

DECLARACIÓN

Michael Hardt

Antonio Negri

Esto no es un manifiesto. Los manifiestos ofrecen un atisbo de un mundo por venir y engendran a su vez el sujeto que debe materializarse para tornarse en el agente del cambio. Los manifiestos funcionan como 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 reinvencción del modo en que nos relacionamos unos con otros y con el mundo? En su rebelión las multitudes

Akal / Pensamiento Crítico / 18

Michael Hardt y Antonio Negri

Declaración



Diseño de portada

RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles. No obstante, por motivos historiográficos, se mantienen las referencias de la edición original.

Título original: Declaration

Traducción de: Raúl Sánchez Cedillo

© Michael Hardt y Antonio Negri, 2012

© Ediciones Akal, S. A., 2012

para lengua española

Sector Foresta, 1

28760 Tres Cantos

Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-3751-4

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 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 (ino 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 alterglobalización 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.

[1] «¡Ben Ali lárgate!». [N. del T.]

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 movilizado 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 securitizado

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 securitizado 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 securitizado 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 securitizada 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 securitizado 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 ensordecedora 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 séparée 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 (ie 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 leyeran 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 deserción 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 las 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 libre 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 necesita 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.

III. Constituir el común

Declaración de principios

En los capítulos anteriores, insistíamos en el hecho de que el capitalismo neoliberal no consigue producir, mantener y garantizar reglas efectivas de gobernanza global y, como consecuencia de ello, los mercados financieros son capaces de aplastar a las economías y las sociedades de una manera que perjudica aún más a los pobres. Dos características adicionales definen la situación actual. En primer lugar, como hemos sostenido en detalle en otro lugar, la producción se realiza ahora tanto en los ámbitos locales como globales en el marco del común; la fuerza de trabajo se ha vuelto común, la vida ha sido puesta a trabajar, el desarrollo capitalista en forma de financiarización implica de modo central la explotación del común, etc. En segundo lugar, el desarrollo capitalista está afligido por una crisis económica, social y política irresoluble. Esta crisis puede ser explicada, al menos en parte, por el hecho de que, mientras las fuerzas productivas están tornándose cada vez más comunes, las relaciones de producción y propiedad continúan siendo definidas mediante reglas y normas individualistas y privatistas, que son incapaces de comprender la nueva realidad productiva y son completamente exteriores respecto a las nuevas fuentes comunes del valor.

Sin embargo, está claro que, a diferencia de los gobiernos de la década de 1930 frente a crisis de intensidad similar, los poderes dominantes de hoy son incapaces de desarrollar una solución política adecuada a la profundidad de los apuros económicos y sociales. No ha aparecido en escena un John Maynard Keynes o un Franklin D. Roosevelt, y sus viejas recetas, que tuvieron cierta validez para la producción industrial de su época, no pueden ser adaptadas a nuestra era postindustrial. Los enfoques políticos neoliberales basados en el mercado no tienen nada que proponer. Antes bien, lo que necesitamos es un salto cualitativo, un cambio de

paradigma.

Los poderes dominantes son además incapaces de proponer una reforma constitucional que aborde la crisis. La historia moderna de la reforma constitucional siempre ha implicado mediaciones construidas, que concernían, en primer lugar, en el caso de las constituciones liberales, a las relaciones mercantiles de intercambio y, más tarde, en el caso de las constituciones basadas en el welfare state, a una dialéctica entre capital y trabajo. Resulta difícil imaginar hoy qué mediaciones podrían construirse en lo que atañe a los procesos de financiarización que viven en el corazón de la economía contemporánea. Categorías tales como representación y democracia, por no hablar de soberanía nacional, no pueden ser redefinidas sin reconocer que los mercados financieros globales se han convertido en la sede superior de la producción de legalidad y de la política. El poder de mando ejercido por las finanzas tiende cada vez más a saltar por encima de las mediaciones institucionales de los Estados-nación y a imponer una especie de chantaje, conforme al cual, no solo el empleo y los salarios, sino también el disfrute de derechos fundamentales (desde la vivienda a la salud), dependen ineluctablemente de la dinámica y las fluctuaciones de los mercados financieros.

Y sin embargo, en esta situación, numerosas luchas políticas, sobre todo las acampadas de 2011, han puesto sobre la mesa nuevos principios que tienen gran relevancia constitucional. Han hecho de esos principios un nuevo sentido común y los han designado como la base de un proyecto de acción constituyente. Así pues, creyendo que solo un proceso constituyente basado en el común puede proporcionar una alternativa real, sostenemos que estas verdades son evidentes, que todas las personas son iguales, que han adquirido gracias a la lucha política ciertos derechos inalienables, que entre estos se cuentan no solo la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, sino también el libre acceso al común, la igualdad en la distribución de la riqueza y la sostenibilidad del común. Es igualmente evidente que para asegurar esos

derechos debe ser instituida la gobernanza democrática, derivando sus poderes justos de la participación de los gobernados y de la transparencia de la organización gubernamental. Por último, es evidente que cuando cualquier forma de gobierno se vuelve destructiva de estos fines, las personas tienen el derecho a modificarla o abolirla y a instituir un nuevo gobierno, que hunda sus cimientos en tales principios y organice sus poderes de tal forma que a estas le parezca que afecta del mejor modo a su seguridad y a su felicidad.

Luchas constituyentes

Consideramos constituyentes las luchas que se colocan en el terreno del común y que no solo expresan su necesidad urgente, sino que también trazan el camino para un nuevo proceso constitucional. Algunos de los padres fundadores franceses y americanos, sobre todo Nicolas de Condorcet y Thomas Jefferson, defendieron que cada generación debe crear su propia constitución. Es con arreglo a ese principio como hoy debemos comprender la drástica ruptura que se determina entre las instituciones constitucionales existentes y las necesidades democráticas que exige el sentido común. Como nos enseña la tradición, cuando una larga serie de abusos y usurpaciones que persiguen siempre el mismo objeto ponen de manifiesto un propósito de sumir a aquellas en el despotismo absoluto, es nuestro derecho y nuestro deber derrocar a ese gobierno y proporcionar nuevas salvaguardias para nuestra seguridad futura. De esta suerte, hoy las luchas presentan, ante todo, características destituyentes antes que constituyentes. Deben destruir los efectos despóticos que ha dejado sobre nosotros y sobre nuestras sociedades el agotamiento de las viejas constituciones.

Así, pues, las nuevas luchas presentan una profunda asimetría respecto a lo que ahora podemos llamar el Ancien Régime. Foucault insiste en que el poder es siempre una acción de un sujeto sobre otro y que el poder es por lo tanto siempre una relación entre poder de mando y

resistencia. Pero cuando los movimientos se desarrollan con tal intensidad suelen romper con las relaciones preexistentes y, en ese momento, encontrarse en el bando contrario. Una declaración de independencia crea la base real para un nuevo proceso constituyente. Dicho de otra manera, las luchas expresan hoy el resultado contingente de conflictos políticos así como un acontecimiento, un desbordamiento del deseo y una propuesta política. El sentido común que habita en los corazones y en las cabezas de los sujetos que llevan a cabo las luchas e imaginan una nueva sociedad tiene un valor prescriptivo y la potencia de generar, animar y regular nuevas formas de vida. Declarando su independencia respecto al Ancien Régime, hunden sus raíces en una nueva condición ontológica y crean las circunstancias bajo las cuales pueden crecer relaciones más iguales, comunes y sostenibles. Este poder constituyente está profundamente incrustado en las luchas y estas declaraciones de derechos inalienables revelan el curso de un movimiento histórico que está alcanzando su madurez.

El hecho que estas luchas constituyentes puedan fracasar a corto plazo no desbarata este proceso. Hemos sido testigos de movimientos extraordinarios que enardecieron el norte de África, así como varios países en Oriente Medio y la península Arábiga. En la primavera de 2011, algunos de ellos obtuvieron un rápido éxito, derrocando a gobiernos corruptos y camarillas de negocios que habían dominado con poderes tiránicos y con la ayuda de los antiguos amos coloniales. Pero en todos los países que entraron en la lucha, incluyendo aquellos en los que fuerzas reaccionarias obstaculizaban el camino y aquellos en los que movimientos democráticos consiguieron victorias iniciales, la situación política ha vuelto a estar de una u otra manera en manos de elites conservadoras. ¿Significa esto, por lo tanto, que las luchas constituyentes fueron inútiles? Por supuesto que no. Durante esa primavera fueron afirmados principios inalienables de libertad e igualdad que podrán precisar de mayor tiempo para ser realizados plenamente. Y, además, aquellos principios viajaron desde el Norte de África

a España, Grecia, Estados Unidos y otros lugares. Las luchas han expresado nuevos derechos de un modo insurreccional, han hecho que emerjan nuevos poderes constitucionales que, aunque ahora son latentes, mantienen la presión y han arrancado el velo de la ignorancia y la dominación, la obediencia y el miedo. En adelante, cada año habrá tanto una primavera de la naturaleza como una de la política.

Tiempo autónomo. Cuando insistimos en la temporalidad larga y expansiva de la primavera árabe podría parecer que introducimos subrepticamente una concepción del tiempo diferente de la aceleración insurreccional de los acontecimientos que pareció definir los comienzos de esas luchas. El proceso de toma de decisiones en asambleas abiertas y horizontales, que caracterizó a todas las acampadas de 2011, suele ser también extraordinariamente lento. De esta suerte, ¿debe ser privilegiado el tiempo lento y la longue durée de los procesos institucionales por encima de los acontecimientos insurreccionales, como sugirió hace mucho tiempo Alexis de Tocqueville? No, no pensamos que sea así. Lo interesante y nuevo en estas luchas no es tanto su lentitud o su rapidez, sino más bien la autonomía política mediante la cual gestionan su tiempo. Esto marca una diferencia enorme respecto a los ritmos rígidos y agotadores de los movimientos de alterglobalización que seguían el calendario de las cumbres de mandatarios a principios del nuevo siglo. En cambio, en el ciclo de luchas de 2011, la velocidad, la lentitud, las intensidades profundas y las aceleraciones superficiales se combinan y mezclan. En cada caso, el tiempo es sustraído al calendario impuesto por las presiones externas y los periodos electorales, creando su propio calendario y sus propios ritmos de desarrollo.

La idea de una temporalidad autónoma nos ayuda a esclarecer lo que queremos decir cuando afirmamos que estos movimientos presentan una alternativa. Una alternativa no es una acción, una propuesta o un discurso que sencillamente se contraponen al programa del poder, sino que es un nuevo dispositivo que se basa en un punto de vista radicalmente asimétrico. Este punto de

vista está en otro lugar aunque comparta el mismo espacio. Su autonomía hace coherentes los ritmos de su temporalidad, así como su producción de subjetividades, sus luchas y sus principios constituyentes.

Las determinaciones temporales de la acción constituyente fluctúan entre el estado latente y la rapidez también en relación con otros factores. Tal vez lo más importante sea el modo en que toda acción constituyente es contagiosa e infecciosa. Por ejemplo, exigir libertad frente a un poder dictatorial introduce y extiende también la idea de la distribución igual de la riqueza, como en Túnez y Egipto; plantear el deseo de democracia contra las estructuras tradicionales de representación política también suscita la necesidad de participación y transparencia, como en España; protestar contra las desigualdades creadas por el control financiero conduce también a reivindicaciones en favor de la organización democrática del común y por el libre acceso a este, como en Estados Unidos, y así sucesivamente. Nuestro principal interés aquí no consiste en seguir las secuencias lógicas de cada afirmación política y constitucional, sino más bien en describir o hacer expreso el movimiento creado en la proliferación de estos ejemplos constituyentes y en las diferentes ocasiones revolucionarias. Las temporalidades son veloces o lentas con arreglo a la intensidad viral de la comunicación de ideas y deseos, que instituyen en cada caso una síntesis singular.

La temporalidad lenta de los movimientos constituyentes –tipificada por la deliberación de las asambleas– permite y requiere la extensión y la expresión (así como el control) de los conocimientos y de los saberes expertos. Si admitiéramos la existencia de una «autonomía de lo político» à la Schmitt, desde luego no la encontraremos aquí. Las decisiones constituyentes de las acampadas se forman a través de una construcción y una negociación complejas de saberes y voluntades que lleva tiempo. No decide ningún líder o comité central. Los procedimientos de

toma de decisiones, con frecuencia lentos y complejos, respaldados por unos conocimientos y unos saberes expertos extendidos, señalan también un elemento significativo de la diferencia antropológica (u ontológica) de los nuevos movimientos constituyentes. Los indignados españoles y los ocupantes de Wall Street ofrecen poderosos ejemplos de esta complejidad, que se muestran en el modo en que combinan en el discurso y la acción la crítica de las formas actuales de la vida política (representación, métodos electorales, etc.), la protesta contra la desigualdad social y el ataque a la dominación financiera.

Por último, la temporalidad alternativa de estos procesos constituyentes fomenta tanto la creación como la extensión de conocimientos, así como la educación de los afectos políticos. La Plaza de Tahrir, el Boulevard Rothschild, el edificio ocupado del congreso de Wisconsin y la Plaza Sintagma se caracterizan en conjunto, como es obvio, por afectos intensos. Los afectos se expresan en esos lugares, pero lo que resulta más importante es que son producidos y adiestrados. Para los políticos profesionales, y de hecho para cualquiera que no haya pasado tiempo en las acampadas, resulta difícil cuando no imposible comprender hasta qué punto estas experiencias constituyentes están animadas y penetradas por flujos de afectos y a decir verdad por una gran alegría. Desde luego, la proximidad física facilita la educación común de los afectos, pero también resultan esenciales las experiencias intensas de cooperación, la creación de seguridad mutua en una situación de extrema vulnerabilidad y la dimensión colectiva de la deliberación y de los procesos de toma de decisiones. Las acampadas son una gran fábrica de producción de afectos sociales y democráticos.

Contrapoderes. El trabajo constituyente es lento y concienzudo, avanza con arreglo a su propio reloj. Pero hay algunos asuntos apremiantes que no pueden esperar. ¿De qué sirve un hermoso proceso constituyente cuando la gente está sufriendo ahora mismo? ¿Y si, para cuando hayamos creado una sociedad democrática perfecta, la tierra se ha degradado ya sin posibilidad

de arreglo?

El proceso constituyente debe acompañarse de una serie de contrapoderes que emprendan una acción inmediata en áreas de necesidad y peligro social y medioambiental. Esta doble relación de acción constitucional es algo así como la relación que se estableció en el siglo xiii con la fundación del sistema jurídico británico, cuando la declaración de la Carta magna vino acompañada de una Carta de los bosques que, como sostiene Peter Linebaugh, merece una atención mucho mayor de la que ha obtenido hasta ahora por parte de los historiadores. Mientras que la Carta magna señala los derechos de los ciudadanos respecto al soberano, la Carta de los bosques establece sus derechos de acceso al común. El acceso al bosque significaba entonces un derecho a satisfacer las necesidades de la vida, incluidos el combustible y la alimentación. Hoy el proceso constituyente debe verse acompañado de una serie de acciones similares encaminadas a garantizar los derechos de la vida y proporcionar las necesidades para una existencia segura, saludable y digna.

Un ámbito de esas necesidades incluye los peligros a los que se enfrenta el medio ambiente. La degradación y la destrucción de especies vegetales y animales y la contaminación de la tierra y de los mares continúa sin remisión. Las fechas para las cuales los científicos predicen un punto de no retorno en lo que atañe al cambio climático se acercan cada vez más mientras aumentan las emisiones de dióxido de carbono –y, de modo vergonzoso, las discusiones de los gobernantes pasan de las estrategias de prevención a las de adaptación a un cambio de clima–. Vertidos de petróleo, escapes radioactivos, contaminación del agua por el procesamiento de arenas de alquitrán, la lista de catástrofes crece y los métodos de protección no han hecho más que debilitarse en el contexto de la crisis económica, como si la preocupación por el bienestar de la tierra fuera una preocupación accesorio adecuada solo para tiempos de bonanza

económica y no una verdadera necesidad para las vidas de los seres humanos y del resto de seres vivos. Las grandes corporaciones, como cabía esperar, no muestran ninguna capacidad o disposición para poner fin a sus prácticas de destrucción medioambiental. Sin embargo, los gobiernos nacionales y las instituciones supranacionales se han demostrado igualmente incapaces de abordar los grandes problemas –ni siquiera son capaces de llegar a acuerdos, y no digamos ya de hacerlos cumplir. Parece que la humanidad es completamente impotente a la hora de dejar de destruir el planeta y las condiciones necesarias para su propia vida.

Otro ámbito en el que se necesitan contrapoderes, y que está inextricablemente relacionado con las preocupaciones medioambientales, atañe a las necesidades humanas de alimentación, salud y cobijo, que pueden ser abordadas en parte mediante el acceso al común. La vivienda es una necesidad urgente para las personas en todo el mundo. En los países subordinados la carencia de vivienda y la infravivienda suele ser abordada por los movimientos ocupando suelo y estructuras sin uso, y regularizando el derecho de las personas a permanecer allí. En las partes dominantes del mundo, la crisis económica ha llevado a una avalancha de desahucios de personas que no pueden pagar las hipotecas de sus casas o no pueden seguir pagando el alquiler. Las campañas contra los desahucios deben ir de la mano de proyectos encaminados a encontrar una vivienda adecuada para aquellas personas que carecen de ella. El acceso a alimentos y agua saludables es asimismo una necesidad, más apremiante en las regiones más pobres del mundo, pero también real y urgente en las más ricas. Las batallas contra la privatización de recursos tales como el agua son esenciales.

Además, todas las crisis medioambientales y sociales se ven exacerbadas por innumerables guerras que continúan atravesando el planeta, destruyendo vidas y paisajes. Parece que hubiéramos entrado en un estadio de la historia en el que hay un estado de guerra interminable, que pasa de niveles altos de intensidad a los bajos y viceversa. El régimen global de seguridad

bajo el que vivimos no instauro un estado de paz, sino que hace permanente una sociedad de guerra, con suspensiones de derechos, altos niveles de vigilancia y reclutamiento de todo el mundo para el esfuerzo de guerra. ¿Quién pondrá fin a la guerra y al estado de guerra? Ni que decir tiene que los Estados-nación dominantes, sobre todo Estados Unidos, no se han mostrados dispuestos a ello. A estas alturas nadie cree en la vieja artimaña de una guerra para poner fin a todas las guerras. Las guerras solo provocan más y más guerras. Y hasta las instituciones supranacionales, como Naciones Unidas, que nacieron con el sueño de la paz, no tienen poder para poner fin a la guerra.

¿Qué tipos de contrapoderes pueden garantizar la prosperidad continua de la humanidad, el mundo animal, el mundo vegetal y el planeta mismo? En este esfuerzo resulta absolutamente esencial el trabajo que muchos están llevando a cabo hoy en día, utilizando los medios legales de los sistemas nacionales e internacionales como una especie de contrapoder. Demandas colectivas contra las corporaciones contaminantes; demandas de derechos humanos contra la guerra, la tortura y los abusos policiales; y defensa de refugiados, migrantes y presos; estas acciones usan el poder del juez contra el del rey, explotando elementos del sistema jurídico contra el poder soberano. Sin embargo, aunque sean esenciales, las operaciones de esos contrapoderes son siempre limitadas y están circunscritas por el poder soberano al que apelan, ya sean los Estados-nación o los sistemas internacionales. Por añadidura, su poder se ve cada vez más limitado a medida que los poderes soberanos de los Estados-nación y de las organizaciones internacionales se ven hoy progresivamente mermados.

La biopolítica necesita armas de coerción a su disposición, más allá de los medios de apelación proporcionados por el derecho nacional e internacional, para construir contrapoderes. Los contrapoderes democráticos deben ser capaces de forzar a las corporaciones y los Estados-

nación a abrir el acceso al común, a repartir la riqueza equitativamente al objeto de que todo el mundo vea satisfechas sus necesidades básicas, y de detener la destrucción y reparar el daño hecho a los sistemas sociales y los ecosistemas, a las poblaciones y al planeta. ¿Cómo pueden ser contruidos esos contrapoderes y de dónde sacan su fuerza? No tenemos claro cómo habrá de ocurrir esto. Pero lo que está claro son las necesidades urgentes de la humanidad y de la tierra, y las incapacidades de todos los poderes existentes para satisfacer esas necesidades.

Todo esto es una de las principales preocupaciones de quienes están en la lucha hoy. Toda persona que haya siquiera pasado por una acampada ha batallado con estos problemas. Y tienen además otra preocupación, más local e incluso mundana: ¿qué significa contrapoder, y qué tipo de fuerza es adecuada cuando la policía ataca y las fuerzas del orden intentan desalojarles? Tampoco tenemos una respuesta satisfactoria para esta pregunta, tan solo la convicción de que los pacientes procesos constituyentes deben verse complementados por contrapoderes inmediatamente activos.

Comunicación. Una de las protestas que precedió y preparó el terreno para las acampadas de mayo de 2011 de los indignados en España expresó la oposición a una ley propuesta por el gobierno del partido socialista (la ley Sinde) que amenazaba con regular y privatizar las redes sociales, así como criminalizar a los usuarios. Contra la ley surgieron encuentros multitudinarios y revueltas en forma de «enjambres». Desde el comienzo, el objetivo de la lucha –liberar las redes– proporcionó también un instrumento. Las redes liberadas fueron, de hecho, una herramienta organizativa primordial en las acampadas españolas, como lo habían sido con anterioridad en los países de la costa sur del Mediterráneo y como habrían de serlo más tarde en los disturbios británicos y en los movimientos Occupy. Deberíamos siempre pensar conjuntamente, sobre todo en este caso, la construcción y la circulación de luchas, por un lado, y las expresiones de poder constituyente, por el otro. Los temas e instrumentos de lucha

inmediatos se mezclan en estas estrategias subversivas. De esta suerte, el poder constituyente del común está estrechamente interrelacionado con los temas del poder constituyente, adoptando nuevos medios (tecnologías celulares, Twitter, Facebook, y más en general Internet) como vehículos de experimentación con la gobernanza democrática y multitudinaria.

Los asuntos de la comunicación están inmediatamente entrelazados con los del conocimiento, hoy más que nunca. Vivimos en una sociedad en la que el capital funciona cada vez más explotando la producción y la expresión de conocimiento, una sociedad de capitalismo cognitivo. El conocimiento constituye cada vez más el corazón de las relaciones sociales, desde el punto de vista tanto del control capitalista como de la resistencia del trabajo vivo. Así pues, no es una coincidencia que, en el actual ciclo de luchas, una gran parte de los activistas sean estudiantes, trabajadores intelectuales y aquellas personas empleadas en los servicios urbanos – lo que algunos llaman el precariado cognitivo–. Median en su propia piel la actividad de comunicación, el trabajo intelectual y los esfuerzos que exige el estudio. Para las revueltas tunecina y egipcia, en la misma medida que las de España, Grecia, Israel y Estados Unidos, y para aquellas que se caracterizan principalmente por su llamamiento a la libertad en la misma medida que las que se centran en la pobreza o la explotación financiera, esta es una base sólida que todas comparten. La proliferación de las luchas y su carácter performativo hunden sus cimientos en la nueva naturaleza de la fuerza de trabajo. A medida que la centralidad del trabajo cognitivo se torna hegemónica, penetra y es cristalizada en estas formas de lucha. De esta suerte, en el tránsito de estos movimientos de la protesta al proceso constituyente, la reivindicación de la publicidad y la transparencia del poder se torna central.

Todo esfuerzo encaminado a disciplinar o reprimir la curiosidad, la vitalidad o el deseo de conocimiento de los trabajadores cognitivos reduce su productividad. Estas cualidades resultan

esenciales para la producción económica contemporánea, pero también abren nuevas contradicciones que atañen al ejercicio del poder y a la legitimidad de la representación. De hecho, la curiosidad, la vitalidad y el deseo de conocimiento exigen que la opacidad y el secreto del poder sean destruidos. La figura misma del «hombre de Estado» es atacada y está llegando a ser considerada una indignidad. Toda forma de saber experto debe ser reorganizada en el contexto de una acción política plural y generalizada tal que toda transcendencia del conocimiento, al igual que toda transcendencia del poder, deben ser eliminadas.

A este respecto, cabría decir que se está destruyendo un enorme tabú. Durante siglos, los líderes han insistido en que la democracia y la razón de Estado caminan de la mano. Por el contrario, la llegada ahora de una democracia real debe significar la destrucción completa de la razón de Estado. Por ejemplo, las actividades de WikiLeaks y las redes anónimas que la respaldan ilustran esto de manera perfectamente clara. Si el Estado no está dispuesto a iniciar un proceso de glasnost, abriendo sus sótanos secretos y haciendo transparentes sus operaciones, entonces estos militantes le ayudarán a hacerlo rápidamente. No es solo una cuestión de delatar los grandes abusos del poder, sino más bien de insistir en la transparencia en el funcionamiento ordinario del gobierno.

Protección y expresión de las minorías. La protección de las minorías es un rompecabezas constitucional clásico que debe ser abordado por todo esquema de gobierno de la mayoría. ¿Cómo puede impedirse que la mayoría gobernante oprima a las minorías? La solución republicana clásica consiste en abrogar la regla de la mayoría en determinados casos dando a los representantes el poder de la toma de decisiones. Por ejemplo, para James Madison, en Federalist 10, la piedra de toque para las discusiones jurídicas sobre el tema, la protección de las minorías contra la mayoría es un argumento crucial contra la «pura democracia» y en favor de la regla de los representantes. Sin embargo, el desarrollo de los movimientos nos ha

mostrado que la protección de las minorías no requiere la abrogación de la regla de la mayoría ni implica la separación en grupos de identidad. Por el contrario, la relación de las singularidades en los procesos de toma de decisión proporciona mecanismos para la inclusión y la expresión de las diferencias.

Por supuesto, decidir qué minorías han de ser protegidas y en qué casos requiere una elección ética y política. No todas las minorías en todos los casos merecen ser protegidas de las decisiones de la mayoría. De hecho, la mayor parte de las minorías en la mayor parte de los casos deben ser vencidas mediante votación. De lo contrario, la regla de la mayoría carecería de todo sentido.

Madison ofrece dos ejemplos principales de minorías a las que ha de concederse protección, y la diferencia entre ambas ayuda a aclarar este punto. La libertad de la práctica religiosa de las minorías, sin lugar a dudas, debe ser salvaguardada contra la dominación o la coerción de la religión de la mayoría. Sin embargo, Madison aboga también, en Federalist 10, en favor de la protección de la minoría de los ricos contra la mayoría de los pobres. Si aquellos no fueran protegidos, argumenta, la minoría de propietarios y acreedores será derrotada en las votaciones referentes a asuntos económicos por la mayoría de los no propietarios y de los endeudados; de esta suerte, teme Madison, el gobierno no tendrá poder para resistirse al «furor por el papel moneda, por una abolición de las deudas, por una división igual de la propiedad o por cualquier otro proyecto deshonesto o malvado» de la mayoría. Para proteger contra tales decisiones, Madison defiende «la sustitución por representantes cuyas opiniones ilustradas y cuyos sentimientos virtuosos» son superiores a los de la mayoría, garantizando lo que tales políticos consideran, usando la expresión de Rousseau, la voluntad general contra la voluntad de todos.

A todas luces, los propietarios ricos y los acreedores no necesitan o no merecen protección

especial como una minoría más allá de las protecciones básicas disfrutadas por todos. Su riqueza les da ya un poder enorme y desproporcionado sobre la mayoría. ¿Por qué el 1 por 100 habría de ser protegido contra la voluntad del 99 por 100 en la toma de decisiones públicas y en las políticas sociales? De hecho, resulta extraño que el argumento de Madison ponga a las minorías religiosas y a las minorías de los propietarios ricos poderosos y de los acreedores en el mismo plano.

¿Cómo podemos garantizar la tolerancia hacia los derechos de las minorías sin conceder poderes de toma de decisiones a representantes «ilustrados» y «virtuosos», como sugiere Madison? En primer lugar, debemos reconocer que los movimientos sociales contemporáneos están experimentando con nuevas prácticas de la regla de la mayoría que tienen como resultado nuevas concepciones de la tolerancia. Por ejemplo, los movimientos han desarrollado prácticas performativas de expresión de la voluntad de la mayoría. En diferentes ocupaciones y acampadas, en discusiones de asambleas de cien a cinco mil personas, vemos que la gente mueve silenciosamente los dedos alzando las manos o cruzando los antebrazos con los puños cerrados para expresar respectivamente aprobación o desaprobación del orador. Asimismo, Twitter es utilizado en asambleas para una expresión dinámica de los sentimientos de la mayoría. Aunque pensamos que esa experimentación y esas nuevas técnicas de expresión son importantes, no es este, a nuestro modo de ver, el punto esencial.

Son más importantes los modos de organización de los movimientos y, en concreto, las modalidades de inclusión de las diferencias. Las asambleas horizontales y democráticas no esperan o buscan la unanimidad, sino que, por el contrario, están constituidas por un proceso plural que está abierto a conflictos y contradicciones. Las decisiones de la mayoría avanzan mediante un proceso de inclusión diferencial o, para ser más exactos, mediante la aglutinación de diferencias. Dicho de otra manera, el trabajo de la asamblea consiste en encontrar modos de

vincular diferentes pareceres y diferentes deseos de tal suerte que puedan encajar con arreglo a modalidades contingentes. De esta suerte, la mayoría no se torna en una unidad homogénea, ni siquiera en un base de acuerdo, sino en una concatenación de diferencias. Así, las minorías son protegidas, no siendo separadas, sino siendo empoderadas para participar en el proceso. Esta configuración nos permite dejar atrás las ideas de la voluntad general, que se apoyan en la sabiduría de los representantes para, por el contrario, crear la política democráticamente, con arreglo a la voluntad de todos.

El funcionamiento de tales mayorías dinámicas e internamente múltiples transforma asimismo la concepción convencional de la tolerancia. Tradicionalmente se ha entendido la tolerancia como algo que implica la separación social de las minorías y la ceguera respecto a su diferencia. Se es tolerante con la homosexualidad de un hombre haciendo como si no fuera gay, o se es tolerante permitiéndole que viva con otros como él, separado de la sociedad dominante. Sin embargo, la regla de la mayoría no exige que las minorías sean protegidas mediante la indiferencia o haciendo de ellas una excepción y separándolas socialmente. Antes bien, la tolerancia debe dar a cada cual el poder de participar como diferente y de trabajar activamente con otros. La tolerancia es un rasgo esencial de la multiplicidad interna de la mayoría predominante.

Una ontología plural de lo político. Las luchas de 2011 que abordamos aquí tienen lugar en sitios muy alejados entre sí, y sus protagonistas tienen formas de vida muy diferentes. Algunas derrocaron a tiranos y exigieron el derecho de votar en elecciones libres y limpias, mientras que otras criticaron y rechazaron los sistemas políticos de representación; algunas denunciaron la desigualdad y la injusticia social y económica, mientras que otras destruyeron y saquearon propiedades; algunas apoyaron a fueron apoyadas por los sindicatos establecidos, mientras que

otras se concentraron en los trabajadores precarios y en las formas inmateriales de producción que con frecuencia no están representadas por los sindicatos tradicionales; etc. Así pues, ¿por qué deberíamos considerar estas luchas parte del mismo ciclo?

Es cierto que estas luchas se enfrentan al mismo enemigo, caracterizado por los poderes de la deuda, los medios de comunicación, el régimen de seguridad y los sistemas corruptos de representación política. No obstante, la cuestión principal estriba en que sus prácticas, estrategia y objetivos, aunque diferentes, son capaces de conectar y combinar unas con otras para formar un proyecto plural y compartido. La singularidad de cada lucha fomenta, en vez de impedirla, la creación de un terreno común.

Antes explicábamos que estos movimientos nacieron en algo así como un laboratorio comunicativo y, en efecto, el adhesivo que les une parece ser en principio lingüístico, cooperativo y basado en la red (como muchas formas de trabajo cognitivo). También señalábamos que esa cooperación se construye en los movimientos y que su lenguaje común se generaliza con arreglo a una temporalidad autónoma, que con frecuencia es muy lenta, pero también autocontrolada, autolimitadora y autogestionada. Los procesos horizontales de toma de decisión de la multitud requieren autonomía temporal. La comunicación de lemas y deseos militantes comienza a menudo en pequeños grupos comunitarios y de barrio, pero luego en un momento dado se extiende viralmente. Algunos de los indignados acampados en los bulevares de Tel Aviv se veían como renovadores del espíritu y la forma política de la tradición del kibbutz, basada en tales relaciones comunitarias. Apoyándose en su tradición antifascista, los indignados españoles demostraron, en las tiendas de sus acampadas y en los grupos de trabajo que desarrollaron elementos de un programa político, cómo un discurso constituyente –desde abajo y desde la comunicación sencilla y local de afectos, necesidades e ideas en los barrios de la ciudad– puede levantarse y formar asambleas generales y un sistema de toma de decisiones.

De esta suerte, estos movimientos han tendido a encontrar apoyo e inspiración en modelos federalistas. Los pequeños grupos y comunidades encuentran modalidades de conectar entre sí y crear proyectos comunes, no renunciando, sino expresando sus diferencias. De esta suerte, el federalismo es un motor de composición. A todas luces, aquí quedan pocos elementos de la teoría del Estado y de la soberanía federalista, por el contrario, en el micronivel residen las pasiones y la inteligencia de una lógica federalista de la asociación. De hecho, muchas de las armas empleadas contra estos movimientos apuntan a desmontar las conexiones de estas lógicas federalistas. Con frecuencia, el extremismo religioso sirve para dividir a los movimientos en los países árabes; las formas vengativas y racistas de represión fueron utilizadas para dividir a los alborotadores británicos; y en Norteamérica, España y otros lugares de Europa las provocaciones policiales encaminadas a empujar a la violencia a los manifestantes se han utilizado reiteradamente para crear escisiones.

De esta suerte, la política está adquiriendo una ontología plural en estos movimientos. El pluralismo de las luchas que emerge de las diferentes tradiciones y que expresan objetivos diferentes se combina con una lógica cooperativa y federativa de reunión para crear un modelo de democracia constituyente en el que estas diferencias son capaces de interactuar y conectarse entre sí para formar una composición compartida. De esta suerte, hasta ahora hemos visto una pluralidad de movimientos contra el capital global, contra la dictadura de las finanzas, contra los biopoderes que destruyen la tierra y en favor del acceso abierto y compartido y la autogestión del común.

El próximo paso consistiría en vivir esas nuevas relaciones y participar en su construcción. Hasta ahora hemos analizado la política y la pluralidad, pero ahora tendríamos que explorar la máquina ontológica. Para hacerlo solo tenemos que entrar en la producción de subjetividad de

los movimientos. Discutir, aprender y enseñar, estudiar y comunicar, y participar en acciones, estas son algunas de las formas de activismo que constituyen el eje central de la producción de subjetividad. Una ontología plural de lo político se pone en marcha mediante el encuentro y la composición de subjetividades militantes.

Decisión. Resulta muy difícil rastrear la genealogía de la toma de decisiones en la multitud y en los movimientos. De hecho, muchas de las condiciones y prácticas de este proceso no son visibles. No obstante, podemos comprender la esencia del proceso analizando algunas de las condiciones que se hicieron realidad por los comportamientos singulares de los movimientos de 2011.

En efecto, la resistencia y la rebelión son algunas de las decisiones iniciales adoptadas por los movimientos. Aquí resultan centrales las decisiones que anticipan y promueven la construcción de un terreno común para los activistas –el trabajo de agitación, la manifestación, la acampada, etc.– que forma la base de toda imaginación colectiva que sostiene un movimiento.

Una condición para este proceso no es solo un «estar con», sino un «hacer con» otros, que extiende y enseña a las personas cómo tomar decisiones. Otra decisión debe tomarse una vez que el endeudado decide no pagar su deuda; el mediatizado decide romper con el control mediático y la mendacidad mediática; el securitizado decide negarse a ser gobernado por representantes. Es preciso un salto de lo individual a lo colectivo para tornarse en un sujeto político autónomo y participativo. Esta decisión debe ser tan singular como común.

Debería resultar obvio que en este contexto el partido político moderno –en su forma representativa y parlamentaria o en su forma de vanguardia– no puede servir como un órgano de este tipo de toma de decisiones. En el pasado, los partidos han aspirado frecuentemente a recuperar la energía y los ideales de los movimientos sociales para legitimar su propio poder. Ya

habéis hecho vuestro trabajo en las calles, dicen a la multitud; ahora idos a casa y dejadnos llevar la causa a los salones del gobierno. Cuando los partidos han tenido éxito en tales operaciones, a veces beneficiándose en el siguiente ciclo electoral, casi siempre han destruido los movimientos. De hecho, ante los movimientos que estallaron en 2011, los partidos han intentado reclamar y absorber su poder, en particular en los países de la primavera árabe, pero esto ya no es posible. El poder de decisión creado por los movimientos debe residir en aquellos que están actuando juntos políticamente y no puede ser traspasado más allá de ese terreno común. Cuando los partidos no consiguen usurpar el poder de los movimientos, con cierta frecuencia repiten, utilizando sus medios institucionales, las prácticas autoritarias y represivas contra las cuales habían protestado los movimientos en primer lugar. Pero las cosas no quedarán así. Aunque se pierdan de vista y desaparezcan de los titulares durante un periodo, las multitudes volverán inevitablemente a reunirse en un nuevo terreno y encontrarán nuevas composiciones para expresar su autonomía y su potencia.

Ejemplos constitucionales

Antes de abordar directamente en el siguiente apartado la discusión de nuevos poderes y de una nueva división del poder, será útil examinar los principios constituyentes y los derechos inalienables que hemos elaborado en el contexto de unos pocos ejemplos concretos. Queremos investigar, específicamente, cómo algunos bienes sociales –el agua, los bancos y la educación– pueden ser constitucionalizados como comunes y transformados en instituciones del común conforme a esos principios y derechos. En esencia, la cuestión estriba en si las instituciones, bienes y recursos pueden ser gestionados efectivamente en común mediante la participación democrática.

Agua. Declarar común un recurso no es suficiente. Por ejemplo, prohibir la privatización del agua y afirmar de modo abstracto que es un bien común no es suficiente para hacerla común y

abiertamente disponible para que todos la utilicen. Esta es una lección que aprendimos de dos movimientos sociales inspiradores: la llamada guerra del agua en Cochabamba, Bolivia, en 2000 y el referéndum sobre el agua en Italia en 2011. ambas luchas impidieron la privatización del sistema público del agua, pero en vez de hacer del mismo un recurso común, como se quería, reforzaron el control público.

Hacer común un recurso como el agua requiere actuar no solo sobre el bien mismo, sino también sobre toda la infraestructura que lo sostiene. Dicho de otra manera, el libre acceso al agua precisa que las complejas estructuras y aparatos de distribución y filtración estén sometidas a una gestión democrática efectiva, gobernadas por las decisiones de los ciudadanos mismos. Hablamos aquí de ciudadanos, y no de usuarios o clientes, para hacer hincapié en que el agua y su gestión física tienen que ser gobernadas mediante estructuras de participación igual y democrática.

Así pues, en este ejemplo el principio constitucional del libre acceso tiene que ser afirmado y desarrollado para que el agua se torne común. Además, el principio de la sostenibilidad de su uso debe ser tenido en cuenta, lo que significa imaginar el futuro como si estuviera presente, y por lo tanto evaluar la disponibilidad de los recursos para las siguientes generaciones. Y, por último, para que el agua se torne común, los conocimientos de las necesidades sociales, así como los requisitos técnicos del procesamiento y la distribución no deben seguir siendo el dominio de los expertos (y por ende un arma que pueden esgrimir los políticos), sino que deben generalizarse entre los ciudadanos. Por ejemplo, allí donde no haya agua suficiente para satisfacer tanto las necesidades urbanas como las demandas agrícolas, la distribución debe ser decidida democráticamente por una población informada.

¿Qué sé yo de la distribución del agua?, podría uno preguntarse, ¿acaso estoy dispuesto a

emplear el tiempo necesario para aprenderlo? Desde luego, el conocimiento es un prerequisite de la participación democrática y de la gestión del común. Pero no debemos exagerar la complejidad de los conocimientos que se precisan para involucrarse en la toma de decisiones políticas que atañen a nuestra sociedad. Las personas han sido habituadas a la apatía y la ignorancia, alentadas a suprimir su deseo de participación democrática y a considerar los sistemas sociales tan complejos que solo los expertos pueden comprenderlos. Por supuesto, en épocas anteriores las comunidades tomaban realmente decisiones conjuntas relativas a la distribución del agua y otros recursos, tanto entre los aymara en los Andes como en las poblaciones de Holanda y de los Alpes. Hoy tenemos que estimular el deseo de esos conocimientos y redescubrir los placeres de la participación política.

Debe quedar claro que hacer común el agua no significa hacerla pública en el sentido de asignar su regulación y gestión a las instituciones locales y estatales. Las decisiones comunes se toman mediante la participación democrática y no por representantes electos y expertos. Esta distinción suscita una cuestión constitucional central. El derecho y el poder público en las constituciones actuales se definen conjuntamente con el privado y están subordinados al control privado respecto a la organización representativa del Estado liberal. De esta suerte, transformar lo público en lo común suscita en un principio al menos tres cuestiones. La primera es un principio, abstracto pero fundamental, de hacer común el derecho, es decir, de crear un proceso jurídico del común, que es necesario para que la comunidad de ciudadanos controle y administre un bien. El segundo consiste en crear un sistema de gestión que incorpore los principios de los usos comunes de los bienes. Y el tercero define la participación democrática como el terreno político que atañe tanto a la propiedad como a la gestión. De esta suerte, hablar de bienes comunes significa construir un proceso constitucional relativo a un conjunto de bienes gestionados mediante la participación directa de los ciudadanos.

Hacer del común el concepto central de la organización de la sociedad y de la constitución es también relevante para la teoría jurídica. En particular, contribuye a desmistificar la idea de la «voluntad general» de Rousseau, que concibe como la voluntad del pueblo como un todo que está por encima y por lo tanto trasciende la «voluntad de todos». Un bien común que todos los ciudadanos deben gestionar y sobre el cual han de tomar decisiones democráticamente no es transcendental, como la voluntad general, sino inmanente a la comunidad. Rousseau el revolucionario, que incluso denunciaba la propiedad privada como un crimen, se las arregló para establecer la voluntad general como un concepto de autoridad limitándose a imaginar que, para que sea de cada uno, tiene que estar por encima de todos y no pertenecer a nadie. Razón por la cual la idea de voluntad general de Rousseau es susceptible de interpretaciones estatistas e incluso autoritarias. Por el contrario, un bien común es algo que debe ser construido, poseído, gestionado y distribuido por todos. Devenir común es una actividad constante guiada por la razón, la voluntad y el deseo de la multitud, que a su vez debe someterse a una educación de su conocimiento y de sus afectos políticos. Así pues, para construir la sociedad y generar un proceso constituyente los ciudadanos no están obligados a imaginar y subordinarse a una voluntad general imperial, sino que pueden crear ellos mismos el común mediante un proceso que entreteje la voluntad de todos.

Bancos. Para realizar los principios constituyentes y los derechos inalienables de la multitud, los bancos deben tornarse en instituciones gestionadas en común para el bien común, y las finanzas deben tornarse en una herramienta para la planificación democrática. Aquí no estamos interesados en la cuestión de si en una sociedad futura el dinero podría ser eliminado, sino, por el contrario, queremos centrarnos en una parte de la actividad institucional que es democráticamente necesaria para gestionar los medios de producción y regular los medios de intercambio. El dinero sirve como un medio para la circulación de mercancías, para garantizar

los ahorros y asegurar contra accidentes y desgracias, así como el bienestar en la vejez. Más abajo consideraremos cómo debe ser gestionado democráticamente el dinero cuando se torna en un medio de inversión, pero ahora mismo podemos decir que debe ser prohibido como un instrumento de acumulación. El dinero que crea dinero es la antigua definición de la usura, y hoy tales prácticas financieras especulativas deben ser igualmente vilipendiadas.

Cuando consideramos el papel de los bancos, entran en juego varios principios constituyentes que fueron creados por las luchas contra el endeudamiento y la inseguridad, tales como la libertad y la igualdad, el acceso al común y la sostenibilidad de las relaciones sociales y del desarrollo. Estos principios exigen que la función del dinero y la actividad de los bancos estén subordinadas a las necesidades sociales de consumo y reproducción, así como a la promoción de los bienes comunes. Los bancos son siempre (incluso en los regímenes neoliberales actuales) instituciones de planificación social. En los regímenes liberales y neoliberales, esta planificación está encaminada a garantizar y ampliar los medios de circulación y acumulación privadas de la riqueza. Calificar hoy de independiente a la banca significa sobre todo esto: independiente del control democrático de los ciudadanos. Ese tipo de independencia pone las vidas y la seguridad de otros en riesgo. Una de las medidas fundamentales del New Deal consistió en limitar el riesgo separando las cajas de ahorros de la banca de inversión, pero no poner en peligro los ahorros de las personas en operaciones especulativas no es el único problema. Hoy es más importante y más básico poner las inversiones bajo el control de una toma de decisiones democrática y del gobierno participativo de los ciudadanos.

Desde luego, tras la experiencia del socialismo soviético, los recuerdos de la planificación e incluso la idea misma del «plan» se han vuelto infaustos, y con razón. La planificación socialista privó a los ciudadanos de la libertad de elegir e impuso normas crueles y coercitivas sobre la

reproducción social. Pero debemos señalar que estas consecuencias se derivaron no tanto de las técnicas de planificación, sino más bien de los poderes públicos y políticos que las utilizaron. Nuestra antipatía hacia los poderes públicos y nuestra desconfianza respecto al derecho público se derivan en gran medida de los efectos perversos de estas experiencias fallidas. Lo público, una autoridad que trasciende lo social, actúa siempre de manera burocrática y con frecuencia irracional, ciega y asfixiante. De ahí que rechacemos el papel de los bancos bajo los regímenes socialistas como instrumentos burocráticos de planificación socialista, pero también rechacemos el modelo capitalista de unos bancos dedicados a ampliar la ganancia y la renta, puesto que en ambos casos actúan contra el común.

El rechazo de la banca como un instrumento de la acumulación privada o de la planificación pública abre vías de concepción de nuevos modelos orientados a la acumulación y la planificación para el común. En nuestra era de producción biopolítica y de capitalismo cognitivo, algunas de las fuerzas productivas centrales, como las que trabajan con ideas, afectos, códigos, comunicación, etc., no están concentradas en fábricas, sino que se extienden por el terreno social. De hecho, la metrópolis es un lugar privilegiado en el que residen e interactúan estas fuerzas. En este contexto, los bancos, en coordinación con el capital financiero, aparecen en el mercado como agentes centrales para «reunir» competencias sociales colectivas e «integrar» conocimientos fragmentados al objeto de hacer que esas capacidades productivas estén disponibles para las empresas. En efecto, el capital financiero continúa operando con arreglo a la relación entre bancos y empresas como lo hiciera en la era industrial, a pesar del cambio en las condiciones de producción, y este es uno de los factores que ha conducido a las recientes catástrofes económicas. Necesitamos imaginar cómo esas funciones de reunión de competencias y de integración de conocimientos pueden ser utilizadas en una planificación democrática de la producción y la reproducción social. La producción no debe entenderse como algo aislado en

ámbitos limitados y separados, como la fábrica, sino que algo que se extiende a toda la sociedad. De esta suerte, en interés del común la banca no desaparecería, sino que, por el contrario, habría que aumentar y ampliar sus funciones de registro, promoción y respaldo de todo el abanico de relaciones sociales productivas.

Este es el modo en que los principios constituyentes de la libertad y el acceso al común pueden penetrar la institución bancaria, haciendo de ella un contrafuerte de otras instituciones democráticas. Está claro que hoy las luchas tienen que atacar a los bancos y a las industrias financieras para denunciar las injusticias de sus prácticas, incluyendo los modos en que aumentan la inseguridad social, exacerbando las desigualdades sociales y restringen las libertades. Sin embargo, mañana las luchas tendrán que encontrar modos de transformar los bancos y los instrumentos de las finanzas, tensionándolos para que cumplan las funciones necesarias para planificar la producción, reproducción y distribución de la riqueza social mediante la participación democrática.

Educación. Para hacer de la educación una institución del común, tenemos que intentar aplicar los tres principios que nos guiaron en los ejemplos del agua y de los bancos: hacer comunes los recursos; desarrollar planes de autogestión y someter todas las decisiones a procedimientos de participación democrática. El conocimiento es un bien común por antonomasia y la educación descansa sobre el acceso al conocimiento, las ideas y la información. Crear planes de acceso abierto a estos bienes es desde luego un requisito para toda idea de educación como una institución del común.

Pero la educación no tiene que ver solo o incluso principalmente con el conocimiento. Cuando estudiamos sin duda adquirimos conocimiento, aprendemos datos y trabajamos con ideas, pero por encima de todo fomentamos nuestra inteligencia, es decir, desarrollamos y

formamos nuestro poder de pensar. En este sentido, la educación es siempre en sus aspectos más fundamentales autoformación. Nadie puede estudiar por otro, y el poder de pensar está siempre de antemano dentro de cada cual. La propia inteligencia ha de ser cultivada. Por supuesto, la autoformación no significa deshacerse de los maestros o echar abajo las escuelas. Antes bien, significa que esas relaciones e instituciones tienen que orientarse a crear entornos propicios al estudio. El mayor regalo que puede hacer un maestro es el reconocimiento de que cada estudiante tiene el poder de pensar y el deseo de usar esa inteligencia para estudiar. Estudiar es la esencia de la autoformación y, por desgracia, es demasiado raro en las formas actuales de educación. La autoformación debe organizarse como un ejemplo –tal vez el ejemplo paradigmático– de acceso abierto al común, incluyendo la información, los conocimientos, los útiles de estudio, etc., libre de los obstáculos financieros así como del dogmatismo y la censura.

Ahora bien, la autoformación no debe confundirse con el aislamiento individual. El tipo de autoformación que tenemos en mente presenta algunas similitudes con el *Émile* de Rousseau, pero tiene diferencias de importancia. *Émile* adquiere una educación poética y sentimental mediante un adiestramiento de los sentidos y una interacción, en primer lugar con el mundo físico, y más tarde con el ámbito de las ideas y los libros. El tipo de autoformación que discutimos es igualmente afectiva, así como social y científica, pero la diferencia principal consiste en que no es individual. Solo podemos estudiar en relación con y en interacción con otros, estén físicamente presentes o no. En este sentido, la educación es un ejercicio y una demostración de la igualdad de las singularidades en el común. Dicho de otra manera, cuando estudiamos reconocemos constantemente la inteligencia de otros y aprendemos a beneficiarnos de ella. Tal vez no resulte sorprendente que el *Émile* de Rousseau, cuando encuentra a su futura compañera, Sophie, imagina inmediatamente que ella es inferior a él. Por el contrario, la autoformación, tal y como la concebimos, exige un proyecto cooperativo de desarrollo de

nuestra inteligencia común.

Así pues, la gestión del conocimiento debe ser dirigida, como la de los demás recursos, por los principios del acceso abierto, la igualdad, la sostenibilidad y la participación. Las estructuras de toma de decisiones democráticas deben reemplazar a las formas presentes de planificación que determinan el desarrollo de la educación. La educación hoy, sobre todo la educación superior, está fuertemente dirigida y la financiación es el principal mecanismo de planificación. A medida que ha disminuido la financiación estatal para la educación pública (de manera más drástica en Europa y Norteamérica), la financiación privada se torna en una fuerza central de la planificación. Dicho de otra manera, las universidades se están tornando más en corporaciones, no solo en lo que atañe a sus jerarquías internas, sus estilos de gestión y sus sistemas de retribución, sino también y por encima de todo en la medida en que las corporaciones que financian la investigación y la educación determinan efectivamente la gestión del conocimiento y la planificación de la educación.

Uno de los grandes proyectos de planificación educativa del gobierno estadounidense fue inspirado por el lanzamiento del satélite Sputnik por los soviéticos en 1957. Al año siguiente, creyendo que el avance soviético en la carrera espacial indicaba que la educación estadounidense en ciencias y matemáticas estaba yendo a la zaga, el Congreso aprobó la National Defense Education Act para aumentar drásticamente la financiación en todos los niveles del sistema educativo, con las matemáticas aplicadas, las ingenierías y las ciencias como principales beneficiarias. Aunque la seguridad nacional era el motivo explícito del proyecto, el reforzamiento del sistema educativo y de su orientación hacia esas áreas de estudio coincidían también con la percepción de las necesidades de la industria en aquella época –y de hecho no resulta difícil rastrear las modalidades mediante las cuales ese estímulo a la educación benefició a las empresas estadounidenses en años posteriores—. La financiación también tuvo una mirada

de efectos imprevistos, fomentando la educación en numerosas áreas.

Más de medio siglo después, ¿cómo podemos imaginar hoy un acto de planificación educativa y una afluencia de financiación comparables? Vale la pena señalar que aunque la financiación por parte de las corporaciones sigue centrándose en las ciencias, conforme al viejo modelo industrial, las necesidades de las empresas en nuestra era presente de producción biopolítica son iguales o mayores en áreas de desarrollo lingüístico, comunicativo e intelectual, típicas de la educación en humanidades y cuya financiación ha sufrido un descenso espectacular. Pero si la educación ha de convertirse en una institución del común, los intereses de la sociedad como un todo, y no los de las empresas, tendrían que ser la guía. Sería preciso crear estructuras de toma de decisiones democráticas y participativas para planificar y financiar la educación, desarrollar oportunidades de estudio y abrir el acceso al conocimiento. Este es el tipo de institución educativa que podría construirse sobre principios constituyentes,

De lo público a lo común. Cuando se enfrenta a la amenaza de la privatización, la lucha por el común suele tender a deslizarse hacia o incluso exigir una defensa del control público. ¿Es necesario, cuando nos enfrentamos a los poderes de la propiedad privada, luchar por la propiedad pública cuando nuestro objetivo es el común? Así parece, por ejemplo, en las batallas de estudiantes y profesores contra la privatización de la universidad y la retirada de la financiación de la educación secundaria. Su recurso principal e inmediato parece ser la reafirmación del poder de lo público. Asimismo, el poder público parece ser la alternativa principal cuando hay que enfrentarse a la explotación privada de recursos naturales en muchas partes del mundo, como en el caso de los diamantes en Sierra Leona, el petróleo en Uganda, el litio en Bolivia o las arenas de alquitrán en Canadá. Para combatir la explotación privada de las corporaciones, a menudo de propiedad foránea, que canalizan la riqueza en manos de unos

pocos y, en el proceso, destruyen los entornos sociales y naturales, parece que el arma más eficaz consiste en afirmar la soberanía estatal y hacer de los recursos una propiedad pública. De manera aún más drástica, cuando hay que enfrentarse a amenazas de desastre medioambiental, como el cambio climático, insistir en los controles y las regulaciones públicas parece ser nuestra única opción ante la destrucción continua causada por las corporaciones privadas.

Nos proponemos como objetivo el común pero volvemos a encontrarnos bajo el control del Estado. Es un viaje mal orientado, como el de Cristóbal Colón, que zarpó hacia la India pero terminó en las Américas –si bien la analogía no es verdaderamente correcta–. Se asemeja más a los soviéticos que, luchando contra la dominación capitalista, pensaban que se encaminaban a una nueva democracia, pero terminaron en una máquina estatal burocrática. ¿Qué tipo de trato estamos haciendo cuando luchamos por el común pero nos conformamos con el imperio de la propiedad pública y del control del Estado? Una vez que triunfamos, ¿tenemos que aguantar el imperio del Estado, que en nada nos acerca a la gestión democrática del común?

Vemos dos caminos para alentar y cultivar el tránsito de la propiedad pública al común y del control estatal a la autogestión democrática. El primero se inspira en el «principio de diferencia» que John Rawls propone en su teoría de la justicia. Conforme a ese principio, las desigualdades en la distribución de los bienes solo deben ser permitidas si benefician a los miembros menos favorecidos de la sociedad. En toda decisión social, en igualdad de circunstancias, se debe dar preferencia al beneficio de los pobres. Este principio pretende fundar una dinámica que, gradual pero sistemáticamente, tienda hacia la distribución igual de la riqueza. Un principio de diferencia para el común funcionaría de manera paralela: toda función social regulada por el Estado que pudiera ser igualmente bien gestionada en común debería ser transferida a manos comunes. Por ejemplo, las propuestas de autogestión de aspectos de la vida educativa, tales como las clases individuales o los programas de estudio, deben ser objeto de preferencia por encima de la

gestión estatal. Asimismo, la gestión común y democrática de los recursos naturales siempre ha de tener prioridad cuando sea al menos igualmente efectiva y eficaz. Este tipo de principio de diferencia nos parece útil como guía teórica, pero no lo bastante efectiva para garantizar una verdadera transformación social.

El segundo camino para asegurar un movimiento constante de lo público a lo común, más activo y práctico que el primero, implica un doble combate. Muchos movimientos sociales por el común y contra el neoliberalismo luchan por lo público para echar abajo el imperio de la propiedad privada y, al mismo tiempo o a continuación, militan contra ese poder público en interés del común y de los mecanismos de autogestión. Por supuesto, estos dos caminos no son excluyentes. Pueden combinarse entre sí y con otras estrategias. La cuestión central es que no tenemos por qué rechazar todas las estrategias que afirman el control público, pero tampoco podemos darnos por satisfechos con ellas. Tenemos que encontrar los medios para poner en marcha una dinámica que asegura un movimiento hacia el común.

Hay muchos ejemplos contemporáneos de doble lucha, por y contra lo público. Los movimientos estudiantiles contra la privatización de la educación a menudo cobran este carácter, al igual que muchos movimientos ecologistas. A nuestro modo de ver, el ejemplo paradigmático de este doble movimiento nos remite a la dinámica entre movimientos sociales y gobiernos progresistas en América Latina, que vale la pena analizar con mayor detalle.

Gobiernos progresistas y movimientos sociales en América Latina. Desde la década de 1990 hasta la primera década de este siglo los gobiernos en algunos de los países más grandes de América Latina ganaron las elecciones y llegaron al poder aupados por poderosos movimientos sociales contra el neoliberalismo y por la autogestión democrática del común. Estos gobiernos progresistas fruto de unas elecciones han llevado a cabo en muchos casos grandes avances

sociales, ayudando a sacar de la pobreza a un considerable número de personas; transformando jerarquías sociales arraigadas respecto a las poblaciones indígenas y afrodescendientes, abriendo vías de participación democrática y rompiendo relaciones de dependencia de larga data, tanto en relación como los poderes económicos globales, el mercado mundial, como con el imperialismo estadounidense. Sin embargo, cuando estos gobiernos están en el poder, y sobre todo cuando repiten las prácticas de los viejos regímenes, los movimientos sociales continúan la lucha, dirigida ahora contra los gobiernos que afirman representarles.

De esta suerte, se ha desarrollado una relación cuasi institucional entre los movimientos sociales y los gobiernos. A lo largo del siglo xx, las prácticas socialistas crearon una tipología de tales relaciones en tanto que internas respecto a la estructura política; por ejemplo, la dinámica entre sindicato y partido era interna respecto al funcionamiento del partido y, cuando llegaban al poder, los gobiernos socialistas configuraban las actividades de los movimientos sociales como si estuvieran dentro de sus estructuras de gobierno. Esa relación interna se derivaba del hecho (o del supuesto) de que el sindicato, el partido, los movimientos sociales y el gobierno operaban con arreglo a la misma ideología, la misma interpretación de la táctica y la estrategia e incluso el mismo personal. El lema «en la lucha y en el gobierno» promovido por los partidos socialistas concebía esas dos funciones como compatibles e internas respecto al partido.

Sin embargo, la tradición socialista que postula esa relación interna entre movimientos sociales y partidos o instituciones de gobierno se ha roto. Antes bien, una de las características que hemos observado en estos países latinoamericanos durante este periodo es la decidida externalidad y por ende la separación de los movimientos sociales con respecto a las prácticas organizativas, las posiciones ideológicas y los objetivos políticos. A veces los movimientos y los gobiernos conducen batallas conjuntas contra las oligarquías nacionales, las corporaciones internacionales o las elites racistas, pero incluso entonces mantienen una separación. La

«identidad» de los movimientos se asienta en situaciones locales específicas, tales como las comunidades indígenas, los campesinos sin tierra que luchan contra los latifundios, los desempleados que reivindican una renta garantizada o los trabajadores que reivindican la autogestión de la producción. Pero al mismo tiempo los movimientos mantienen relaciones cooperativas o antagonistas (o ambas al mismo tiempo) con el gobierno, de tal suerte que pueden actuar autónomamente sobre asuntos económicos, sociales, administrativos y constitucionales.

Esta relación externa entre movimientos y gobiernos tiene el poder de poner en marcha una transformación (y una disminución) significativa de los aspectos directivos de la acción gubernamental. Dicho de otra manera, podría obligar a los mecanismos de gobierno a tornarse en mecanismos de gobernanza; las sedes en las que se engranan las diferentes voluntades políticas y administrativas pueden tornarse múltiples y abiertas; y la función de gobierno puede diluir el poder soberano para tornarse en cambio en un laboratorio abierto de intervenciones consensuales y de creación plural de normas legislativas. Lo más interesante aquí es el hecho de que la multiplicidad de los encuentros, y a veces de los conflictos, mantiene sin embargo una profunda coherencia política del proceso gubernamental. Muchos aspectos de una «institucionalidad del común» emergen aquí con claridad: la fuerza «destituyente» con respecto a las viejas constituciones coloniales o burguesas; la preeminencia de aspectos programáticos éticos y políticos de una nueva constitución (estar «en otro lugar»); la temporalidad lenta y la autonomía de los desarrollos políticos; la insistencia en la transparencia de las instituciones y de la comunicación; la expresión de contrapoderes implícitos, que son internos respecto al proceso constitucional mismo y que están preparados de antemano para ser ejercidos, en caso de emergencia, contra las causas de peligro; el aumento de la protección de las minorías; y los procesos de toma de decisiones democráticos que guían y coordinan todos estos aspectos.

Obsérvese que la operación plural de lo político que estamos describiendo aquí, con una relación abierta entre movimientos sociales y gobiernos, no es una forma de populismo. Los gobiernos populistas se las arreglan para combinar las distintas expresiones de los movimientos sociales con las fuentes del poder soberano al objeto de crear una mezcla opaca y potencialmente demagógica. Incluso cuando los movimientos sociales mantienen sus identidades en un marco populista, como suele ocurrir, deben aceptar ser parte de una síntesis superior y ser subsumidos dentro de un poder hegemónico. La hegemonía es esencial para todo gobierno populista. Sin embargo, cuando los movimientos sociales mantienen una relación externa con el gobierno y defienden su autonomía, a menudo mediante acciones contra el gobierno, se socavan las bases de ese tipo de hegemonía populista.

La relación externa entre los movimientos sociales y los gobiernos progresistas que existe en varios países latinoamericanos –en diferentes grados y diferentes formas– hace las veces para nosotros de un «ejemplo constitucional». No se trata de un fenómeno excepcional cuya importancia quede limitada a América Latina. Antes bien, concebimos este ejemplo como un modelo para otros países y regiones. Resulta difícil pensar un camino hacia la participación democrática y un nuevo proceso constituyente del común que no pase por esta experiencia de una dinámica abierta del poder constituyente en acción. Una relación abierta entre movimientos y gobiernos, una forma plural de gobernanza con múltiples puntos de entrada y una formación indefinida de reglas para las formas de vida que inventamos: estos son algunos de los elementos que constituyen el horizonte procedimental de una democracia participativa del común.

Agenda para nuevos poderes y nuevas divisiones de poderes

La constitución estadounidense ha sido celebrada a menudo como un instrumento de

gobierno perfecto, «una máquina que podría funcionar por sí sola». Sin embargo, hoy es manifiesto que no solo la constitución estadounidense, sino todas las constituciones republicanas son máquinas que petardean y se detienen, que se bloquean, que se averían continuamente. Desde el punto de vista de los principios constitucionales y de las verdades planteadas por los movimientos, no resulta difícil reconocer sus defectos.

Las constituciones republicanas precisan desesperadamente de una reforma profunda, ahora bien: ¿pueden ser transformadas para crear nuevos espacios y estructuras de la democracia? ¿Plantea el principio del imperio de la propiedad privada, profundamente incrustado en las estructuras constitucionales, un obstáculo insuperable para la autogestión del común? Pensamos que estas preguntas y dudas acerca de la posibilidad de reforma democrática socavan algunas de las posiciones centrales de la izquierda tradicional, cuyos elementos más progresistas permanecen vinculados a la defensa y la reforma de las constituciones republicanas. Razón por la cual queremos, a la luz de la crisis actual, esbozar algunos aspectos del dilema constitucional contemporáneo, que abordaremos, siguiendo las convenciones, considerando sucesivamente las tres principales ramas del gobierno.

Los poderes del ejecutivo se han ampliado considerablemente en las últimas décadas. La burocracia ejecutiva ha desarrollado estructuras que duplican y rivalizan eficazmente con las otras dos ramas. Por ejemplo, en Estados Unidos las decisiones de los expertos jurídicos de la rama ejecutiva tienden a cobrar prioridad sobre las de la judicial; la Oficina de Asesoramiento Legal compite en importancia con la Oficina del Fiscal General; y los expertos económicos del presidente predominan sobre los poderes legislativos. Asimismo, desde hace un tiempo en Europa los gobiernos han vaciado los poderes parlamentarios mediante la legislación por decreto; los ministros de Interior y la policía están cada vez menos sujetos a los controles parlamentarios; y los poderes de guerra y la gestión del ejército han pasado del legislativo a la

rama ejecutiva.

Así pues, ¿por qué, habida cuenta de esta desproporción del poder ejecutivo respecto a las otras ramas, Barack Obama (por poner un ejemplo, pero podríamos mencionar muchos otros) no ha tenido mayor éxito completando su agenda de reformas? Obama no puso fin a los poderes excepcionales que ejerció la administración de George W. Bush. Así, pues, ¿por qué no ha sido capaz de usarlos eficazmente? Por supuesto, Obama no es ningún revolucionario, pero sí que llegó al gobierno con la intención de llevar a cabo algunas reformas modestas pero significativas. Podemos ver el mismo dilema en el caso de la izquierda en Europa. Para encontrar un ejemplo de una reforma social seria llevada cabo por la izquierda tendríamos que remontarnos a los dos primeros años del gobierno Mitterand en Francia.

La rama legislativa, que en muchos aspectos debe ser la fuente de la reforma, se ha visto progresivamente vaciada de sus funciones constitucionales. Sin duda, la crisis de la representación democrática señala una de las principales debilidades del acuerdo constitucional. Los poderes legislativos tienen ahora una capacidad muy debilitada, casi inexistente, de proponer proyectos sociales, gestionar presupuestos y, por encima de todo, controlar los asuntos militares. De hecho, el principal papel de las asambleas legislativas ha pasado a ser el de proporcionar apoyo o crear obstáculos a las iniciativas del ejecutivo. Por ejemplo, parece que la actividad más importante del congreso estadounidense consiste en bloquear los proyectos del ejecutivo y paralizar el funcionamiento del gobierno.

En este contexto, cuando la izquierda encomienda sus esperanzas a la rama legislativa (y a menudo ese es el único espacio disponible), se ve inevitablemente frustrada y desilusionada. El sentido de alienación de la gente continúa creciendo con respecto a los partidos políticos, que son la columna vertebral de la representación parlamentaria, y la desconfianza respecto a los

partidos de izquierda es particularmente fuerte. Desde luego, las tareas que se exigen a los partidos en el paso del siglo xx al xxi se han vuelto extraordinariamente complejas: además de los problemas clásicos de la representación de la sociedad civil, están los problemas de la deuda pública, las migraciones, la política energética, el cambio climático, etc. Frente a tal complejidad, sus capacidades de representación deberían ampliarse y volverse más especializadas. Sin embargo, lo cierto es que sus capacidades de representación desaparecen. El sistema parlamentario, infestado de lobbies, demuestra ser completamente inadecuado para estas tareas. ¿Cómo puede ser reformado o renovado? ¿Es posible crear nuevas formas de representación y un nuevo terreno de debate civil en el que pueda construirse un proceso constituyente desde abajo? La izquierda tradicional no tiene respuesta a estas preguntas. Los debates sobre la reforma de los sistemas electorales terminan siempre llevando a ninguna parte. En particular, en las discusiones sobre las leyes electorales en Europa resulta difícil distinguir entre la ironía y el cinismo. Los partidos de izquierda son completamente incapaces de hacer frente al papel dominante que juega el dinero en la política electoral, tanto mediante las contribuciones directas a las campañas como a través de los medios de comunicación, que cada vez más se convierten en los medios de expresión de los ricos y los poderosos. Su pretensión de representación de la sociedad desaparece tras el poder del dinero. Y, de esta suerte, tal vez paradójicamente la corrupción se torna, sobre todo para la izquierda, en un camino casi inevitable para conseguir la victoria electoral.

De hecho, el poder de la judicatura ha sido movilizado en numerosas ocasiones para determinar un nuevo equilibrio constitucional y abrir vías reformistas. Por ejemplo, en Estados Unidos tales tentativas han tenido éxito alguna que otra vez: la jurisprudencia del Tribunal Supremo en la década de 1930 y 1960 contribuyó a los movimientos de reforma social y ayudó a promulgar reformas progresistas y antiracistas de la constitución estadounidense. Sin

embargo, aquellas ocasiones dependían de condiciones excepcionales, no solo de crisis económica, sino también de un poderoso conflicto social que puso en peligro el orden social. Hoy las cosas han cambiado sustancialmente y el poder de la judicatura ha vuelto a una posición conservadora. Sin mencionar el papel crucial del Tribunal Supremo en la elección presidencial de 2000, basta citar la decisión del Tribunal Supremo en 2010 de levantar las restricciones al gasto de las corporaciones en las elecciones, considerando que esas contribuciones estaban protegidas por el derecho a la libertad de expresión. Asimismo, en Europa hubo en el pasado intentos de hacer pasar la judicatura por una máquina constituyente, afanes encaminados a revivir una vieja utopía jacobina, que nunca son eficaces y siempre son ambiguos. En particular, en Italia el esfuerzo para promulgar reformas basadas en el poder de los jueces produce una deformación de la posición constitucional atribuida a la judicatura, y cuando esos jueces no funcionan con arreglo a criterios conservadores, no sirven sino como sustitutos de los poderes políticos. Lo que acaba provocando desastres interminables.

Así pues, los partidos de la izquierda se han convertido en partidos del lamento. Lamentan la destrucción del Estado del bienestar, las aventuras militares imperiales, la incapacidad de las empresas para dar empleo a las personas, el poder abrumador de las finanzas y la avaricia de los banqueros. Al final también lamentan la corrupción de sus propios representantes y su propia falta de legitimidad representativa. La única posición que saben adoptar agresivamente es la defensa de la constitución, protegiendo un pasado imaginario consagrado, por ejemplo, por versiones asépticas del antifascismo en Europa o de los derechos civiles en Estados Unidos, ambos acorralados en un compromiso constitucional con los poderes financieros dominantes. Sufren de un «extremismo de centro» que a menudo descansa para ellos en reminiscencias de un pasado idílico.

El problema no es solo que la izquierda tradicional sea incapaz hoy de lanzar una dinámica

eficaz de reforma constitucional. Las constituciones republicanas mismas ya no pueden ser reformadas o redimidas. Es preciso un nuevo proceso constituyente para transformar el orden constitucional y el terreno social. Vemos los cimientos a partir de los cuales iniciar ese proceso en los principios y verdades construidos por los movimientos. Aunque no estamos en condiciones de bosquejar siquiera los contornos generales de ese terreno desconocido, basándonos en lo que hemos analizado hasta ahora podemos distinguir algunas de sus características. Así, pues, a modo de primera aproximación, conservemos atendiendo a la explicación las tres funciones constitucionales tradicionales –legislativo, ejecutivo y judicatura– e investiguemos cómo podrían ser transformadas por los nuevos principios constituyentes.

Legislativo. Un poder legislativo en un proceso constituyente no debe ser un órgano de representación, sino un órgano que facilite y aliente la participación de todos en el gobierno de la vida social y de la toma de decisiones políticas. De hecho, en muchos ejemplos históricos, que se remontan al menos al siglo xviii, las asambleas legislativas lanzaron con éxito tales experimentos constituyentes. En esos momentos, que a menudo fueron breves, se hizo descender a la política al nivel de la realidad social y fue reconfigurada con arreglo a la expresión de necesidades y deseos sociales. Asimismo, en diferentes ejemplos contemporáneos, tales como los de las experiencias latinoamericanas que citábamos anteriormente, las asambleas constituyentes han jugado un papel innovador, reuniendo y dando expresión a un abanico de fuerzas sociales. La cara legislativa de un poder constituyente debe reflejar y encarnar la multiplicidad de los movimientos y fuerzas sociales y de tal suerte interpretar la ontología plural de lo político.

Así pues, el federalismo es un principio fundamental de un poder legislativo constituyente. Por federal no entendemos aquí una autoridad central que gobierne sobre unidades políticas

más pequeñas, tales como Estados o provincias. Antes bien, entendemos federal en un sentido más básico como una relación abierta y extensiva entre distintas fuerzas políticas desplegadas en todo el terreno social y no subsumidas bajo una unidad abstracta y centralizada. Dicho de otra manera, la forma de la organización federalista no es piramidal, sino horizontal y extensiva. Este tipo de federalismo promueve las dimensiones plurales, orientadas al proceso de lo político.

¿Es posible hacer de estos aspectos «postestatales» del federalismo la base de un poder legislativo que no esté cerrado ni centralizado? Esto comienza a cobrar forma cuando pensamos en un poder legislativo que sigue la temporalidad de los movimientos sociales y ajusta sus estructuras federales a sus dimensiones espaciales, al mismo tiempo locales y extensamente diseminadas. De hecho, la complejidad de este orden se torna productiva: las redes pueden servir para medir y entretrejer en relación con las dimensiones singulares de las funciones legislativas.

Las asambleas creadas en las acampadas y las plazas ocupadas de 2011 desplegaron el poder conforme a esta modalidad federalista. Cada asamblea funciona con arreglo a sus propias reglas y desarrolla sus propias técnicas de expresión y toma de decisiones. En algunos casos, se usan mecanismos sencillos, como sacudir las manos en el aire, seguir en Twitter o dar muestra de apoyo a una propuesta. No obstante, todas las asambleas comparten la intención de desbaratar las tendencias arraigadas a centralizar el poder en un pequeño grupo de líderes, desarrollando un mecanismo mediante el cual todos pueden ser incluidos en la deliberación y en la toma de decisiones. Dicho de otra manera, la forma asamblea sirve de herramienta para crear un poder legislativo democrático en estos movimientos entre cientos y a veces miles de participantes. Por supuesto, las asambleas no siempre han satisfecho las aspiraciones de participación igual y democrática durante su breve existencia, pero no obstante sí que presentan un poderoso modelo para pensar un federalismo posible.

Adoptar las asambleas como un modelo para un poder legislativo federalista suscita inmediatamente una cuestión de escala. ¿Cómo puede extenderse su forma más allá de los confines de la plaza hasta la sociedad en su conjunto? El escéptico responde que, como nos enseña la antigua Grecia, la toma de decisiones democrática solo es posible entre una población pequeña y limitada. Sin embargo, a lo largo de la modernidad numerosos proyectos han tratado de extender por la sociedad en general la participación en la toma de decisiones, lo que, por más que no garantice un éxito final, indica estrategias que podríamos seguir hoy en día.

Por ejemplo, diferentes iniciativas socialistas aspiraban a difundir el poder de manera federalista poniéndolo en manos de los trabajadores y construyendo los medios para que los trabajadores tomaran ellos mismos decisiones políticas. Los consejos obreros constituyeron la propuesta central de todas las tendencias del socialismo que, a diferencia de las corrientes autoritarias, consideran que el principal objetivo de la revolución es la democracia, es decir, el gobierno de todos por parte de todos. Al menos desde la Comuna de París, el consejo obrero en sus muchas variantes, tales como el rat alemán o el soviét ruso, ha sido imaginado como la base de un poder legislativo federalista. Tales consejos, y las formas de delegación que instituyen, no sirven tanto para representar a los trabajadores, sino, por el contrario, para permitir a los trabajadores participar directamente en la toma de decisiones políticas. Por supuesto, en muchos ejemplos históricos estos consejos funcionaron de modo constituyente solo durante un breve periodo. En algunos casos, como en la constitución de Weimar, fueron neutralizados y convertidos en órganos de cogestión industrial, mientras que en otros fueron falsamente imaginados como la base de una dictadura obrera que, tras un periodo de transición, daría paso de alguna manera a una gobernanza democrática. No obstante, a pesar de tales fracasos, el elemento vital de los consejos obreros es su tentativa de encarnar un poder

legislativo en el campo de la producción, destruyendo el dominio separado de la política y de los políticos, difundiendo ampliamente en su lugar los circuitos de toma de decisiones políticas a través de las redes de trabajadores. El gran poder de los consejos obreros reside en el hecho de que activaron y utilizaron relaciones preexistentes entre trabajadores en las fábricas: los mismos circuitos de comunicación que funcionaron en la producción fueron reconvertidos en las estructuras políticas de los consejos.

Desde luego, no es nuestra intención proponer la resurrección de los consejos obreros en la forma que adoptaron en el siglo xx. Una de sus limitaciones obvias consiste precisamente en que fueron restringidos a una porción de la sociedad: incluso la participación de todos los trabajadores industriales dejaría fuera del proceso político a trabajadores asalariados en otros sectores, a las familias de los trabajadores, a los desempleados, etc.

Sin embargo, dicho esto, algunas características fundamentales de la producción contemporánea nos permiten reimaginar la función básica de los consejos obreros de una forma más amplia y más democrática. Cuando la producción de códigos, lenguajes, ideas, imágenes y afectos es, tal y como afirmamos, cada vez más central en la producción biopolítica contemporánea, las fronteras que delimitan el ámbito de la producción se amplían y se desdibujan de tal suerte que toda la sociedad tiende a ser incluida en sus redes. Así pues, en este contexto, si extendemos las estructuras de toma de decisiones y de participación política siguiendo el rastro de la producción, como hicieron los viejos consejos obreros, podríamos tener potencialmente un alcance mucho mayor e incluir en las estructuras políticas a una porción mucho mayor de la sociedad. Dicho de otra manera, las estructuras de relación y comunicación creadas en la producción biopolítica podrían ser reconvertidas para extender la forma asamblea a un plano social general.

Ni que decir tiene que crear estructuras políticas eficaces que sigan la pista de la producción

biopolítica de este modo no es una tarea fácil y suscita una serie de cuestiones adicionales. Sin embargo, es una manera de comenzar a interpretar las lecciones de «las plazas» y sus experimentos con asambleas para aplicarlas en un plano social. La tarea decisiva de generar un nuevo poder legislativo sigue siendo la de inventar una forma federalista para extender la participación política en la toma de decisiones a todo el terreno social.

Por último, todo esfuerzo de democratización de la sociedad y de inclusión de todos en la toma de decisiones tiene que luchar contra la aversión hacia la política profundamente arraigada entre grandes partes de la población y que ha sido promovida durante mucho tiempo por los detentores del poder. Para hacer posible cualquier democracia, debe haber una nueva producción de afectos políticos que cultive las ganas de participación y el deseo de autogobierno de las personas. Las acampadas de 2011 fueron un paso importante en esa dirección. Estuvieron pobladas no solo o ni siquiera principalmente por activistas experimentados, sino por personas nuevas en tales formas de acción política y, a través de sus experiencias, sus deseos de crear y participar crecieron continuamente. La forma más segura y más potente de generar afectos políticos democráticos es practicar la democracia.

Ejecutivo. Un poder ejecutivo en un proceso constituyente debe abordar las necesidades de planificación y desarrollo social y económico. Sin embargo, las formas modernas y contemporáneas de planificación y desarrollo han sido copiosa y justamente criticadas. Para imaginar y proclamar un nuevo poder ejecutivo tenemos que reconocer en primer lugar cómo cambian los conceptos y las prácticas tradicionales de la planificación cuando el común se torna en su centro y cuando la toma de decisiones se lleva a cabo mediante procedimientos democráticos y participativos.

Las formas de planificación practicadas por el socialismo de Estado tuvieron una muerte

miserable y, como decíamos antes, nadie debería llorar por ellas o tratar de resucitarlas. La crueldad e ineficacia de esas prácticas fue principalmente el resultado de la centralización del poder de toma de decisiones. Las burocracias socialistas sirvieron tanto para mantener la separación y el aislamiento de quienes estaban en el centro (bloqueando el flujo centrípeto de las fuerzas sociales) como para administrar las directivas a toda la sociedad (facilitando el flujo centrípeto del poder de mando).

Sin embargo, reconocer la brutalidad de la planificación socialista de Estado no debería impedir que veamos las injusticias y los desastres creados por la planificación capitalista, que suelen ser ocultados y mistificados. Las revoluciones neoliberales y neoconservadoras de las últimas décadas del siglo xx propagaron el mito de un Estado débil, reivindicando la reducción de los poderes del Estado y la retirada del Estado del campo social –quitarnos al gobierno de encima–. De hecho, las partidas públicas para políticas de bienestar social fueron reducidas, pero, en realidad, los presupuestos públicos totales no hicieron más que crecer debido al aumento de la financiación de los intereses militares, jurídicos y empresariales. El Estado neoliberal, a pesar de las afirmaciones en sentido contrario, ejerce sólidos poderes de planificación, que convierte en ley mediante la colaboración estrecha con los intereses de corporaciones y finanzas. Nadie debería dejarse engañar por más tiempo por el aura democrática que los neoliberales siguen esperando evocar cuando afirman que el mercado decide. El mercado de toma de decisiones en tales afirmaciones es un eufemismo, en el mejor de los casos, de las fuerzas de la riqueza, incluidas los bancos y los poderes financieros, que ejercen formidables instrumentos de planificación. Determinan, por ejemplo, qué software será desarrollado, que presas serán construidas, quién comprará una casa, etc. Durante los periodos normales, las finanzas y los bancos operan de manera relativamente autónoma respecto al Estado, pero al final su conexión profunda siempre sale a la superficie. En el otoño de 2008, en

plena crisis financiera, el teatro de la colaboración entre funcionarios del gobierno estadounidense y los capitanes de Wall Street permitió echar un vistazo a lo que sucedía entre bambalinas y mostró lo pequeño que es en realidad el círculo de quienes toman las decisiones. En cualquier caso, la crisis actual es otra demostración de los desastres creados por la planificación capitalista. De ahí que no nos cueste comprender a quienes, reconociendo las catástrofes socialistas y capitalistas, desearían no tener nada que ver con la planificación en cualesquiera de sus formas.

El concepto y las prácticas del desarrollo sufren el mismo descrédito. Durante el siglo xx, el desarrollo fue concebido principalmente como crecimiento con arreglo a un modelo industrial, basándose en el supuesto de que el bienestar humano depende de producir continuamente más bienes y de consumir más recursos. Ahora está perfectamente claro que ese crecimiento ha creado un sistema en el que un despilfarro extraordinario en las partes dominantes del mundo se suma a las privaciones en las partes subordinadas, así como que el planeta no puede sobrevivir si persiste en esta trayectoria. El desarrollo concebido como crecimiento en este modo industrial –más automóviles, más mercancías, más campos para la agricultura, etc.– es manifiestamente no sostenible. A pesar del hecho de que inmensas poblaciones en muchas partes del mundo siguen careciendo de bienes y de alimentos, algunas personas, insistiendo en la naturaleza insostenible de la trayectoria actual, defienden por ello la inversión de sentido de los procesos de crecimiento y el abandono de las ideas del desarrollo.

Sin embargo, el sombrío panorama que hemos expuesto en lo que atañe a la planificación y el desarrollo cambia sustancialmente cuando reconocemos la centralidad del común, esto es, la tierra y su ecosistema –los bosques, los mares, el suelo, el aire, el agua, etc.– así como los productos del trabajo social, incluidas las ideas, las imágenes, los códigos, la información, los afectos y muchos otros elementos. Ahora bien, como sosteníamos anteriormente en lo que

atañe al agua, los recursos no son inmediata o espontáneamente comunes, nos es necesario un proyecto de organización e infraestructura para tener acceso abierto a un recurso compartido. Para que el agua sea común hacen falta tuberías, bombas y sistemas de gestión, mientras que para que las ideas sean comunes hace falta educación, foros de publicación, etc. Del mismo modo que el común debe ser organizado para liberar el acceso, debe también ser gestionado para ser sostenido en el futuro. El bienestar de la atmósfera terrestre, así como el del ámbito de las ideas y, a decir verdad, de todas las formas del común, precisa de planificación.

¿Qué significa desarrollo cuando el común se torna central para la vida económica y social? Desde luego no siempre significa crecimiento. Antes bien, significa construir mecanismos tales que todos puedan compartir, tener acceso a y participar igualmente en la producción de nuestra riqueza común. La administración cobra una forma completamente diferente en este contexto. A lo largo de la modernidad capitalista (y socialista), cuando la producción industrial servía como modelo regulador, la administración económica exigía una organización burocrática así como estructuras jerárquicas de control y disciplina para organizar la cooperación productiva. Las necesidades administrativas son muy diferentes para la producción biopolítica, que activa nuestras capacidades intelectuales y afectivas para producir ideas, códigos, relaciones sociales, etc. La cooperación productiva en el ámbito biopolítico tiende a ser creada en redes sociales entre productores sin necesidad de supervisión y orientación burocráticas. Esto no significa que no sea necesaria una administración, sino más bien que esta ha de ser inmanente, que ha de formar parte del tejido social mismo.

Hemos presentado este nuevo poder ejecutivo constituyente separado del poder legislativo en aras de la claridad de la explicación, pero en realidad ambos deben estar completamente entrelazados. Dicho de otra manera, las funciones ejecutivas de la planificación deben ser

configuradas de un modo federalista de tal manera que todos puedan participar democráticamente en las decisiones. Esto suscita inmediatamente una objeción relativa al saber experto, que ya planteábamos anteriormente. Del mismo modo que los afectos políticos y las ganas de participación tendrán que ser fomentadas para hacer efectivas las reivindicaciones de un poder legislativo constituyente, también el conocimiento y el saber experto acerca de nuestro mundo social tendrán que ser cultivados a una escala más general. Los políticos y los magnates financieros que hoy toman decisiones no son genios que nos han caído del cielo. No hay razones para pensar que, mediante la educación no podamos todos volvernos al menos tan expertos como ellos en lo que atañe a nuestros mundos naturales, sociales y económicos para tomar decisiones informadas e inteligentes.

Judicial. Respecto al legislativo y al ejecutivo, hemos sido capaces de reinterpretar sus funciones como un medio de explorar la naturaleza y las necesidades organizativas de un proceso constituyente. Sin embargo, considerar cómo puede ser configurado el poder judicial en ese proyecto exige que aclaremos y desenmarañemos algunos de sus elementos principales.

Debemos reconocer, en primer lugar, que las judicaturas, a pesar de sus pretensiones de independencia, son siempre poderes políticos. El espectáculo de las audiencias para el nombramiento de los jueces del Tribunal Supremo estadounidense es una demostración de ello. Y su carácter político suele quedar perfectamente claro cuando los jueces intentan proyectos de reforma social o cuando intentan bloquear las iniciativas de una de las demás ramas. No es raro oír a políticos que acusan a los jueces de políticos cuando discrepan de sus pareceres y que alaban su sabiduría e independencia cuando concuerdan. Incluso en los casos poco frecuentes en los que las judicaturas actúan en una dirección progresista, por ejemplo, para forzar la integración racial de las escuelas o proteger los derechos de voto de minorías o los derechos de organización de los trabajadores, sus intervenciones cobran una forma autoritaria y de hecho

usurpan el poder de los órganos parlamentarios y representativos, lo que termina produciendo todo tipo de desastres.

Nuestra tendencia no es a buscar modos de hacer la judicatura verdaderamente independiente, sino más bien a admitir que determinadas funciones de la judicatura son inevitablemente políticas y descubrir cómo pueden ser reconfiguradas adecuadamente en el terreno político. Aquí no estamos pensando de las tareas de administración de la justicia civil y penal. En esos ámbitos, los jueces y los jurados deben ser tan independientes como sea posible de las presiones partidistas, y de hecho aquí habría que embarcarse en la desafiante tarea de eliminar el carácter político de la ley. Queremos centrarnos en cambio en algunas de las funciones constitucionales de la judicatura.

Una función constitucional central de la judicatura consiste en estipular controles y equilibrios sobre el gobierno. Ahora bien, la capacidad de controlar exige diferencia. Cuando los miembros de la judicatura no son sustancialmente diferentes de los de las otras dos ramas, la primera solo puede estipular mecanismos débiles para controlar a las demás. De hecho, la principal diferencia estipulada actualmente por las judicaturas es temporal, puesto que no están sujetas a elección periódica, lo que por regla general tiene un efecto de estabilidad, no tanto mediante el equilibrio, sino mediante la inercia. A nuestro modo de ver, si se creara un poder legislativo constituyente con arreglo a los principios federales y participativos que extiendan la toma de decisiones a toda la sociedad, este proporcionaría entonces un campo de diferencias mucho más sustanciales. Dicho de otra manera, en una estructura de asamblea abierta y constituyente, fuerzas distintas y encontradas sirven para controlarse mutuamente, creando un equilibrio dinámico. Podría dar lugar a una cierta inquietud el hecho de que en esa configuración la posición de la judicatura como un «tercer» poder, externo respecto a los demás, se pierda y se

vea engullida en la estructura de gobernanza ejecutivo-legislativo. Sin embargo, las diferencias entre aquellos que participan en el proceso constituyente y la externalidad de unos respecto a los otros es mucho mayor y por ende mucho más eficaz que un órgano gubernamental separado.

Otra función constitucional principal de la judicatura consiste en interpretar la constitución. En el contexto del tipo de poder constituyente que imaginamos aquí, esa interpretación sigue siendo esencial. Los derechos inalienables que proponíamos anteriormente como principios fundamentales –que incluyen la libertad, la felicidad, el libre acceso al común, la distribución igual de la riqueza y la sostenibilidad– requieren una interpretación que sea aplicada y promulgada. El problema es si necesitamos un pequeño grupo de expertos con togas negras para interpretarlos por nosotros. Si un poder constituyente ha de cobrar una forma democrática y participativa, entonces la interpretación constitucional también tendrá que ser socializada. Al fin y al cabo, los principios y verdades en los que se basa el proceso constitucional no fueron legados desde las alturas, sino que fueron contruidos gracias a los movimientos y las dinámicas de la sociedad misma. También aquí, como decíamos antes, es necesario un proyecto educativo generalizado para desarrollar la inteligencia, crear los afectos políticos y proveer las herramientas necesarias de los saberes expertos al objeto de capacitar a toda la multitud para participar en esa interpretación y esa toma de decisiones. Pero no vemos razón alguna para pensar que esto podría estar más allá de nuestras capacidades.

No albergamos presunción alguna de escribir una nueva constitución y sabemos perfectamente que las indicaciones que presentamos aquí relativas a los poderes legislativo, ejecutivo y judicial solo proporcionan algunos principios generales y muy poco contenido. Tan solo hemos intentado señalar unos cuantos elementos que podrían formar parte de una agenda futura. Sin embargo, lo que queda claro atendiendo a las declaraciones de los movimientos que

comenzaron el 2011 es que una discusión sobre la constitución de una nueva sociedad ya está madura y al orden del día.

Lo que viene: El acontecimiento del comunero

Podemos ver la ciudad sobre una colina, pero parece tan lejana. Podemos imaginar la constitución de una sociedad justa, igual y sostenible en la que todos tengan acceso al común y lo compartan, pero las condiciones para hacerla real todavía no existen. No se puede crear una sociedad democrática en un mundo en el que unos pocos poseen toda la riqueza y las armas. No se puede restablecer la salud del planeta cuando quienes continúan destruyéndolo todavía toman las decisiones. Los ricos no regalarán porque sí su dinero y sus propiedades, y los tiranos no depondrán porque sí sus armas ni dejarán caer las riendas del poder. Al final tendremos que tomarlas. Pero no vayamos tan rápido, no es tan sencillo.

Es cierto que los movimientos sociales de resistencia y revuelta, incluido el ciclo de luchas que empezó en 2011, han creado nuevas oportunidades y han puesto a prueba nuevas experiencias. Pero esos experimentos, por muy hermosos y virtuosos que sean, no tienen por sí mismos la fuerza necesaria para derrocar a los poderes dominantes. A menudo, hasta los grandes éxitos terminan revelándose trágicamente limitados. ¿Se destierra al tirano y qué se obtiene a cambio?, ¿una junta militar?, ¿un partido gobernante teocrático? ¿Se cierra Wall Street y qué se obtiene a cambio?, ¿un nuevo rescate para los bancos? Las fuerzas agrupadas contra nosotros parecen tan enormes. ¡El monstruo tiene tantas cabezas!

Aun cuando nos vemos tentados por la desesperación, debemos recordar que a lo largo de la historia tienen lugar acontecimientos inesperados e imprevisibles que mezclan las cartas de los poderes políticos y de la posibilidad. No hace falta ser milenarista para creer que tales acontecimientos políticos volverán. No es solo un problema de números. Un día hay millones en la calle y nada cambia, y otro día la acción de un pequeño grupo puede derribar completamente el orden dominante. A veces el acontecimiento viene en un momento de crisis económica y

política cuando las personas están sufriendo. Sin embargo, otras veces el acontecimiento llega en tiempos de prosperidad, cuando las esperanzas y las aspiraciones están en alza. Es posible, incluso, que en un futuro próximo toda la estructura financiera se venga abajo. O que los deudores se convenzan y se llenen de valor para no pagar las deudas. O que las personas se nieguen masivamente a obedecer a quienes detentan el poder. ¿Qué haremos entonces? ¿Qué sociedad construiremos?

No sabemos cuándo llegará el acontecimiento. Pero eso no significa que debemos limitarnos a esperar hasta que llegue. Antes bien, nuestra tarea política es paradójica: debemos prepararnos para el acontecimiento aunque su fecha de llegada siga siendo desconocida.

A decir verdad, esto no es tan misterioso como parece. Aprendamos la lección de algunos de los arquitectos e ideólogos del orden neoliberal actual. Milton Friedman y los economistas de la Escuela de Chicago estudiaron las políticas económicas neoliberales, formaron estudiantes en las mismas y proyectaron las políticas e instituciones de un orden neoliberal mucho antes de que existieran las condiciones sociales y políticas para ponerlas en práctica –y, de hecho, mucho antes del golpe militar de Augusto Pinochet en Chile en septiembre de 1973–. Naomi Klein cuenta que cuando, unos meses antes del golpe, los conspiradores recurrieron a economistas formados en Chicago, los «Chicago boys», para tener un programa económico, estos fueron capaces de elaborar rápidamente un manual de quinientas páginas que detallaba los pasos necesarios para poner en práctica un orden social y económico neoliberal con arreglo a los dictados del pensamiento de Friedman. Los economistas de Chicago no planificaron el golpe de Pinochet ni lo previeron, pero estaban preparados cuando se produjo. De hecho, Klein sostiene que para la puesta en práctica de las políticas neoliberales en muchos otros países desde entonces, posibilitadas en todos los casos por algún tipo de desastre, siempre tuvieron a mano para cada caso un libro de instrucciones económicas.

Lo instructivo de este ejemplo es lo útil y eficaz que puede ser prepararse para una oportunidad imprevista. Pero las circunstancias que los neoliberales encontraron en Chile no son nada en comparación con las que arrostramos ahora. En primer lugar, la naturaleza de la oportunidad es completamente diferente: ningún golpe de Estado u otra acción militar precipitará un acontecimiento para una transformación democrática hoy. En segundo lugar, el sujeto que prepara no puede ser una vanguardia o un conciliábulo como los Chicago boys, sino que, por el contrario, debe ser una multitud.

Esta tarea paradójica de prepararse para un acontecimiento imprevisto pudiera ser el mejor modo de comprender el trabajo y los logros del ciclo de luchas de 2011. Los movimientos están preparando el terreno para un acontecimiento que no pueden prever o predecir. Los principios que promueven, incluidas la libertad, la igualdad, la sostenibilidad y el acceso abierto al común, pueden formar el andamiaje a partir del cual, con motivo de una ruptura social radical, puede construirse una nueva sociedad. Además, las prácticas políticas con las cuales experimentan los movimientos –asambleas, métodos colectivos de toma de decisiones, mecanismos no solo para la protección, sino también para la expresión de las minorías, entre otros– sirven de guía para la acción política futura. No obstante, mucho más importantes que cualesquiera principios constitucionales o prácticas políticas, los movimientos están creando nuevas subjetividades que desean y son capaces de relaciones democráticas. Los movimientos están creando un manual acerca de cómo crear y vivir en una nueva sociedad.

Sosteníamos anteriormente que las fuerzas de rebelión y revuelta nos permiten desprendernos de las subjetividades empobrecidas producidas y continuamente reproducidas por la sociedad capitalista en la crisis contemporánea. Un movimiento de rechazo organizado nos permite reconocer en quiénes nos hemos convertido y proponernos un devenir diferente.

Nos ayuda a liberarnos de la moralidad de la deuda y de la disciplina del trabajo que impone sobre nosotros, sacando a la luz la injusticia de las desigualdades sociales de la sociedad de la deuda. Nos permite desviar nuestra atención de las pantallas de vídeo y romper el hechizo que los medios de comunicación ejercen sobre nosotros. Nos apoya para sustraernos al yugo del régimen de seguridad y devenir invisibles para el ojo del régimen que todo lo ve. Asimismo, desmistifica las estructuras de representación que inutilizan nuestras potencias de acción política.

Sin embargo, rebelión y revuelta ponen en marcha no solo un rechazo, sino también un proceso creativo. Anulando e invirtiendo las subjetividades empobrecidas de la sociedad capitalista contemporánea, descubren algunas de las verdaderas bases de nuestra potencia de acción social y política. Se crea una deuda más profunda en tanto que vínculo social en el que no hay acreedor. Se producen nuevas verdades mediante la interacción de singularidades que están juntas. Se forja una verdadera seguridad por obra de aquellos que han dejado de estar unidos por el miedo. Y quienes se niegan a ser representados descubren la potencia de la participación política democrática. Esos cuatro atributos subjetivos, cada uno de los cuales se caracteriza por una nueva potencia adquirida por las revueltas y las rebeliones, definen conjuntamente al comunero.

En la Inglaterra medieval, los comuneros [commoners] conformaban uno de los tres estamentos del orden social: los que luchan (la nobleza), los que rezan (el clero) y los que trabajan (los comuneros). El uso moderno de la lengua inglesa en Gran Bretaña y en otros lugares ha preservado el significado de la expresión commoner para designar a una persona sin rango o posición social, a una mujer o un hombre cualesquiera. La expresión comunero, tal y como la entendemos aquí, debe preservar el carácter productivo que se remonta a la Inglaterra medieval, pero llevándolo más lejos: las y los comuneros no son comunes por el hecho de que trabajan, sino más bien, y con mayor motivo, porque trabajan sobre el común. Dicho de otra

manera, tenemos que entender la expresión comunero como lo hacemos con los nombres de otras ocupaciones, tales como panadero, tejedor y molinero. Del mismo modo que un panadero hace pan, un tejedor teje y un molinero muele, un comunero «comuna», es decir, hace el común.

Así pues, el comunero es una persona corriente que lleva a cabo una tarea extraordinaria: abrir la propiedad privada al acceso y disfrute de todo el mundo; transformar en el común la propiedad pública controlada por la autoridad del Estado; y en cada caso descubrir mecanismos para gestionar, desarrollar y sostener la riqueza común mediante la participación democrática. De esta suerte, la tarea del comunero no solo consiste en proporcionar el acceso a los campos y los ríos para que los pobres puedan alimentarse, sino también en crear un medio para el libre intercambio de ideas, imágenes, códigos, música e información. Ya hemos visto algunos de los prerequisites para llevar a cabo estas tareas: la aptitud para crear vínculos sociales entre unos y otros, la potencia de las singularidades para comunicar mediante diferencias, la seguridad verdadera de quienes no tienen miedo y la capacidad de acción política democrática. El comunero es un participante constituyente, la subjetividad que es fundadora y necesaria para constituir una sociedad democrática basada en la compartición abierta del común.

La acción de «comunar» debe estar orientada no solo al acceso a la riqueza compartida y a la autogestión de esta, sino también a la construcción de formas de organización política. El comunero debe descubrir los medios para crear alianzas entre una amplia variedad de grupos sociales en lucha, incluyendo a los estudiantes, a los trabajadores, a los desempleados, a los pobres, a quienes luchan contra la subordinación de género y la racial, etc. A veces, cuando se invocan tales enumeraciones, la gente se imagina la construcción de coaliciones como una práctica de articulación política, pero la expresión coalición apunta a nuestro modo de ver en

una dirección diferente. Una coalición implica que diferentes grupos mantengan sus distintas identidades e incluso sus estructuras organizativas separadas mientras forman una alianza táctica o estratégica. La alianza del común es completamente diferente. Ni que decir tiene que comunar no implica imaginar que las identidades pueden ser negadas de tal suerte que todas descubran que son básicamente lo mismo. No, el común no tiene nada que ver con la mismidad. Antes bien, en la lucha los diferentes grupos sociales interaccionan como singularidades y son ilustradas, inspiradas y transformadas por su intercambio mutuo. Se hablan unas a otras en las frecuencias bajas, las que la gente que está fuera de la lucha con frecuencia no puede oír o comprender.

Esta es una lección que deberíamos ser capaces de aprender del ciclo de luchas que comenzó en 2011. Los manifestantes que ocuparon el edificio del Congreso de Wisconsin no se engañaban pensando que eran los mismos que en la Plaza Tahrir o que compartían con aquellos las mismas condiciones sociales, del mismo modo que los que plantaron las tiendas en el Boulevard Rothschild de Tel Aviv no veían su reflejo en los campamentos de la Puerta del Sol. Sin dejar de estar firmemente arraigados en sus condiciones locales específicas, tomaron prácticas unos de otros y las transformaron en el proceso; adoptaron los lemas de los demás, dándoles nuevos significados y, sobre todo, se reconocieron como parte de un proyecto común. La tarea política del comunero se lleva a cabo mediante estos tipos de intercambios entre singularidades en lucha y mediante las transformaciones de estas.

Algunos de los pensadores y organizadores políticos más tradicionales de la izquierda están disgustados, o al menos recelosos, con el ciclo de luchas de 2011. «Las calles están llenas, pero las iglesias están vacías», se lamentan. Las iglesias están vacías, es decir, aunque hay mucha lucha en estos movimientos hay poca ideología o dirección política centralizada. Hasta que no haya un partido y una ideología para dirigir los conflictos de calle, continúa el razonamiento,

esto es, hasta que las iglesias no estén llenas, no habrá ninguna revolución.

¡Pero es exactamente al contrario! ¡Tenemos que vaciar aún más las iglesias de la izquierda y además bloquear sus puertas y prenderles fuego! Estos movimientos no son potentes a pesar de su falta de líderes, sino en razón de ella. Están organizados horizontalmente como multitudes y su insistencia en la democracia a todos los niveles es más que una virtud: es una clave de su potencia. Además, sus lemas y sus argumentos no se han extendido tan ampliamente a pesar de, sino en razón de que las posiciones que expresan no pueden ser resumidas o disciplinadas en una línea ideológica fija. No hay cuadros de partido que digan a las personas lo que tienen que pensar, sino que existen discusiones abiertas a una amplia variedad de opiniones que a veces pueden llegar incluso a contradecirse mutuamente, pero que sin embargo, y a menudo lentamente, desarrollan una perspectiva coherente.

Que nadie piense que la falta de líderes y de una línea ideológica de partido significa anarquía, si por anarquía se entiende caos, guirigay y alboroto. ¡Qué trágica falta de imaginación política pensar que los líderes y las estructuras centralizadas son la única manera de organizar proyectos políticos eficaces! Ni que decir tiene que las multitudes que han animado el ciclo de luchas de 2011 y un sinnúmero de diferentes movimientos políticos en los últimos años no están desorganizadas. De hecho, la cuestión de la organización es uno de los principales temas de debate y experimentación: cómo llevar una asamblea; cómo resolver los desacuerdos políticos; cómo tomar democráticamente una decisión política. Para todos aquellos que continúan aferrándose apasionadamente a los principios de libertad, igualdad y el común, constituir una sociedad democrática está a la orden del día.

Notas

Queremos dar las gracias a aquellos amigos y amigas que nos ayudaron en la preparación y publicación de este panfleto, y entre ellos a Lisl Hampton, Melanie Jackson, Sandro Mezzadra, Jedediah Purdy, Judith Revel, Gigi Roggero, Raúl Sánchez Cedillo, Nico Sguiglia y Kathi Weeks.

Apertura: Recoge el testigo

«¿Quién sabe si, en las frecuencias bajas, hablo por vosotros?», véase Ralph Ellison, *Invisible Man*, Nueva York, Vintage, 1947, p. 581 [ed. cast.: *Vuelo a casa y otros*, trad. de Mariano Antolín Rato, Madrid, Alfaguara, 2002].

Capítulo 1: Figuras subjetivas de la crisis

El endeudado

Encontramos cuatro libros recientes particularmente útiles en tanto análisis de la importancia política de la deuda en la sociedad contemporánea: François Chesnais, *Les dettes illégitimes*, París, Raison d'agir, 2011 [ed. cast., *Las deudas ilegítimas : cuando los bancos meten mano en las políticas públicas*, trad. de Iván García Barbeitos, Madrid, Clave intelectual, 2012]; Richard Dienst, *The Bonds of Debt*, Nueva York, Verso, 2011; David Graeber, *Debt: The First 5,000 years*, Nueva York, Melville House, 2011; y Maurizio Lazzarato, *La fabrique de l'homme endetté*, París, Éditions Amsterdam, 2011 [ed. cast.: *La fábrica del hombre endeudado*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012].

«Libertad, igualdad, propiedad, y Bentham», véase Karl Marx, *Capital*, vol. I, trad. de Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1977, p. 280 [ed. cast.: *El Capital*, Libro I, trad. de Vicente García Romano, Madrid, Akal, 2000].

El mediatizado

«El problema ya no consiste [...]», véase Gilles Deleuze, «Mediators», *Negotiations*, trad. de Martin Joughin, Nueva York, Columbia University Press, 1995, pp. 121-134, 129 [ed. cast.: «Los intercesores», *Conversaciones*, trad. de José Luis Pardo Torío, Valencia, Pre-Textos, 1995].

Véase Étienne de la Boétie, *Discourse on Voluntary Servitude*, Nueva York, Columbia University Press, 1942 [ed. cast.: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. de Pedro Lomba, Madrid, Trotta, 2010]; y Baruch Spinoza, *Theological-Political Treatise, Complete Works*, ed. de Michael L. Morgan y trad. de Samuel Shirley, Indianapolis, Hackett, 2002 [ed. cast.: *Tratado teológico-político*, trad. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2012].

«La información viva es producida continuamente», véase Matteo Pasquinelli, «Capitalismo macchinico e plusvalore di rete», *Uninomade 2.0*, 17 de noviembre de 2011 [<http://uninomade.org/capitalismo-macchinico/>]. Salvo mención expresa, todas las traducciones son nuestras. Véase también Romano Alquati, «Composizione organica del capitale e forza-lavoro alla Olivetti», Primera parte, *Quaderni rossi*, núm. 2, 1962; y segunda parte, *Quaderni rossi*, núm. 3, 1963.

Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Nueva York, International Publishers, 1963, pp. 123-124 [ed. cast.: *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, trad. de Elisa Chuliá Rodrigo, Madrid, Alianza editorial, 2012].

El segutirizado

«La prisión empieza mucho antes de sus muros», véase Michel Foucault, «La prison partout», *Dits et écrits*, vol. 2, París, Gallimard, 1994, pp. 193-194, 194.

Para estadísticas actuales sobre las poblaciones penitenciarias en Estados Unidos, véase el Sentencing Project [www.sentencingproject.org].

Michelle Alexander, *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, Nueva York, New Press, 2010.

Sobre la relación entre el aumento de las poblaciones penitenciarias y las estrategias económicas neoliberales, véase Loïc Wacquant, *Punishing the Poor*, Durham, NC, Duke University Press, 2009 [ed. cast.: *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*, trad. de M. Margarita Polo, Barcelona, Gedisa, 2010].

«Tenemos al lobo agarrado de las orejas», véase Thomas Jefferson, letter to John Holmes, 22 de abril de 1820.

El representado

«Representar significa hacer presente una ausencia», véase Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlín, Duncker und Humboldt, 1928, p. 209 [ed. cast.: *Teoría de la constitución*, trad. de Francisco Ayala, Madrid, Alianza editorial, 2011].

Capítulo 2: Rebelión contra la crisis

Hanna Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 [ed. cast.: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2010].

«Une force séparée de ce qu'elle peut», véase Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1962 [ed. cast.: *Nietzsche y la filosofía*, trad. de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 2012].

Da la vuelta a la deuda

«El individuo es portador de su poder social», véase Karl Marx, *Grundrisse*, trad. de Martin Nicolaus, Nueva York, Vintage, 1973 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: (borrador) 1857-1858*, trad. de Pedro Scaron, Madrid, Siglo XXI de España,

1976].

Escapa

Angela Y. Davis, *Are Prisons Obsolete?*, Nueva York, Seven Stories Press, 2003. «Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte», véase Baruch Spinoza, *Ethics*, part 4, proposition 67 [ed. cast.: *Ética*, trad. de Vidal Peña, Madrid, Alianza editorial, 2011].

Constitúyete

Para un proyecto ejemplar para rescatar la constitución estadounidense, véase Jack Balkin, *Constitutional Redemption: Political Faith in an Unjust World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2011.

En lo relativo al concepto de poder destituyente, véase Colectivo Situaciones, 19 and 20: *Notes for a New Social Protagonism*, trad. de Nate Holdren y Sebastian Touza, Nueva York, Minor Compositions, 2011 [ed. cast.: 19 y 20: *apuntes para el nuevo protagonismo social*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2002].

Capítulo 3: Constituir el común

Declaración de principios

Nos interesan particularmente aquellas corrientes de la teoría constitucional estadounidense que interpretan los principios contenidos en la Declaración de independencia como la base verdadera y legítima de la Constitución. Una fuente poderosa de esta línea de pensamiento es el enigmático «Fragmento sobre la Constitución y la Unión» de Abraham Lincoln, escrito en 1861, *The Collected Works of Abraham Lincoln*, vol. 4, ed. de Roy Basler, New Brunswick, Rutgers University Press, 1953, pp. 168-169 [ed. cast.: *El discurso de Gettysburg y otros escritos sobre la Unión*, trad. de Javier Alcoriza Vento y Antonio Lastra Meliá, Madrid, Tecnos, 2005].

Luchas constituyentes

Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*, Berkeley, University of California Press, 2009.

Ejemplos constitucionales

Sobre el estudio y la autoformación, véase Marc Bousquet, Stefano Harney y Fred Moten, «On Study», *Polygraph*, núm. 21, 2009, pp. 159-175.

Sobre el principio de diferencia, véase John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971, pp. 75-83 [ed. cast.: *Una teoría de la justicia*, trad. de Joan Vergès i Gifra y Oriol Farrès Juste, Madrid, Alianza editorial, 2010].

Agenda para nuevos poderes y nuevas divisiones de poderes

«A machine that would go of itself»: véase Michael Kammen, *A Machine That Would Go of Itself: The Constitution in American Culture*, Nueva York, Knopf, 1986. Kammen toma el título de un ensayo escrito por James Russell Lowell en 1988.

Sobre la expansión de la rama ejecutiva, véase Bruce Ackerman, *The Decline and Fall of the American Republic*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2010.

Sobre el papel predominante de las corporaciones y la creación de un «totalitarismo invertido», véase Sheldon S. Wolin, *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008 [ed. cast.: *Democracia S. A.: la democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, trad. de Silvia Villegas, Madrid, Katz Editores, 2008].

Lo que viene: El acontecimiento del comunero

Naomi Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Nueva York, Metropolitan

Books, 2007 [ed. cast.: La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre, trad. de Isabel Fuentes García et al., Barcelona, Paidós Ibérica, 2009].

Para los análisis que usan el término commoner con acepciones afines a la nuestra, véase la revista The Commoner (www.commoner.org.uk), así como el trabajo de autores identificados con ella, tales como Massimo De Angelis, George Caffentzis y Silvia Federici.

AKAL / Otros títulos publicados



QUÉ HACEMOS CON LA EDUCACIÓN

Agustín Moreno, Enrique J. Díez, José Luis Pazos y Miguel Recio

978-84-460-3738-5



QUÉ HACEMOS CON LA POLÍTICA

Amparo Estrada, Eduardo Gutiérrez, Alejandro Inurrieta y Alberto Montero

978-84-460-3737-8



EL FIN DEL MUNDO TUVO LUGAR

Oscar Scopa

978-84-460-3641-8



EL LIBRO DE LA DISIDENCIA

V.V. A.A.

978-84-460-3662-3



LOS INDIGNADOS

Marcos Roitman Rosenmann

978-84-460-3620-3



CAPITALISMO Y NIHILISMO

Santiago Alba Rico

978-84-460-3520-6



PRIMERO COMO TRAGEDIA, DESPUÉS COMO FARSA

Slavoj Žižek

978-84-460-3526-8



LA MAQUINACIÓN Y EL PRIVILEGIO

José Carlos Bermejo Barrera

978-84-460-3521-3