y la creciente militarización, ambas encabezadas por la sociedad estadounidense, son solo las manifestaciones más concretas y condensadas de un régimen de seguridad difuso en el que todos estamos recluidos y alistados. ¿Por qué se verifican ahora estas tendencias? Un fenómeno que corresponde históricamente al ascenso del régimen de seguridad en sus diferentes formas es el predominio de las estrategias neoliberales de la economía capitalista. Las crecientes precariedad, flexibilidad y movilidad de los trabajadores exigidas por la economía neoliberal marcan una nueva fase de acumulación primitiva en la que se crean diferentes estratos de poblaciones excedentes. Si se les deja arreglárselas por sí solos, los desempleados y los pobres con empleos misérrimos pueden constituir clases peligrosas desde la perspectiva de las fuerzas del orden. De hecho, todas las formas de nuestra reclusión y alistamiento en el régimen de seguridad cumplen el papel que Marx atribuye a la "legislación sangrienta" de la Inglaterra precapitalista dirigida contra los no propietarios y las clases vagabundas. Además de obligar a las antiguas poblaciones rurales a aceptar empleos sedentarios en los centros urbanos, la legislación creó también la disciplina mediante la cual los futuros proletarios aceptarían el trabajo asalariado como si fuera su deseo y su destino. Así pues, del mismo modo nuestra participación en la sociedad de seguridad opera como una especie de amaestramiento o adiestramiento de nuestros deseos y esperanzas, y también, con mayor importancia, de nuestros miedos. La prisión funciona en parte como un almacén de población excedente, pero también como una lección aterradora para la población "libre".

Asimismo, la actual crisis económica y financiera añade toda una serie de miedos diferentes. Y en muchos casos uno de los mayores miedos es el de estar sin trabajo y por lo tanto no ser capaz de sobrevivir. Uno tiene que ser un buen trabajador, fiel a su empleador y no hacer huelga, o de lo contrario se encontrará sin trabajo e incapaz de pagar sus deudas.

El miedo es el motivo principal por el que el seguritizado acepte no solo su doble papel, observador y observado, en el régimen de vigilancia, sino también el hecho de que tantas otras personas lleguen incluso a estar privadas de su libertad. El seguritizado vive con el miedo de una combinación de castigos y amenazas externas. El miedo a los poderes dominantes y a su policía es un factor determinante, pero más importante y eficaz es el miedo a los otros peligrosos y a las amenazas desconocidas, un miedo social generalizado. En algunos aspectos quienes están en la cárcel tienen menos que temer; antes bien, aunque las amenazas a las que se enfrentan por parte de la máquina carcelaria, los guardias y otros reclusos son graves, son más limitadas y conocibles. El miedo en el régimen de seguridad es un significativo vacío en el que puede aparecer todo tipo de fantasmas aterradores.

Thomas Jefferson, en uno de sus momentos menos gloriosos y menos valientes, se vio llevado por el miedo a justificar no solo el compromiso de permitir la esclavitud en el nuevo estado de Missouri, sino también la continuación de la esclavitud en Estados Unidos. "Tenemos al lobo agarrado de las orejas", escribió, "y no podemos ni sujetarle ni soltarle. La justicia está en un lado de la balanza y la autoconservación en el otro". Puesto que las injusticias cometidas con generaciones de esclavos negros han acumulado en sus huesos una justa rabia que, discurre Jefferson, si se desencadenara destruiría la sociedad blanca, la esclavitud debe ser mantenida, aunque sea injusta, para que la bestia sea mantenida a raya. Hoy la sociedad seguritizada funciona mediante la misma lógica innoble, pero ahora los lobos ya están sueltos, acechando en la sombra, una amenaza perpetua. Todo tipo de injusticias pueden ser justificadas por las apariciones espectrales de un miedo generalizado.

El representado

Nos dicen constantemente que estamos en medio de una larga trayectoria histórica que lleva de distintas formas de tiranía a la democracia. Aunque en algunos lugares las personas son reprimidas por regímenes totalitarios o despóticos, las formas representativas de gobierno, que afirman ser tan democráticas como capitalistas, se generalizan progresivamente. El sufragio universal es valorado y practicado en todo el mundo, aunque con diferentes grados de eficacia. Nos dicen que el mercado capitalista global siempre extiende el modelo de la representación parlamentaria como un instrumento de inclusión política de las poblaciones. Y, sin embargo, muchos de los movimientos de 2011 se niegan a ser representados y dirigen sus críticas más fuertes contra las estructuras del gobierno representativo. ¿Cómo pueden colmar de insultos ese precioso regalo que les ha legado la modernidad? ¿Quieren volver a las épocas oscuras del gobierno no representativo y de la tiranía? No, por supuesto que no. Para comprender su crítica tenemos que reconocer que, en realidad, la representación no es un vehículo de la democracia, sino un obstáculo para su realización, y debemos ver hasta qué punto la figura del representado reúne las figuras del endeudado, el mediatizado y el seguritizado y, al mismo tiempo, resume el resultado final de su subordinación y su corrupción.

En primer lugar, el poder de las finanzas y de la riqueza arrebatada a las personas la posibilidad de asociarse y construir organizaciones capaces de afrontar los costes cada vez más elevados de las campañas electorales. Solo si eres rico, muy rico, puedes entrar en liza con tus propios recursos. De lo contrario, para alcanzar el mismo objetivo es necesario corromper y ser corrompido. Después, cuando están en el gobierno, los representantes electos continúan enriqueciéndose. En segundo lugar, ¿qué verdades pueden ser construidas políticamente si uno no controla los poderosos medios de comunicación?

Los lobbies y las campañas de financiación capitalistas son sumamente eficaces cuando se trata de conducir al gobierno a las castas políticas que nos dominan. La sobredeterminación simbólica de los medios de comunicación dominantes siempre refrena –y a menudo bloquea– los desarrollos sociales de las luchas independientes, las alianzas populares y la dialéctica entre movimientos y gobiernos. En resumen, los medios de comunicación dominantes crean obstáculos para toda forma emergente de participación democrática. En tercer lugar, el miedo del securitizado es producido de modo insidioso y escabroso mediante las tácticas de alarmistas de los medios de comunicación dominantes. Ver los telediarios vespertinos es suficiente para sentir miedo de salir a la calle: noticias de niños secuestrados en los pasillos de un supermercado; planes de atentados terroristas con bombas; asesinos psicópatas en el barrio, y así sucesivamente. La naturaleza asociativa de las relaciones sociales es transformada en un aislamiento miedoso. *Homo homini lupus est*: el ser humano es un lobo peligroso para los demás seres humanos. El pecado original está presente perpetuamente y el fanatismo y la violencia generan constantemente, a menudo a cambio de una comisión, chivos expiatorios y pogromos contra las minorías y las ideas alternativas. A través de los procesos de representación la política vierte ese mundo de porquería sobre el representado.

En la sociedad burguesa moderna del siglo xx, el ciudadano, al igual que el explotado y el alienado (incluida la clase trabajadora disciplinada) contaba todavía con algunas vías de acción política gracias a las instituciones (a menudo corporativas) del Estado y de la sociedad civil. La participación en los sindicatos, los partidos políticos y más en general en las asociaciones de la sociedad civil abrieron algunos espacios para la vida política. Para muchas personas la nostalgia de aquellos tiempos es fuerte, pero suele basarse en relaciones hipócritas. ¡Con qué rapidez pudimos asistir al marchitamiento y la extinción de aquella sociedad civil! Hoy las estructuras de participación son invisibles (con frecuencia criminales o sencillamente controladas por lobbies, como decíamos) y el representado actúa en una sociedad privado de inteligencia y manipulado por la imbecilidad ensordecidora del circo mediático, sufriendo la opacidad de la información como una ausencia de virtud y registrando tan solo la transparencia cínica del poder de los ricos redoblado en su vulgaridad por una falta de responsabilidad.

El representado reconoce el desplome de las estructuras de representación, pero no ve alternativa y se ve empujado a retroceder por miedo. De este miedo surgen formas populistas o carismáticas de una política vaciada incluso de la pretensión de representación. La extinción de la sociedad civil de su amplio tejido de instituciones fue en parte el efecto del declive de la presencia social de la clase trabajadora, de sus organizaciones y de sus sindicatos. Se debió asimismo a una progresiva ceguera de la esperanza de transformación o, a decir verdad, a un suicidio de las capacidades empresariales, licuadas por la hegemonía del capital financiero y el valor exclusivo de la renta como un mecanismo para la cohesión social. La movilidad social en estas sociedades se torna, sobre todo para aquellos que en el pasado eran llamados burgueses (entonces clase media y ahora confundidos a menudo en la crisis con estratos del proletariado), en un descenso a un agujero oscuro e insondable. El miedo domina. Y así llegan líderes carismáticos para proteger a estas clases y organizaciones populistas para convencerles de que pertenecen a una identidad, que no es más que una agrupación social que ha dejado de ser coherente.

Pero aunque todo funcionara como debiera y la representación política se caracterizara por la transparencia y la perfección, la representación es, por definición, un mecanismo que separa a la población del poder, a los mandados de los que mandan. Cuando fueron redactadas las constituciones republicanas del siglo xviii y la representación se configuró como el centro del orden político ascendente (como sujeto soberano por excelencia), ya estaba claro que la representación política no funcionaba mediante una participación efectiva de la población, ni siquiera de los sujetos varones blancos que eran designados como "el pueblo". Antes bien, se concibió como una democracia "relativa", en la medida en que la representación funcionaba para conectar al pueblo con las estructuras de poder y al

mismo tiempo separarle de ellas.

Jean-Jacques Rousseau teorizó el contrato social (y por ende el fundamento de la democracia moderna) en los siguientes términos: debe inventarse un sistema político que pueda garantizar la democracia en una situación en la que la propiedad privada genera desigualdad y por ende pone en peligro la libertad, un sistema que pueda construir un Estado, defender la propiedad privada y definir la propiedad pública como algo que, perteneciendo a todos, no pertenece a nadie. De esta suerte, la representación estaría al servicio de todos pero, siendo de todos, no sería de nadie. Para Rousseau, la representación es generada por un tránsito (metafísico) de la "voluntad de todos" que constituye la sociedad a la "voluntad general", es decir, la voluntad de los preseleccionados por todos pero que no responden ante nadie. Como dice Carl Schmitt, representar significa hacer presente una ausencia o, en realidad, a nadie en concreto. La conclusión de Schmitt es perfectamente coherente con los presupuestos de Rousseau, que a su vez se expresan en la constitución estadounidense y en las constituciones de la Revolución francesa. La paradoja de la representación es completa. Lo único que sorprende es que pudiera funcionar durante tanto tiempo y, en su vaciedad, solo podía hacerlo respaldada por la voluntad de los poderosos, de los poseedores de riqueza, de los productores de información y de los instigadores del miedo, predicadores de la superstición y la violencia.

Hoy, sin embargo, aunque llegáramos a creer en los mitos modernos de la representación y la aceptáramos como un vehículo de democracia, el contexto político que la hace posible ha cambiado radicalmente. Toda vez que los sistemas de representación fueron construidos sobre todo en el ámbito nacional, el surgimiento de una estructura global de poder los socava en profundidad. Las instituciones globales emergentes no hacen mucho esfuerzo por aparentar representar la voluntad de las poblaciones. Los acuerdos sobre las políticas a seguir se sellan y los contratos de negocio se firman y son garantizados dentro de las estructuras de gobernanza global, con independencia de toda capacidad representativa de los Estados nación. Existan o no "constituciones sin Estados", no cabe duda de que la función de representación que, de modo mistificado, pretendía poner al pueblo en el poder ha dejado de ser eficaz en este terreno global.

¿Y el representado? ¿Qué queda de sus atributos como ciudadano en este contexto global? Habiendo dejado de ser un participante activo en la vida política desde hace mucho tiempo, el representado se ve pobre entre los pobres, luchando en la selva de esta vida social, solo. Si no atiza sus sentidos vitales y despierta su apetito por la democracia, se convertirá en un puro producto del poder, la cáscara vacía de un mecanismo de gobernanza que ya no hace referencia al ciudadano-trabajador. Así pues, el representado, como las demás figuras, es el producto de la mistificación. Del mismo modo que al endeudado se le niega el control de su potencia social productiva; del mismo modo que la inteligencia, las capacidades afectivas y las potencias de invención lingüística del mediatizado son traicionadas; y del mismo modo que el securitizado, que vive en un mundo reducido a miedo y terror se ve privado de toda posibilidad de intercambio asociativo, justo y afectuoso, a su vez el representado no tiene acceso a la acción política efectiva.

Así, pues, buena parte de los movimientos de 2011 dirigen sus críticas contra las estructuras políticas y las formas de representación porque reconocen claramente que la representación, aun cuando es efectiva, bloquea la democracia en vez de fomentarla. ¿Dónde ha terminado el proyecto democrático?, se preguntan. ¿Cómo podemos emprenderlo de nuevo? ¿Qué significa recuperar (o, a decir verdad, realizar por primera vez) el poder político del ciudadano-trabajador? Un camino, tal y como enseñan los movimientos, pasa por la revuelta y la rebelión contra las figuras subjetivas empobrecidas y despotencializadas que hemos bosquejado en este capítulo. La democracia solo se realizará cuando haya emergido un sujeto capaz de aferrarla y promulgarla en acto.

II. Rebelión contra la crisis

Los líderes neoliberales de hoy –desde sus despachos gubernamentales y sus salas de reuniones de las grandes compañías, sus canales de difusión y sus parques bursátiles– nos repiten constantemente que la crisis es grave y que nuestra situación es desesperada. Vamos a bordo del Titanic, nos cuentan, y si queremos evitar la catástrofe final tenemos que consentir que empeore aún más la situación del endeudado, el mediatizado, el securitizado y el representado. ¡Nos prometen que empeorar las cosas es nuestra única salvación! ¿No es posible sublevarse y dar voz a la indignación que hierve en todos nosotros cuando nos topamos con ese chantaje?

Todas y cada una de las figuras dominadas de la sociedad contemporánea tienen la capacidad de rebelarse, así como de darse la vuelta a sí mismas y tornarse en figuras de potencia. Esa inversión no es el resultado de un proceso dialéctico, sino de un acontecimiento, un kairós subjetivo que rompe las relaciones de dominación y desbarata los procesos que reproducen las figuras de subyugación. Esto no es solo una conjetura teórica por nuestra parte, sino una realidad respaldada y confirmada por el ciclo de luchas que comenzó en 2011, que construye una serie de ejemplos de rebelión y resistencia.

Las transformaciones neoliberales de la vida social, económica y política no solo han despojado de sus derechos y han empobrecido a los sujetos que han producido. En efecto, el empobrecimiento que sufre el proletariado de hoy en día no es solo, como teorizaron Karl Marx y Friedrich Engels, un descenso de los salarios y un agotamiento de los recursos materiales de la vida individual y colectiva, sino también (y cada vez más) la desposesión de nuestras capacidades humanas, sobre todo de nuestra capacidad de acción política. Hanna Arendt, entre otros, comprendió y anticipó bien, en la época del capitalismo triunfante, esta reducción generalizada del potencial de acción humana. De hecho, siguiendo los fenómenos recientes que hemos venido describiendo podría haber profundizado su comprensión de este proceso y su concepto de acción. Este concepto no solo difiere de los aspectos pesados y entorpecedores del trabajo explotado y burocratizado en la era capitalista, sino que puede ser también un kairós viviente que atraviese y subvierta esas condiciones de trabajo y explotación, un kairós de resistencia.

Cuando uno está bajo el peso de la deuda, cuando la propia atención está hipnóticamente pegada a la pantalla, cuando uno ha convertido su propia casa en una cárcel, uno se da cuenta de hasta qué punto la crisis capitalista individualiza y abusa de las pasiones humanas. Uno está solo, despotenciado. Pero tan pronto como uno mira a su alrededor, uno ve que la crisis también ha tenido como resultado un estar juntos. En la crisis, el endeudamiento, la mediatización, la securitización y la representación nombran una condición colectiva. Desde luego, no hay alternativa; estamos en la cubierta del Titanic y este empobrecimiento y esta reducción de la potencia de las singularidades entregan nuestra vida a una gris indiferencia. Pero estamos aquí juntos. Hay un kairós de resistencia, así como un kairós de comunidad.

Debemos luchar para liberarnos de esas condiciones de empobrecimiento, miseria y soledad. Ahora bien, ¿cómo podemos empezar? El sujeto despotenciado es una figura que se ha visto separada de aquello que puede hacer, como dice Deleuze en su lectura de Nietzsche: "Une force sépare de ce

qu'elle peut". Debemos descubrir una fuerza que vuelva a conectar la acción con el estar juntos. La indignación, por ejemplo, que expresa el sufrimiento individual, alude incluso en su resistencia solitaria a estar juntos. Se torna singular, porque tornarse singular, a diferencia de tornarse individual, significa encontrar una vez más la fuerza subjetiva en el estar juntos. Una subjetividad singular descubre que no hay acontecimiento sin una recomposición con otras singularidades, que no hay un estar juntos de subjetividades singulares sin rebelión. De esta suerte, se encarna un proceso de singularización: una autoafirmación, una autovalorización y una decisión subjetiva que en conjunto abren a un estado de estar juntos. Todos los movimientos políticos nacen de este modo: desde una decisión de ruptura a una propuesta de acción conjunta.

Da la vuelta a la deuda

El proceso de subjetivación comienza por el rechazo. No lo haré. No pagaremos vuestra deuda. Nos negamos a ser desalojados de nuestras casas. No nos someteremos a las medidas de austeridad. Por el contrario, queremos apropiarnos de vuestra –o, en realidad, nuestra– riqueza.

En determinados periodos, por ejemplo cuando la crisis asesta sus golpes más duros, que los individuos tienen que soportar solos, la voluntad de resistir surge con una fuerza extrema y desesperada. ¿De dónde procede? Muchos filósofos sitúan el origen de la voluntad en la carencia, como si para querer o actuar uno tuviera que centrarse en lo que falta. Pero esto no es cierto. La voluntad nace sin duda del impulso de afirmar una plenitud, no una carencia, de las ganas de desarrollar un deseo. La voluntad de no pagar las deudas no solo significa buscar lo que no tenemos, lo que se ha perdido, sino también, y con mayor motivo, afirmar y desarrollar lo que deseamos, lo que es mejor y más hermoso: la socialidad y la plenitud de las relaciones sociales.

Así pues, el rechazo de la deuda no significa romper los vínculos sociales y las relaciones jurídicas para crear un terreno vacío, individualizado y fragmentado. Huimos de esos vínculos y de esas deudas para dar un nuevo significado a las expresiones vínculo y deuda, y para descubrir nuevas relaciones sociales. Marx era realista cuando hablaba del dinero como de la principal conexión social en la sociedad capitalista. "El individuo", escribía, "lleva su poder social, así como su vínculo con la sociedad, en el bolsillo". El rechazo de la deuda apunta a destruir el poder del dinero y los vínculos que crea y construir al mismo tiempo nuevos vínculos y nuevas formas de deuda. Nos vamos endeudando cada vez más unos a otros, unidos no por las cadenas financieras, sino por los vínculos sociales.

Las figuras subjetivas caracterizadas por esta interdependencia social ya han sido preparadas y desarrolladas en la nueva situación económica, hegemonizada por la producción biopolítica, por una vida envuelta por la valorización y basada en la cooperación de singularidades. La cooperación y la interdependencia productiva son las condiciones del común, y el común es ahora lo que constituye la base principal de la producción social. Nuestros vínculos sociales, que nos unen a los demás, se tornan en un medio de producción. En nuestra interdependencia, en nuestra dimensión común, descubrimos productividad y potencia.

De ahí que, aunque los flujos de deuda financiera tengan efectos de individualización (unidos al sufrimiento, la desesperación y el dolor, que se ven redoblados por nuestro aislamiento), las nuevas formas de deuda se tornan cada vez más sociales y antiindividuales, transitivas y singulares en vez de encerradas en una relación contractual. Cuando el sujeto alcanza esta conciencia, cuando la singularidad sale de las espirales de la desposesión de derechos y del empobrecimiento a los que ha sido sometida, entonces puede ver que esos vínculos sociales y esas deudas sociales no pueden ser medidos o, para ser más exactos, no pueden ser medidos en términos cuantitativos tradicionales. Solo

pueden ser dados en términos cualitativos, como vehículos de deseo, como decisiones de sacarnos de la vieja miseria y romper las viejas ataduras de la deuda.

Las formas sociales de la deuda que se obtienen demuestran el lado virtuoso del común. Se trata, ante todo, de deudas para las cuales no hay acreedor, deudas que se definen por relaciones vinculantes entre singularidades. Además, no están obligadas por la moralidad y la culpa. En lugar de la obligación moral, funcionan a través de una ética del común, basada en el reconocimiento recíproco de las deudas sociales que tenemos unos con otros y con la sociedad.

En las últimas décadas se han emprendido numerosas luchas de los pobres y de los pauperizados contra el yugo individual y colectivo de la deuda. Occupy Wall Street tal vez sea el ejemplo más visible, toda vez que Wall Street hace las veces de símbolo supremo de la sociedad global de la deuda, la metonimia de todos los acreedores, pero esas protestas no se entienden por sí solas en modo alguno. Vemos dos corrientes principales de protestas recientes contra la deuda que desembocan en las acampadas en Zuccotti Park. Una corriente, que se concentra sobre todo en la deuda soberana de los países subordinados, nos lleva a través de las diferentes protestas del movimiento de alterglobalización contra el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional a su pináculo en 2001 con el levantamiento popular y el movimiento de asambleas contra la política neoliberal en Argentina, que fue precedida por docenas de "revueltas del FMI" contra los programas de austeridad desde 1989 en Venezuela a 1977 en Egipto y 1976 en Perú. La otra corriente, que está más fracturada, se caracteriza por protestas contra las cargas de las deudas individuales e individualizantes sobre los pobres, tales como los disturbios de Los Ángeles en 1992, París en 2005 y Londres en 2011. Estos tres disturbios fueron expresiones de rabia contra la subordinación racial en la metrópolis y fueron desencadenados por actos de violencia policial, pero el carácter racial se vio poderosamente atravesado en cada caso por el rechazo del poder de las mercancías y de la riqueza. Los saqueos y los incendios se vieron alimentados en parte por un deseo de las mercancías que habían sido negadas, pero los acontecimientos fueron también una destrucción simbólica de las modalidades mediante las cuales esas mercancías sirven como vehículos de subordinación racial.

Sabemos que hay quienes son reacios a agrupar en un mismo conjunto a los ocupantes pacíficos de Zuccotti Park e incluso a los carnavalescos manifestantes por una alterglobalización con las salvajes jacqueries y las expresiones violentas de rabia de los alborotadores pobres y pauperizados. Sin embargo, no pensemos que algunas de esas luchas son más avanzadas y otras más atrasadas. No, la vieja teoría bolchevique de un tránsito de la conciencia política de la espontaneidad a la organización ya no tiene cabida aquí. Y no moralicemos diciendo que la rebeliones de los pobres deberían estar mejor organizadas, ser más constructivas y menos violentas. En los campus universitarios estadounidenses la policía usa gas pimienta, mientras que en las zonas oscuras de la metrópolis disparan balas de verdad. A nuestro juicio, lo más importante en cada una de estas luchas consiste en comprender el modo en que estos poderosos rechazos, expresados de diferentes maneras, se ven acompañados de procesos capaces de formar nuevos vínculos sociales. No tratan de restaurar un orden y no piden justicia o reparaciones para los agraviados, sino que, por el contrario, quieren construir otro mundo posible.

Haz la verdad

Cuando nos negamos a ser mediatizados, no solo se trata de no dejarnos engañar por más tiempo, creyéndonos todo lo que leemos en los periódicos y limitándonos a asimilar las verdades que nos suministran, sino que también tenemos que dejar de prestar atención a los medios de comunicación. A veces parece que estamos cautivados por las pantallas de vídeo y no podemos apartar los ojos

de ellas. ¿Cuántas veces hemos visto a gente que camina (¡e incluso conduce!) por las calles de la ciudad con la cabeza gacha sobre la pantalla mientras escriben un mensaje y que de repente se chocan unos con otros como si estuvieran hipnotizados? ¡Rompe el hechizo y descubre un nuevo modo de comunicar! No se trata solo o sobre todo de que necesitamos una información diferente o diferentes tecnologías. Sí, tenemos que descubrir la verdad, pero también, y con mayor motivo, tenemos que hacer nuevas verdades, que solo pueden ser creadas por singularidades en redes que comunican y están juntas.

Los proyectos políticos que se centran en suministrar información, pese a su indudable importancia, pueden conducir fácilmente a la decepción y la desilusión. Bastaría que el pueblo estadounidense supiera lo que hace su gobierno y los crímenes que ha cometido, cabría pensar, para que se sublevara y lo cambiara. Pero, en realidad, aunque se leyera todos los libros de Noam Chomsky y los materiales publicados por WikiLeaks, podrían seguir llevando al gobierno con sus votos a los mismos políticos y, en última instancia, reproducir la misma sociedad. La información por sí sola no es suficiente. Otro tanto es cierto respecto a la prácticas de la crítica de la ideología, más en general: revelar la verdad acerca del poder no impide que las personas luchen por su servidumbre como si se tratara de su liberación. Y tampoco es suficiente abrir un espacio para la acción comunicativa en la esfera pública. El mediatizado no es una figura de falsa conciencia, sino que está atrapado en la red, atento, embelesado.

Antes de poder comunicar activamente en las redes, uno tiene que tornarse singularidad. Los viejos proyectos culturales contra la alienación querían que uno volviera a sí mismo. Combatían los modos en que la sociedad y la ideología capitalistas nos han separado de nosotros mismos, partiéndonos en dos, y por ende buscaban una forma de totalidad y de autenticidad, casi siempre en términos individuales. En cambio, cuando uno se convierte en una singularidad, nunca será enteramente sí mismo. Las singularidades se definen por ser múltiples internamente y encontrarse a sí mismas externamente solo en relación con los demás. Así, pues, la comunicación y la expresión de singularidades en redes no es individual sino coral, y es siempre operativa, está vinculada a un hacer, a un hacernos a nosotros mismos mientras estamos juntos.

Cuando dejamos de estar mediatizados no dejamos de interactuar con los medios de comunicación —es más, los movimientos de 2011 son conocidos por sus usos de las redes sociales como Facebook y Twitter—, pero nuestra relación con los medios cambia. En primer lugar, como singularidades conseguimos una libre movilidad en las redes. Formamos enjambres como los insectos, seguimos nuevos caminos y nos reunimos con arreglo a nuevas pautas y constelaciones. La forma de la organización política es aquí central: una multitud descentralizada de singularidades comunica horizontalmente (y las redes sociales le son útiles porque corresponden a su forma organizativa). Hoy las manifestaciones y las acciones políticas no nacen de un comité central que da la orden, sino de la reunión y la discusión entre numerosos grupos pequeños. Asimismo, después de la manifestación, los mensajes se extienden viralmente por los barrios y por una serie de diferentes circuitos metropolitanos.

En segundo lugar, los medios de comunicación se tornan en herramientas para nuestra autoproducción colectiva. Somos capaces de crear nuevas verdades solo cuando dejamos de ser individuales y nos constituimos a nosotros mismos en nuestras relaciones con los demás, abriéndonos a un lenguaje común. Hacer la verdad es un acto colectivo de creatividad lingüística. A veces la creación y la difusión de lemas políticos en las manifestaciones constituye un acto de producción de la verdad. El discurso del 99 por 100 contra el 1 por 100 que surgió de los movimientos Occupy iluminó la realidad de desigualdad social y desplazó drásticamente los términos del debate público. Un ejemplo más complejo es la verdad creada por el lema de la Argentina de 2011, "¡Que se vayan todos!". El lema expresaba en forma condensada no solo la corrupción de los políticos, los partidos políticos y el sistema constitucional mismo, sino también el potencial de una nueva democracia participativa. Tales

producciones de verdad implican también la creación de afectos políticos negociando los términos de nuestro estar juntos en relación con los demás. Expresar estos afectos políticos estando juntos encarna una nueva verdad.

De esta suerte, la comunicación real entre singularidades en redes precisa de una acampada. Este es el tipo de experiencia de autoaprendizaje y de producción de conocimiento que tiene lugar, por ejemplo, en las ocupaciones estudiantiles. El momento parece mágico y esclarecedor porque estando juntos se construyen una nueva inteligencia colectiva y un nuevo tipo de comunicación. En las plazas ocupadas de 2011, de Tahrir a la Puerta del Sol; pasando por Zuccotti Park, se produjeron nuevas verdades a través de la discusión, el conflicto y el consenso en las asambleas. Los grupos de trabajo y las comisiones sobre temas que abarcan desde el derecho a la vivienda y los desahucios a las relaciones y la violencia de género funcionan como experiencias de autoaprendizaje y como medios de extender la producción de conocimiento. Cualquiera que haya vivido la experiencia de esas acampadas reconoce el modo en que son creados nuevos saberes y nuevos afectos políticos en la intensidad corpórea e intelectual de las interacciones.

El ejemplo contemporáneo más claro de la capacidad comunicativa de una acampada tal vez sea el experimento de autogobierno zapatista durante décadas en Chiapas, México. El EZLN fue célebre al principio de su existencia por su uso novedoso de los medios de comunicación, lo que incluía comunicados electrónicos y mensajes en Internet enviados desde la selva Lacandona. Sin embargo, son más importantes e innovadoras las redes comunicativas y las verdades políticas creadas en las prácticas de autogobierno colectivo de la comunidad zapatista. Los intentos constantes de subvertir en las comunidades las jerarquías de género y sociales y a abrir a todo el mundo la toma de decisiones y las responsabilidades de gobierno dan sustancia y significado a sus proyectos de mandar obedeciendo y de caminar preguntando.

Escapa

Entre los modos en que las personas rechazan el régimen de seguridad hoy, las más importantes son las modalidades de fuga. No puedes derrotar a la cárcel, ni puedes combatir al ejército. Lo único que puedes hacer es huir. Rompe tus cadenas y huye. Casi siempre, la fuga no implica salir a la luz, sino más bien devenir invisible. Toda vez que la seguridad funciona tan a menudo haciéndonos visibles, uno tiene que escapar negándose a ser visto. Devenir invisible es también un tipo de fuga. El fugitivo, el desertor y el invisible son los verdaderos héroes (o antihéroes) de la lucha del securitizado para ser libre. Ahora bien, cuando corras, piensa en George Jackson y agarra un arma sobre la marcha. Podría venir muy bien más adelante.

No obstante, solo eres capaz de rechazo y de fuga cuando reconoces tu potencia. Quienes viven bajo el peso de un régimen de seguridad tienden a pensarse a sí mismos como impotentes, empequeñecidos ante el poderío global del mismo. Quienes están en una sociedad cárcel se piensan a sí mismos como si vivieran en el vientre de un Leviatán, consumidos por su poder. ¿Cómo podríamos igualar su potencia de fuego, cómo podemos escapar de sus ojos que todo lo ven y de sus sistemas de información que todo lo saben? Para encontrar una salida todo lo que tienes que hacer es recordar el reconocimiento básico de la naturaleza del poder explicada por Foucault y, antes de él, por Nicolás Maquiavelo: el poder no es una cosa, sino una relación. Por más imponente y arrogante que parezca el poder que está por encima de ti, sabes que depende de ti, que se alimenta de tu miedo y que solo sobrevive gracias a tu buena disposición a participar en la relación. Busca una puerta de huida. Siempre hay una. La desertión y la desobediencia son armas fiables contra la servidumbre voluntaria.

A veces la fuga cobra formas fuera de lo habitual. Por ejemplo, los marranos en la España del siglo

xv fueron obligados a convertirse al cristianismo pero continuaron practicando el judaísmo en secreto. Llevaban una doble vida: obedeciendo cuando las fuerzas del poder estaban vigilando y subvirtiendo ese poder en espacios ocultos. Llevaron a cabo una especie de fuga secreta aunque no se movieran.

Parte de nuestra lucha no solo tiene que ser contra los tentáculos ubicuos del sistema de seguridad, sino también contra los muros muy reales y concretos de la cárcel y de los barracones militares. Angela Davis, por ejemplo, llama con toda la razón a la abolición de la cárcel. Dada la composición racial de la cárceles estadounidenses (y los centros de detención de inmigrantes en todas partes), la lucha contra la cárcel hoy es el núcleo de un nuevo abolicionismo que ha de poner fin a algunas de sus estructuras más extremas de segregación y subordinación racial. A todas luces, las cárceles de hoy no tienen ninguna de las nobles funciones de reeducación o de reinserción social que imaginaron los reformadores del siglo xix. Por el contrario, la cárcel es una máquina que crea y recrea subjetividades antisociales, perpetúa el miedo y envenena las relaciones sociales.

La lucha contra el ejército y contra la militarización es igualmente importante. Las advertencias de un ilustre catálogo de presidentes estadounidenses sobre el peligro de que el sistema de poder del ejército socave las libertades públicas y la democracia no han merecido casi ninguna consideración: desde la polémica de Thomas Jefferson y James Madison contra los ejércitos permanentes a las sombrías premoniciones de Dwight D. Eisenhower acerca de los desastres resultantes de la colusión entre un inmenso sistema de poder del ejército y una poderosa industria armamentística. Para una nación que venera tanto a sus padres fundadores y a sus antiguos presidentes, Estados Unidos se muestra sorprendentemente sorda a sus súplicas al respecto. Como las cárceles, el ejército degrada las subjetividades y envenena las relaciones sociales. No solo los soldados que vuelven del frente están heridos por la guerra y la jerarquía, sino que extienden sus subjetividades enfermas entre las familias a las que regresan y todas las personas con las que interactúan. Las feministas han analizado desde hace mucho tiempo el poder, la fragilidad y las patologías de las formas de masculinidad propagadas y reproducidas por el militarismo.

Los proyectos de abolición de la cárcel y del ejército son justos y tienen importantes efectos positivos, pero debemos reconocer que tales luchas son imposibles de realizar plenamente en nuestras sociedades tal y como están estructuradas en la actualidad. La cárcel y el ejército son venenos, pero, como un efecto perverso, el cuerpo enfermo debe seguir ingiriéndolos para sobrevivir, empeorando cada vez más su estado. La cárcel crea una sociedad que necesita cárceles, y el ejército crea una sociedad que necesita militarismo. Intentar superar el síndrome de abstinencia sería un suicidio. Antes bien, el cuerpo debe ser curado durante un periodo de tiempo prolongado para purgarse del veneno.

La clave de una sociedad sana pasa por poner fin al miedo y crear así verdaderas libertad y seguridad. Una de las escenas más conmovedoras e inspiradoras procede de la Plaza Tahrir de El Cairo en febrero de 2011, pocos días después de que las fuerzas progubernamentales arrasaran la plaza a lomos de caballos y camellos, golpeando brutalmente a los manifestantes. En vez de condenar la injusticia o afirmar cómo se defenderían a sí mismos en el futuro, la gente empezó a decir, sencilla e increíblemente: "Ya no tenemos miedo". Esto retiró el obstáculo decisivo que sostenía al régimen de Mubarak. Tres meses más tarde, en la Puerta del Sol de Madrid, cuando las acampadas estaban amenazadas por la intervención policial, su respuesta se hizo eco de las afirmaciones de Egipto: "No tenemos miedo". No podemos explicar del todo cómo estos militantes llegaron a ese estado de pérdida del miedo, que en gran medida tuvo que ver con estar juntos en la plaza, pero no nos cuesta reconocer su potencia y su importancia políticas.

Tales expresiones de pérdida del miedo podrían recordar el heroísmo revolucionario de Che Guevara, el guerrero que se encamina voluntariamente hacia su muerte confiado en que la causa superior habrá de continuar. Sin embargo, tenemos escaso interés en héroes y mártires. Además, pensamos

que la capacidad de los acampados en aquellas plazas para sacudirse el miedo tiene poco que ver con el heroísmo o incluso la muerte. "Un hombre libre", proclama Spinoza de manera bastante críptica, "en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida". La verdadera seguridad, a ojos de Spinoza, no es el resultado de la acumulación del máximo de poder para abrumar a todos los enemigos, ni requiere esquivar la muerte o mantener el mal a raya, como el katechon de San Pablo. No albergamos ilusiones acerca de la inmortalidad, sino que estamos tan centrados en las alegrías de la vida que la muerte se torna en una ocurrencia tardía. Los manifestantes acampados – estando juntos, discutiendo, disintiendo, luchando– parecen haber redescubierto una verdad que Spinoza previó: la verdadera seguridad y la destrucción del miedo solo pueden ser el fruto de la construcción colectiva de la libertad.

Constitúyete

"¡No nos representáis!" "¡Que se vayan todos!" Tales rechazos de la representación y de las estructuras gubernamentales representativas han sido pronunciados por millones durante la crisis del neoliberalismo a comienzos del siglo xxi. Una novedad de estas protestas y estos rechazos consiste en el hecho de que dejan inmediatamente claro que la crisis no es solo económica, social y política, sino también constitucional. Todas las estructuras representativas, así como los regímenes de gobernanza liberal se ven puestos en tela de juicio. Al final, el atrevido salto conceptual dado por la teoría y la práctica de la representación parlamentaria (de la "voluntad de todos" a la "voluntad general") ha resultado ser fatídico, e incluso las nuevas formas de gobernanza desplegadas como una red de seguridad para amortiguar la caída del acróbata se han revelado demasiado débiles y raídas. Cada vez resulta más difícil que nadie crea en la resurrección y redención de la constitución. El Ancien Régime fue antaño el nombre del gobierno de quienes llevaban pelucas empolvadas, pero ahora, por el contrario, ¡la máquina representativa es un Ancien Régime! Las constituciones republicanas ya vivieron su época, más de dos siglos. ¿Acaso no es suficiente?

El debate político y constitucional tiene que reabrirse. Y el cambio radical exigido hoy no solo tiene que ver con el contenido (de lo privado y lo público al común), sino también con la forma. ¿Cómo pueden asociarse estrechamente las personas en el común y participar directamente en la toma de decisiones democrática? ¿Cómo puede la multitud tornarse en príncipe de las instituciones del común de tal suerte que reinvente y realice la democracia? Tal es la tarea de un proceso constituyente.

Cuando las deudas financieras hayan sido transformadas en vínculos sociales, cuando las singularidades interactúen en redes productivas, y cuando el deseo de seguridad se libere del miedo, entonces, de la inversión de esas tres figuras empezarán a emerger subjetividades capaces de acción democrática. En las sociedades burguesas de la era industrial, las vías transitables para la acción política eran principalmente corporativistas e individualistas; en las sociedades neoliberales y postindustriales, las posibilidades son aún más exiguas, de tal suerte que al representado se le concede solo un papel político pasivo y genérico. El movimiento que lleva del ciudadano burgués al representado fue universalizador en su forma jurídica y sin embargo fue gradualmente vaciado de todo contenido. En cambio, ahora nuevas figuras de subjetividad política pueden descubrir nuevas formas de participación que rebasen las divisiones corporativistas e individualistas y que den sustancia y contenido a las formas abstractas y genéricas de actividad política. Los mecanismos de la producción de reglas pueden ser contruidos solo de forma singular con arreglo a modalidades comunes. De ahora en adelante, los poderes constituyentes deben funcionar y ser constantemente renovados desde abajo.

Ahora bien, ¿por qué seguimos hablando de constituciones?, nos preguntan algunos amigos ¿Por qué no podemos librarnos de todas las estructuras e instituciones normativas? Toda revolución nece-

sita un poder constituyente, no para poner fin a la revolución, sino para continuarla, garantizar sus conquistas y mantenerla abierta a innovaciones adicionales. Un poder constituyente es necesario para organizar la producción social y la vida social de acuerdo con nuestros principios de libertad, igualdad y solidaridad. Los procesos constituyentes revisan constantemente las estructuras e instituciones políticas al objeto de que estas sean más adecuadas al tejido social y los fundamentos materiales de los conflictos, necesidades y deseos sociales.

Dicho más filosóficamente, los procesos constituyentes son dispositivos de producción de subjetividad. Ahora bien, ¿por qué, repiten nuestros amigos, deben ser producidas las subjetividades? ¿Por qué no podemos ser nosotros mismos sin más? Porque aunque hubiera una naturaleza humana original o primordial que hubiera que expresar, no hay motivo para creer que esta fomentaría las relaciones sociales y políticas libres, iguales y democráticas. La organización política siempre precisa de la producción de subjetividades. Debemos crear una multitud capaz de acción política democrática y del autogobierno del común.

Un ejemplo puede ayudar a esclarecer un aspecto de esta propuesta. Cuando los indignados españoles, que ocuparon las plazas en la primavera de 2011, se negaron a participar en las elecciones generales de otoño de 2011, fueron duramente criticados. Sus detractores les llamaron anarquistas impotentes y tacharon de ideológico e histérico su rechazo a comprometerse con las instituciones estatales y con la política electoral. ¡Estaban destrozando la izquierda! Ni que decir tiene, los indignados no son anarquistas y no son responsables de la fragmentación de la izquierda. Antes bien, han creado una rara oportunidad de reformar y relanzar una izquierda nueva y diferente. Unos años antes, muchos de ellos eran los mismos activistas que, cuando los políticos de derechas atribuyeron públicamente a ETA el trágico atentado de la estación de Atocha en Madrid, proclamaron inmediatamente la verdad mediante una retransmisión extraordinaria a través de los teléfonos móviles y otros medios de comunicación –"pásalo", escribieron– y sus acciones abrieron de hecho el camino para la inesperada victoria electoral de los socialistas y de José Luis Rodríguez Zapatero. Así pues, los indignados no participaron en las elecciones de 2011 en parte porque se negaron a recompensar a un partido socialista que había continuado con las políticas neoliberales y les había traicionado durante sus años en el gobierno, pero también y con mayor motivo, porque ahora tenían que librar batallas mucho mayores, en particular la que apuntaba a las estructuras de representación y al orden constitucional mismo –una batalla cuyas raíces españolas se remontan a la tradición de las luchas antifascistas y arrojan una luz nueva y crítica acerca de la llamada Transición a la democracia que sucedió al régimen de Franco. Los indignados piensan esto como un proceso destituyente antes que constituyente, una especie de éxodo fuera de las estructuras políticas existentes, pero es necesario preparar la base para un nuevo poder constituyente.