



Fragmentar el mundo
Josep Rafanell i Orra

melusina [sic]

FRAGMENTAR EL MUNDO

Josep Rafanell i Orra

Contenido

Prefacio

1. Fragmentar el mundo
2. Construir al enemigo
3. Una política de la investigación: itinerancias o hacer habitable la política
4. Los recorridos de la autonomía

Epílogo.

Contribución a la comunidad en curso

Tantas estrellas que
nos ofrecen. Yo estaba,
cuando te miré —¿cuándo?—
fuera en los otros mundos.

Paul Celan, *La rosa de nadie*

Para F.

Prefacio

Y precisamente los solitarios son los que tienen una parte más grande en la comunidad. Ya he dicho antes que los unos perciben mejor, los otros peor, la melodía de la vida; por eso tienen, correlativamente, una mayor o una menor tarea en la gran orquesta. El que perciba la totalidad de la melodía será a la vez el más solitario y el más comunitario. Pues oirá lo que nadie oye, y eso solo sucede porque él capta en su plenitud lo que los otros oyen oscuramente y con lagunas.

Rainer Maria Rilke, *Notas sobre la melodía de las cosas*

— El texto que vamos a leer ya tiene una historia. Y como todas las buenas historias, es una historia subterránea. Todo invita a pensar que se difundió en un círculo restringido pero irradiador en una versión primitiva muy anterior a su aparición. Es fácil darse cuenta. El gesto que hace aquí Josep Rafanell i Orra es demasiado singular como para no sospechar que lo han leído, o al menos que ha influido de forma indirecta en aquellos que lo han repetido hace poco. Este gesto consiste en *devolver su valor al fragmento*. Todo lo que es de izquierdas en el mundo, es decir, todo lo que es confuso e impotente aun bajo su forma definitiva, todo lo que hay de cristiano y lo que es cristiano *sin saberlo*, ha concebido siempre el fragmento como privación y ausencia, como lo que le falta a la totalidad. Incluido el marxismo radical y su famoso «punto de vista de la totalidad», que es el punto de vista de Dios cuando esa palabra se vuelve impronunciable. Saludar a todos, a «todos juntos», recuperar la unidad perdida de la Creación, la unidad social, ¡so-so-solidaridad! -como si el solidarismo no hubiera sido la doctrina oficial de la Tercera República antes de ofrecerle sus servicios a Pétain—, y la Humanidad: ¿cuándo comprenderemos que la humanidad no es más que una cristiandad secularizada, pero igualmente dispuesta para la cruzada? El gran cuerpo social compuesto por millones de homúnculos aislados, serializados, indiferenciados, privados del mundo y reintegrados en él tras ser homogeneizados, es, obviamente, el frontispicio del Leviatán. Pero mucho antes de eso, también es la iconografía medieval del seno del padre en el que los elegidos desfilan, todos idénticos e igualmente sonrientes, describiendo la silueta de Abraham. Hobbes no ocultó que veía en el Leviatán al «dios mortal».

Desde Agripa Menenio, cada vez que escuchamos la metáfora del cuerpo social, ello se refiere a lo que hay de secesión en el aire, a lo que hay de la

plebe en la alegría de volver a descender del Aventino. Por eso las mejores contrarrevoluciones son de izquierdas. Por eso el propio fascismo, el fascismo histórico, debe ser entendido como un fenómeno de izquierdas. Por el contrario, toda revolución comienza minando la totalidad, asumiendo su parcialidad y renunciando a escuchar a «todo el mundo» para mostrar así su poder frente a los partidarios de la totalidad. No es lo mismo cuando, en su embriaguez, el fragmento insurgente acaba diciendo, a modo de desafío, que «nosotros somos todos», o «nosotros somos el pueblo», que cuando después vienen los que impostan la voz para hablar en su nombre y fundan sus privilegios sobre su supuesto «poder constituyente». El pueblo de los suburbios en 1789 o 1830, el proletariado de 1848, la Comuna de París, los soviets de 1915 o 1917, los comités de acción de 1968, por limitarnos a los clásicos, comenzaron todos ellos con un gesto que la autonomía italiana de los años setenta teorizaría como un gesto de separación, de *separazione*. «Nosotras no pertenecemos a vuestro mundo», «no somos parte de vuestra totalidad», «nos movemos en otro plano», en palabras de Carla Lonzi; «los obreros son una temible raza pagana», en las de Tronti; así es, al nacer, la afirmación liberadora, y así de difícil de sostener en el tiempo. A menudo cortar los vínculos tóxicos es la mejor manera de preservar un poder obstruido o de persistir en el propio comienzo. Eso es lo que abre la brecha, irrumpe, provoca el acontecimiento. En ese sentido, todas las revoluciones son románticas, Si es que reconocemos a los románticos alemanes del *Athenäum* el gran mérito de haber concebido el fragmento, no como una amputación de la totalidad, sino como una totalidad singular. De haberle devuelto su valor al fragmento por primera vez en la Modernidad. De haber destituido el Gran Todo exterior, el Todo pastoral, el Todo que no es nada.

Pero volvamos a la historia de este texto. Todo hace pensar que el Comité Invisible tuvo acceso a él mucho antes de la redacción de *Ahora*. Todo hace pensar que estas personas que tanto se precian de no citar sus fuentes le deben su idea de «fragmentación del mundo», que ocupa toda la segunda parte de su última obra. Mantienen una extraña política de citas, sin duda ligada a una desconfianza muy razonable respecto a la «función autor». Seguramente, también ligada a la creencia de que las ideas tienen una vida propia, a menudo subterránea, que el peso de los nombres de los autores solo puede obstaculizar. Una forma tal vez, de escapar al pequeño sistema de devolución de favores que sostiene la insignificancia de los espacios intelectuales y, más concretamente, del amiguismo universitario. Eso les expone a ser saqueados a su vez por auténticos «autores» o a ser plagiados torpemente por todo tipo de productores de mercancías culturales, de colectivos militantes que buscan introducir en el discurso todo que intente reventar el orden. En algún sentido, se trata de una «buena guerra», pero

hace falta aceptar que en efecto se trata de una guerra, y de una guerra de verdad. Y todo esto lo confirma el que se vuelva a producir con *Ahora* y la idea de fragmentación del mundo. Y no se nota tanto por las cualidades estilísticas del libro, como por la preeminencia, en nuestra época, de esta idea. Se debe a la fuerza del gesto de pensamiento contenido en *Fragmentar el mundo*.

En las semanas posteriores a la publicación de *Ahora*, por poco tiempo, se puso de moda entre ciertos comentaristas habituales de la actualidad francesa el tema de la fragmentación. En la extraordinaria confusión que rodeó a las elecciones presidenciales de 2017, de repente veían fragmentarse al electorado, a los partidos, a la política, al país y hasta a Europa. Y esto duró hasta que llegó la hora de regresar al orden de *En marche!** Pero no debemos quedarnos aquí, o al menos no en Francia. Esta primavera, se podían encontrar incluso en oscuros kioscos en Exarquía, en Atenas, folletos de anarco-turistas americanos que habían pasado por Francia y habían tomado el concepto para nombrar una perspectiva estratégica del movimiento anarquista; podemos suponer que fue un artículo sobre la elección de Trump, aparecido en la web *Lundimatin* y retomado en parte en *Ahora*, el que les habría sugerido el tema de la fragmentación. Del lado contrario, el Papa del aceleracionismo convertido en un *libertarista*, adepto del *blockchain* y neo-reaccionario confeso, Nick Land, publicó en junio una conversación titulada «The only thing I would impone is fragmentation». Parece ser que, en su caso, aunque ahora vive en Shanghái, el concepto le llegó durante una comida alcoholizada con un lector de *Ahora* que estaba de paso. Cuando un concepto pone de acuerdo a los enemigos más irreconciliables no suele ser porque le falte precisión. De hecho, en una época excepcionalmente anárquica, por decirlo en palabras de Reiner Schürmann, nombrarse anarquista no es decir demasiado, y que un cripto-trumpista anglosajón obsesionado con su «identidad blanca y protestante» encuentre de su gusto la fragmentación del mundo no debería sorprendernos, si ha podido sacar provecho de ella. Ya que el bazar del mundo contemporáneo ha dado cierta fortuna a esta idea, quizás no sea demasiado tarde para intentar aclararla. Y antes de que sirva para «explicar» las veleidades de la independencia de Cataluña y las fracturas subsiguientes que esta anuncia, es el momento de devolver un sentido más fiel a las palabras de Josep Rafanell i Orra, Marcello Tari o el Comité Invisible. Más fiel, por lo menos, a su idea revolucionaria de revolución.

*Partido creado en el 2016 y liderado por Emmanuel Macron. (N. del t.)

La idea de fragmentación es una máquina de percepción. En Occidente, todo nos lleva a ver en una persona a una persona, en una imagen una imagen y en una ciudad una ciudad. Es un error. Una percepción sutil de lo real descubre en una persona el caos de fuerzas, el ensamblaje de piezas en tensión, las copertenencias contradictorias, las distribuciones frágiles, los fuegos urdidos, los demonios y los puntos de irreductibilidad que recubren oportunamente la apariencia exterior, en reposo, del sujeto. Pero las categorías del lenguaje son, desgraciadamente, iguales que las de la percepción.

La lengua es un *sensorium* común, como lo llamaba Fritz Mauther. El mundo de las «personas» es una alucinación sincera. La heterogeneidad constitutiva de lo real aparece ante nosotros bajo la máscara de la unidad, de la unidad homogénea. Para una percepción superficial, la máscara es lo real mismo. Arrancar la máscara es correr el riesgo del vértigo. En su *Carta a Lord Chandos*, Hofmannstahl cuenta la experiencia de este vértigo:

Todo me parecía sumamente indemostrable, falso e inconsistente. Mi espíritu me obligaba a ver con una proximidad inquietante todas las cosas que aparecían en tales conversaciones: igual que en una ocasión había visto a través de un cristal de aumento un trozo de la piel de mi dedo meñique que semejava una llanura con surcos y cuevas, me ocurría ahora con las personas y sus actos. Ya no lograba aprehenderlas con la mirada simplificadora de la costumbre. Todo se me desintegraba en partes, las partes otra vez en partes, y nada se dejaba ya abarcar con un concepto. Las palabras aisladas flotaban alrededor de mí; cuajaban en ojos que me miraban fijamente y de los que no puedo apartar la vista: son remolinos a los que me da vértigo asomarme, que giran sin cesar y a través de los cuales se llega al vacío.

Podemos mirar una imagen como si fuera una simple representación de cosas, de lugares o de criaturas. Pero eso implica condenarse a soportar su poder sin poder entenderlo. Toda imagen dotada de un mínimo de poder contiene fuerzas que nos afectan y se afectan entre sí en una claridad inmóvil. Eso es lo que descubre toda mirada que sea capaz de ver. En su elogio fúnebre a Aby Warburg, Cassirer dijo de él:

Su mirada no se quedaba en el primer plano de las obras de arte, sino que sentía y veía detrás de las obras las energías que las configuraban. Y, para él, aquellas eran las formas eternas de la expresión del ser y del hombre, de la pasión del destino humano. Así, toda configuran creadora, allá donde se moviera, se hacía legible para él en un lenguaje único cuya estructura

quería seguir penetrando hasta descifrar el misterio de sus leyes. Allí donde otros habían visto formas determinadas limitadas, formas reposando en sí mismas, él veía fuerzas en movimiento, lo que llamaba las «formas del *pathos*» y que la Antigüedad había creado como patrimonio perdurable de la humanidad.

Esto vale para la imagen misma, pero vale aun más para su lectura, para su capacidad de afectarnos aquí y ahora, corporalmente.

Cada presente está determinado por las imágenes que le son sincrónicas; cada Ahora es el Ahora de una cognoscibilidad determinada. Con él, la verdad se carga de tiempo hasta explotar. No hace falta decir que el pasado ilumina el presente o que el presente ilumina el pasado. Por el contrario, es en la imagen donde el Ayer encuentra el Ahora en la claridad para formar una constelación. En otras palabras: la imagen es la dialéctica detenida. (Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*)

Igual que vamos sin ojos para las imágenes durante toda nuestra vida y nos contentamos con sufrir su temible eficacia, vamos sin ojos por la ciudad. Siempre a lo nuestro, la recorremos como si fuera un decorado uniforme para nuestras existencias olvidadizas. Solo levantamos los ojos cuando nos perdemos o cuando algún recuerdo nos enfrenta a su dimensión histórica. Eric Hazan, en *Une traversée de Paris* (Un recorrido por París), muestra cómo el paseo a pie en una ciudad, es decir, la actividad humana más continua que hay, es en realidad la experiencia de mayor discontinuidad si atendemos mínimamente a lo que hay. Quien está un poco presente, quien se vincula a aquello que atraviesa, lee en la ciudad todos los signos de las épocas, los acontecimientos, las vidas y las sensibilidades que le han precedido. Es como si la ciudad no fuera más que un monstruoso ensamblaje entre los fragmentos de los mundos sucesivos de los que ella procede y los de los mundos que están naciendo. Y cada uno de los fragmentos *grita*: grita su deseo de ver renacer y crecer el que fue su mundo. Cada fragmento quiere vivir y volver a vivir. La verdadera percepción de una calle cualquiera de París no tiene nada de postal, del cliché vacío que creemos poder sacar de ella. Está, por el contrario, desgarrada por frentes de batallas, luchas mudas, persistencias resueltas y juramentos recíprocos escritos en Piedra. Para aquel que no se haya dejado amputar la sensibilidad, la última casa medieval de la ciudad atravesada por un pasaje haussmaniano clama venganza contra las arquitecturas burguesas que la rodean; el ayuntamiento de París pide sin descanso volver a ser tomado y saqueado. A día de hoy, nada ha conseguido acallar el vacío dejado por la destrucción de las Halles en los años setenta: la arquitectura posmoderna, con su capacidad para citar todas las épocas pasadas, es la glaciación de esta conflictividad

latente entre mundos. Es una operación de pacificación: la fase exterminadora de la guerra en curso. Y porque el universo urbano contemporáneo es este caos negado y regulado, porque lo real grita en cada uno de sus fragmentos con cien voces discordantes, hemos acordado hacer oídos sordos. Cuando un fragmento consigue desarrollarse mínimamente, deja de gritar como un niño hambriento. Porque la metrópolis contemporánea es precisamente «la muerte que avanza, la aniquiladora de mundos», porque los mundos están triturados en elementos cada vez más pequeños, la vida social actual requiere una anestesia cada vez más metódica. Es el precio de la supervivencia en un universo así de descompuesto, troceado y disonante, y la condición de su continuidad. Quien de pronto quisiera escuchar todas las voces que se le dirigen a la vez creería estar volviéndose loco, y quizás fuera así: no tardaría en llegar el diagnóstico de esquizofrenia. A menudo se culpa a la humanidad urbanizada por su indiferencia ante la extinción de las abejas, los insectos y los pájaros que se alimentan de ellos, por estar arrasando el fondo de los océanos con la «pesca», porque los cetáceos que encallan no se están suicidando, sino que son víctimas colaterales de la industria de la pesca de profundidad y porque, a pesar de todo esto, continúa viviendo como si nada de esto estuviera pasando, en resumen: por su insensibilidad con los entornos de los que se alimenta. Esta indiferencia no proviene únicamente de la creencia transhumanista de que cuando el planeta esté arruinado irremisiblemente será el momento de tomar una nave a Marte y siempre nos quedarán numerosas muestras de la biodiversidad perdida y documentales sobre los leones desaparecidos. Tampoco de que hayamos crecido en un entorno en el que salimos a la caza de buenos negocios y no de corzos, en el que pescamos con caña patos de plástico y cocemos su carne en las estanterías de los supermercados. En realidad, la barbarie de los modernos comienza en la puerta de su casa, en la forma en que se blindan, en su aislamiento intencionado, en haber optado por la ignorancia ante el carácter histórico de la ciudad en la que se precian de vivir —por no hablar de la forma en que esquivan a los indigentes aletargados. Hay una «melodía de las cosas», como lo llamaba Rilke. Si el caos urbano contemporáneo produce una sonoridad tan molesta, permanecer sordos en él se parece tanto a una solución para sobrevivir como a un suicidio. «Toda discordia y todo error proceden de que los hombres buscan lo común *en* ellos, en lugar de buscarlo en las cosas que están *detrás* de ellos, en la luz, en el paisaje, en el comienzo y en la muerte. Por eso se pierden a sí mismos y no ganan nada. Se mezclan, porque no pueden unirse. Se agarran los unos a los otros porque no se sostienen de pie, porque se tambalean y son débiles; y en este recíproco intento de sostenerse los unos a los otros agotan todas sus fuerzas, y del exterior no son sensibles ni al leve empuje de una ola»

Hay muchas formas de malinterpretar la idea de «fragmentación del mundo». Una de ellas es pensar que se trata del modo en que el imperio se emplea en producir en el momento justo identidades y diferencias, a escala tanto individual como colectiva. Con lo que, a pesar de la implosión de todas las estructuras simbólicas, los seres seguirían siendo gobernables. Con lo que la dominación se reservaría un acceso *afectivo* a los individuos contemporáneos y los haría movilizables. Segmentar un mercado es, llegados a un punto, la única forma de garantizar su rentabilidad. Por eso desde hace décadas las *Identity politics* son la mayor garantía de que nada pueda hacerse *en masa* contra el gobierno estadounidense. Que «las mujeres» vean en cada hombre a un cerdo disfrazado y que «los hombres» vean en cada mujer a una provocadora inconsecuente asegura días felices para el mantenimiento del orden imperial. Que los «no-blancos» vean en cada «blanco» a un racista atávico y que cada «francés» tema ser reemplazado por aquellos a quienes colonizó es un seguro a todo riesgo contra cualquier insurrección popular. La mistificación es aquí siempre la misma: partir de una experiencia singular compartida, no para que se reafirme y adquiera profundidad, sino para *movilizarla* contra quien se supone que la ha de aplastar, esto es, para aplastarla una vez más bajo las grandes y opresivas palabras de la política. Respecto a la fragmentación «del territorio», olvidamos a menudo que la doctrina de la descentralización fue en origen maurrasiana —como si el hombre real fuera el hombre regional, incluso el hombre comunal; de hecho, y con conocimiento de causa, Gaston Defferre solo la utilizó para demostrar que no era necesario restaurar la monarquía para realizar el programa de Charles Maurras. La percepción *en fragmentos* tiene poco que ver con la independencia de Cataluña. Consiste, más que en apresar las *entidades* que se nos presentan dentro de una indistinción monumental, en desvelar las líneas de fractura que las atraviesan y los parentescos ocultos. En advertir los elementos de sentido heterogéneos que se mueven bajo la superficie homogénea. En aprehender las discontinuidades reales y a su vez las continuidades sutiles. Fragmentar no implica atomizar ni absolutizar. Hablando de la poesía de su tiempo, un romántico del *Athenäum* escribió: «Podríamos decir que es un caos de lo sublime, bello y seductor; un caos que, parecido al antiguo caos a partir del que dice la leyenda que se creó el mundo, está a la espera del amor y el odio para separar las partes diferentes y reunir las que se parecen». Es lo que Jean-Luc Nancy explica en estos términos: «la fragmentación constituye la intención propiamente romántica del Sistema, sí por “Sistema” entendemos, no la organización sistemática de un conjunto, sino aquello gracias a lo cual y en la forma en que un conjunto se mantiene unido y se erige por sí mismo en la autonomía del ensamblaje consigo mismo».

Desde que Reiner Schürmann la expusiera en *El principio de la anarquía*, los acontecimientos, década tras década y desastre tras desastre, no han dejado de confirmar su intuición. Vivimos en un tiempo de anarquía, de anarquía de *los fenómenos*. En el que ningún principio hegemónico puede ordenar desde afuera lo que ocurre. Las singularidades afirman obstinadamente su propio orden inmanente. Cada fenómeno habla en su propia lengua. Y ahí está el rasgo último que les es común a todos. Los que todavía buscan un principio de unificación no son capaces de percibir nada, o quizás, bajo cuerda, buscan un beneficio. El único principio hegemónico es que ya no hay tal cosa. El precio de mantener la unidad del mundo es encerrarlo en una enorme trituradora tecnológica y espiritual. Y cuanto más se da el mundo por ya devastado, más se abandona cualquier voluntad de poner fin a la devastación. Seguirá haciendo el efecto de un mundo en ruinas mientras nos neguemos a ver en él un mundo en fragmentos. Y seguiremos estando ciegos ante la forma en que cada fragmento del mundo *quiere encontrar a los suyos*, tomar consistencia y así hacer mundo. Hay un dinamismo íntimo en todo aquello que parece lo más inmóvil. Ver es, propiamente, *no conformarse con lo visible*. Incluso cerrado sobre sí mismo en su perfección, el fragmento, en cuanto configuración de un sentido especial, en tanto que orden y mundo, presenta cien hilos invisibles que lo ligan a aquello que, en otro lugar o en otro tiempo, se parece a él y revela la misma totalidad en potencia. La exigencia fragmentaria no excluye, sino que supera a la totalidad. Vemos aquí qué poco tiene que ver la percepción con la «subjetividad», y hasta qué punto el constructivismo no consiste en reconstruir mundos a través de relatos que se quieren performativos. Discursos y ficciones son elementos agradables, pero secundarios en lo relativo a la percepción. Y en el dominio perceptivo prevalece el adagio de Novalis: «Yo = No Yo; principio supremo de toda *ciencia* y de todo *arte*». Hay que pasar a este lado del lenguaje, a este lado de la conciencia, a este lado de sí, para acceder a la presencia y después hacer el camino inverso. Así es el laberinto de la percepción. En una época de simplificación violenta, no puede haber ningún movimiento revolucionario sin un enriquecimiento masivo de las percepciones. Una situación solo deviene ingobernable cuando los lazos afectivos más groseros dejan de funcionar.

En cierto sentido resulta placentero ver esta época, tan expresionista, tan charlatana, tan cacofónica, este mundo humano tan lleno de discursos, que pone tanta pasión en falsos debates, presa del pánico ante el empuje silencioso de una insurrección de los mundos, incluidos los biológicos. Como si la propia especie humana, en sus insurrecciones locales, se convirtiera en el juguete inconsciente e inquieto de la presión que ejerce sobre ella la revuelta de lo no humano contra su brutal dominación. Nunca habíamos

debatido con tan histérica vehemencia sobre las últimas vicisitudes de estrellas y políticos como en esta época en la que miles de «científicos» elevan sus gritos de alarma por el futuro del «planeta». No queremos ver, y será peor para él. Queremos permanecer juntos en grupos crispados. Preferimos un Antropoceno desigual y fragmentado si con eso el destino es único y común. Pero «lo no humano ya no cae en el movimiento de la Historia desde que no está revestido de la inmovilidad del mito; es más bien la suspensión de la Historia. Desde que no coincide con la expansión del sujeto, ya no es su simple destrucción, sino más bien su grieta. Desde que no se funde con la exaltación de la consciencia, no es el silencio informe del inconsciente —del inconsciente es más bien la voz irreductible. Desagregación de las identidades, deserción de las totalidades: no porque sus fragmentos se vuelvan otra vez contradicciones, momentos motrices del destino del mundo, o porque se hayan abandonado, por el contrario, a su deriva ciega, blancos fáciles del veredicto de la dialéctica, sino porque persisten en su no-identidad». Así hablaba genialmente Gianni Carchia en 1977 en su *Glosa sobre el humanismo*.

Definitivamente, hay más cosas en el cielo y en la tierra de lo que nuestra filosofía puede soñar.

Conserva tus verdades como a quien amas.

Lo demás vendrá por añadidura.

Moses Dobruska

1. Fragmentar el mundo

Pero ¿veis, niños, el error que cometen nuestros absurdos dirigentes? Están convencidos de que todos los pensamientos tienen que proceder de un pensador, pero no hay marinero que no haya encontrado restos de pensamientos arrastrados por las olas como las algas, ni viajero que en su camino no haya caído sobre esas montañas de arena del desierto que acumula el viento y que entierran, tan numerosos como las astillas de madera en las grietas de los sepulcros olvidados, montones de pensamientos.

John Cowper Powys, *The Inmates*

«¡ATMÓSFERA, ATMÓSFERA...! ¿ME VES CARA DE ATMÓSFERA O QUÉ?»

Otra vez han ido demasiado rápido. Ahora saben que no se trata de una guerra social, sino de una guerra entre mundos. Entre el mundo global de la descomposición capitalista y los mundos fragmentarios en los que se afirman las formas de vida. Y para ganar esta guerra, al precio del desastre total, necesitan dotar de unidad al mundo. ¡Estamos lejos de las «morales repugnantes»¹ de viejas filosofías en las que «el hombre era la medida de todas las cosas». ¡Por qué extraordinario adelantamiento ha quedado relegada la vieja política que con tanto esfuerzo introdujo el orden de la ciudad en los universos domésticos destituyendo a las divinidades tutelares que velaban por los lugares! Ahora solo falta establecer la *casa común* planetaria. Un mundo Uno. Con la diosa Gaia en el papel principal del monoteísmo administrador. Y lo que se nos ha prometido como el *oikos* total que hay que gobernar es la atmósfera que respiramos, que recubre de un todo indiferenciado el mundo habitable. Tienen que aniquilar toda posibilidad de conspiración, de respiración *con*, de que sintamos el soplo común que atraviesa los seres y que dota de particularidad a los lugares. Quieren que el aire en el que estamos sumergidos totalice el mundo. Y para ello, otra vez, otra vez, hay que *medir* su valor. Para culminar la gubernamentalidad pastoral basta con dejarnos respirar la atmósfera de mercancía que asfixia el mundo.

1. Ver Emmanuele Coccia, *La vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, Éditions Payot & Rivages, 2016, p. 33.

Y así los empresarios fanatizados de la regulación pretenden administrar nuestra salvación mediante un nuevo negocio climático, un impuesto sobre el carbono u otras formas de externalizar los daños: ¿pero en qué aspecto coinciden totalmente a partir de ahora la economía, la historia y el mundo? ¿Cuál es la autonomía de la que disponemos y que nos permitirá escapar de esa fusión del tiempo lineal con el espacio global que llamamos economía? ¿Estamos ante los últimos estertores del «poder constituyente» de la idea de un sujeto autónomo, prolongación de una modernidad que se quería eterna en su indiferencia hacia las formas de vida y los afectos entre los seres? Si la fuerza emancipadora de la razón consiguió instituir idealmente la comunidad *una* de la humanidad universal, la de «nosotros antes que el mundo»² —donde la separación entre Naturaleza e Historia subraya la excepcionalidad ontológica de los humanos y su falta de vínculos con el entorno—, la auténtica duda que nos reclama hoy es la siguiente: con la atmósfera humanizada, ¿hemos acabado con el Gran Relato del sujeto político de la autonomía? Y, con su final, ¿estamos condenados a la inevitable decadencia de cualquier idea de emancipación?

El sujeto político logró mantener la *cuestión social* como el asunto central de la emancipación. Al poner al descubierto las desigualdades entre los humanos y las contradicciones entre las partes del mundo social, pudo definir una lógica de progreso alternativa que conducía a una humanidad común en la que tendrían que abolirse las divisiones. Esta puesta en escena teleológica del comunismo por venir relegó otra cuestión, la de las formas de ser terrícolas, que se diferencian por las formas singulares de habitar la Tierra. El móvil de la división (instituida en «lo mismo») pareció prevalecer definitivamente sobre el de la *diferencia* (el establecimiento de lazos con los «otros», humanos y no humanos). El sujeto reflexivo pasó a ser la condición de una idea de lo común que, en su imparable avance, pudo pasar por alto la interdependencia entre los seres y los entornos singulares de una vida común: los lugares de cohabitación. La evolución emancipadora tenía la obligación de difundir la idea de un sujeto universal sin lugar particular, exigiendo una liberación de los afectos pre-modernos. Los indios misquinos del este de Nicaragua solo podían ser contrarrevolucionarios si rechazaban la reforma agraria sandinista, y los campesinos rusos que se resistieron a las colectivizaciones forzosas acabaron en gulags.

2. Según la fórmula de Deborah Danowski y Viveiro de Castro. Ver su imprescindible «L'arrêt du monde», en *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, 2014.

Pero, a la inversa, y más próximo a nosotros, la misma lógica quiere hoy que los que luchan en Notre-Dame-des-Landes o en las calles de las ciudades francesas sean saboteadores arcaicos del curso inexorable de la Historia, que acaba con la relación entre el tiempo y los lugares.

El establecimiento de una indiferencia fundamental entre la historia humana y la historia natural en las formas de conocimiento de los posmodernos confirma la aparición de lo que hemos aceptado llamar el Antropoceno: la «conspiración repentina entre Humanos y la Tierra». Es decir, la instauración de una percepción trascendente de la Tierra, transcendencia de la inmanencia absoluta de la cabina planetaria en la que *lo rodeado* («los humanos» como categoría general) pasa a ser lo *que rodea* (las acciones humanas como fuerza biogeofísica de formación del «medio ambiente» terrícola)³. La separación entre naturaleza e historia, que hasta ahora garantizaba que los asuntos humanos se regularan entre sí, está a punto de desaparecer.

La Tierra, alterada por el tiempo de la aceleración, se convierte en el nuevo «móvil» histórico que, tras la humanización de la naturaleza, fusiona la humanidad consigo misma desde la única perspectiva de la administración de un medio globalizado. El aire del tiempo político no había sido identificado jamás hasta ese punto con el aire contaminado que respiramos, con la tierra y las aguas contaminadas que envuelve. El relato del Antropoceno ha aparecido para imponer una visión de Gaia como noosfera: *la tierra definida por el manto pensante de los humanos*. Una nueva por axiomática de los modos de gobierno puede constituirse de esta forma, aplicándola a los humanos que, cada vez más, hace falta *indiferenciar*. Una *atmósfera* policial cubre la Tierra, que pretende regular la vida y cuya aportación a lo común es, desde ahora, hacer de los humanos una especie general en peligro.

El círculo está al fin cerrado: en esta administración del desastre globalizado, después de la eliminación de las diferencias entre los humanos no habrá forma de dividirlos entre sí.

3. *Ibid.*, p. 229.

Los nuevos saberes geobiológicos, capaces de suscitar una nueva subjetivación⁴ con una gigantesca simplificación que neutraliza las diferentes versiones de la emancipación, imponen la racionalidad de una «ciudadanía» global. No importa que el habitante de las chabolas de Bhopal que vive al lado de una fábrica de cloro o las mil setecientas veintisiete obreras y obreros aplastados en el derrumbamiento del Rana Plaza mientras fabricaban ropa para Carrefour, tengan más Posibilidades de ser destruidos por un episodio de la catástrofe que el burgués del distrito sexto de París o el estudiante de Sciences Po durante sus elucubraciones sobre la COP21.

El desastre sigue estando vectorizado por la supervivencia de los humanos en cuanto especie a la vez in-diferente e indiferenciada. Así, la desaparición masiva de insectos dañados en su sistema nervioso central por pesticidas neonicotinoides, incluido la de las abejas como artistas invitadas al colapso de la interdependencia de los seres, se convierte en un indicador *sistémico* de una nueva historicidad (que podría hacerse sin los humanos). La desaparición de la polinización y la destrucción de otras formas de organización biológica (como la caída de la población de pájaros insectívoros) solo consiguen volver a desplegar el entorno sin «afuera» de la producción. ¿Acaso no tenemos a las ONG para que nos salven de las confusiones imprevisibles de la «biodiversidad»?

En este clima atmosférico que hunde las viejas tradiciones políticas de la emancipación en un Todo indiferenciado y que se pretende sin divisiones, es más fácil, según una fórmula en boga, imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo; un fin del mundo desde el punto de vista de los miembros de la especie humana en tanto que seres excepcionalmente «autonomizados» en su relación con las otras «especies». ¿Pero qué ganaríamos si nos definimos a partir del concepto general de especie?

4. Para una crítica política del concepto de Antropoceno, ver Christophe Bonneuil y Pirre Jouvancourt, «En finir avec l'épopée. Récit, géopouvoir et sujets de l'anthropocène», en *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, 2014. Y en particular, pp. 96-97 en relación con el paso del biopoder al geopoder y del nuevo orden de la especie humana, el del ciudadano-espécimen, en la red global de una Tierra sistémica.

Como dijo Chakrabarty, nadie ha tenido jamás la *experiencia* de ser un concepto⁵. ¿Seríamos desde entonces contruidos como conceptos al ser culpables de olvidar las exigencias de Gaia en materia de biodiversidad? Con el gran relato de la catástrofe, ¿se trata de restablecer el pecado original de una humanidad «una» a la que se puede acusar de haber olvidado la Naturaleza, hoy objetivada mediante la gestión ecologista del desastre? Con este monoteísmo de una nueva especie (la especie administradora), ¿hará falta renunciar tanto a la lucha contra la división entre los humanos como a las diferentes formas del devenir?

Surge entonces la posibilidad de formas políticas que no sean más que formas de vida definidas por los potenciales de asociación entre los humanos y sus entornos, *en tanto que los humanos se diferencian* entre sí por su relación con otros seres. Contra la administración de una Naturaleza unificada y ecosistémica, nuevas experimentaciones pueden poner en juego versiones en conflicto entre diferentes humanidades.

Hacer que la acción política sea indisoluble de las naturalezas humanas diversas implica considerar las maneras particulares de habitar con los otros seres; es decir, las formas que tenemos los humanos de hacer comunidad. La constitución de mundos «otros» en entornos embarullados nos permite rechazar un futuro en el que no seremos más que miembros de un género humano integrados en una naturaleza, la misma para todos, aunque algunos tengan el poder desmesurado de ejercer la administración ecológica de un mundo que se supone común.

Y en ese caso decimos: no hay mundo común, solo *formas* de comunicación, en las que lo que se hace es pluralizar la alteridad y constituir entornos de vida fragmentarios. Están los otros y *los otros de los otros*, con los que entablamos relación cuando establecemos los lazos de la vida común. Debemos renunciar al Gran Otro fundador del sujeto *incompleto* de la historia. La falta-en-ser del cumplimiento teleológico solo puede llevarnos hasta la inalcanzable ciudad celeste del comunismo. O, lo que es más probable, a la distopía del capital. No nos falta nada si estamos presentes en esta tierra, si habitamos una tierra compuesta por la multitud de mundos relacionales que constituyen los lugares.

Sabemos que en el seno de la supermáquina biológica las formas de vida son sistémicas, pero también fragmentadas. Las bacterias pueden crear nuevas maneras de organizar la vida forzadas por

5. Citado por Déborah Danowski y Viverios de Castro, *op. cit.*, p. 294.

el uso universal de antibióticos, igual que pueden prosperar aisladas en el depósito de agua de una central nuclear.⁶ La pregunta que me gustaría hacer es la siguiente: ¿qué relaciones *localizadas* podemos restablecer con los insectos en relación con los pájaros, ellos mismos habitados por bacterias, de las cuales algunas pueden alojarse en la barriga de la vaca sagrada de algunas tierras o en un depósito de agua radioactiva en Fukushima? Abrir vías hacia formas de emancipación nos fuerza a interrogar los lugares donde estas operan. ¿Desde dónde hablamos? ¿Y desde qué mundo algunos pretenden hablar en nuestro lugar? Más allá del perspectivismo, la cuestión de los puntos de vista se convierte en la de los *puntos de vida*.⁷

Fragmentar el mundo no es otra cosa que encontrar las formas de vida por las que estar en el mundo es lo mismo que fabricarlo, hacer un mundo. El mundo en el que vivimos. Invirtamos la fórmula: encontrar formas de vida es fragmentar el mundo de la totalidad que niega esa posibilidad mediante su forma universal de mundo-mercancía.

Podemos volver a ser terrícolas, habitantes de esta Tierra, atrapados en las redes de nuestra inabarcable cohabitación con otros seres. Vivir es un enredo, único cada vez, de gestos etopoiéticos. Distinguir las comunidades de seres del viviente que somos no es nada más que «pluralizar» el mundo. Y, así, hacerlo ingobernable. Contra la utopía capitalista de la administración del desastre en el mundo unificado por la mercancía, hacer aparecer los lugares: fragmentar el mundo para encontrar las múltiples vías de una política inseparable de su *localización*. No se trata de aprender a vivir entre ruinas, refinamiento epistemológico de un constructivismo de baja estofa, sino de arruinar el proyecto de unificación del mundo.

Otra vez la división, múltiple, de una Tierra convertida en la pesadilla *total* metropolitana.

6. Lynn Margulis, «Gaïa», en Emile Hche (dir.), *Ecologie politique. Cosmos, communautés, milieux*, Éditions Amsterdam, p. 266.

7. Emmanuele Coccia, *op. cit.*, pp. 34-35: «Todo conocimiento cósmico no es más que *un punto de vida* (y no solamente un *punto de vista*), toda verdad no es más que el espacio de mediación del viviente. Nunca podremos conocer el mundo como tal, solo por la mediación de un viviente. Al contrario, encontrarlo, conocerlo, enunciarlo, significa siempre vivir de *una cierta forma, a partir de cierto estilo*.» Las cursivas son mías.

VIVIR Y SOBREVIVIR EN LA METRÓPOLIS

Fue a comienzos de los años ochenta, los del fin de la historia (de la lucha de clases), cuando apareció por primera vez la expresión *biological diversity*.⁸ La nueva ola neoliberal globalizada, que está dando un impulso extra a la explotación y la expropiación capitalistas en formas cada vez más difusas, coincide con un enorme aumento de emisiones de gas de efecto invernadero. La desertificación, el deshielo, la deforestación masiva, el envenenamiento del aire, el agua y la tierra, los éxodos de poblaciones «ilegales» y la expansión planetaria de chabolas pobladas por supervivientes,⁹ ocurren en el mismo régimen de integración *de la experiencia*, de todas las cosas y de todos los seres en el plano de la economía. El término *ecocidio*, que concierne a todo tipo de seres, y pronto también a los humanos, no tardará en expandirse.

Años del universo alucinado de Reagan y Thatcher, entre la Guerra de las galaxias que prolongó el fantasma del apocalipsis y el reclutamiento en masa de pequeños propietarios endeudados que son una promesa de futuro en cuanto que sujetos gobernados. Más cerca de nosotros, años de vanguardia para el socialismo francés mediante la «financiarización de la economía» y la eliminación de servicios públicos.¹⁰ El final del Estado del bienestar, con su comitiva de paro masivo, de precarización del mundo del asalariado, de miseria crónica que prolifera por todos los terceros mundos, cada vez menos limitados a la geografía poscolonial;¹¹ todo ello va acompañado, de ahora en adelante, de la salida al mercado de una intimidad hostil provocada por el axioma de la competencia en convocatorias de licitación. Guerra de todos contra todos, sean cuales sean las formas de cooperación empresarial exaltadas por la propaganda gerencial o por los defensores del comunismo inmanente al capitalismo; pero, sobre todo, guerra de uno contra sí mismo. La vida, definitivamente, se ha convertido en todas partes en un proyecto.

8. Franz Broszimmer, *Une brève histoire de l'extinction de masse des espèces*, 2010 [*Ecocidio: Breve historia de la extinción en masa de las especies*, Laetoli, 2009].

9. Según las estadísticas de la onu, más de mil millones de personas vivían en más de 200.000 chabolas en el 2005. Mike Davis, *Le pire de mondes possibles*, p. 26 [*Planeta de ciudades miseria*, Akal, 2014].

10. Raphael Kempf, «Quand les socialistes libéraient la finance», en *La Revue des Livres*, n° 4, marzo-abril, 2002.

11. En 2004, en EE.UU., había 50 millones de «pobres» (2,3 millones de ellos en prisión), lo que le convertía en el país más pobre de la OCDE, por delante de México y Turquía.

Lo que queda hoy, en Dubái o en el corazón de las viejas potencias industriales, son enclaves *high-tech* consagrados a la mercancía ultra-protegida. La proliferación de redes e infraestructuras, con sus zonas comerciales hipertrofiadas y los siniestros suburbios abandonados. Pero también las micro-favelas de trabajadores pobres, romaníes, exiliados y otros vagabundos que se desplazan al antojo de las operaciones policiales en los recodos de ciudades patrimonializadas.¹² Los ingenieros de la ecología social ganarán la partida cuando encuentren la manera de conciliar la ejecución del ocio, los parques con aparatos deportivos, el espectáculo cultural y el consumo de productos bio con la invisibilización de los nuevos indigentes.

El medio urbano contiene en sí la ciudad y el campo. La zona peatonal y sus franquicias. El jardín colectivo donado por el ayuntamiento en las ruinas de un barrio popular y las viviendas chabolistas bajo un enlace viario. La granja industrial de carne de cerdo no muy lejos del espacio natural protegido. Y las autopistas, las aerovías, el cable digital, las nanotecnologías para conectar el todo. La ciudad inteligente no dejará escapar ningún sueño de una tierra virgen de la *experiencia*. La *deep ecology* no ha sido más que un parque natural desde su nacimiento.

Hay infraestructuras para todo: para hacer proliferar los flujos y para detenerlos. En este proyecto tecno-metropolitano globalizado que se compone de aglomeraciones urbanas en una red competitiva,¹³ el contraste es todavía más sorprendente entre el nomadismo señalado de los consumidores de mercancías y la inmovilidad de los centros de retención de migrantes sin papeles. ¿Quién puede fingir ignorar que cada ciudad francesa de mediana importancia tiene al menos un campo de concentración para extranjeros pobres, otra red estática en la que articular la anacrónica pero siempre vigente soberanía nacional, con sus fronteras, sus jueces, sus maderos y sus voluntarios?

13. Es difícil olvidar que las «redes extensas», tan interesantes a ojos de Bruno Latour, que reúnen «actores» humanos y «actantes» no humanos en una misma dignidad epistemológica, son el fruto de la mercantilización de los territorios, existenciales o geográficos, puestos a competir a través de una red de infraestructura, y no solamente una interesante anomalía de relaciones modernas que se ignoran por su carácter premoderno.

12. Se contabilizaron cerca de 30.000 sintecho en el área metropolitana de París en un estudio del INSEE y la Agencia parisina de urbanismo realizado en 2014. Las redes de solidaridad han facilitado que se entre en contacto con cientos de jóvenes extranjeros menores de edad que vagan por las calles de París.

Es difícil no «sentir» la *presencia* policial en el espacio metropolitano: desde las instituciones que realizan la parcelación asistencial del mundo social, hasta el confinamiento de los pobres en los suburbios reconstruidos o en los centros urbanos en ruinas, pasando por las prisiones, los colegios, las comisarías y las imágenes congeladas tomadas por las cámaras de televigilancia. El medio metropolitano exige movilidades previsibles y espacializaciones fijas para paralizar las líneas de fuga inesperadas.

Estamos gobernados por el entorno.¹⁴ Y este entorno, la red global por la que se administra la vida de las poblaciones, se llama metrópolis. Se ha producido una redefinición de la autonomía: ser autónomo es estar conectado. Para liberarnos tenemos que ser capaces de comunicar, circular, pagar, hacer uso de objetos tecnológicos que funcionan como cajas negras... En el mundo unificado por los flujos del capital, los humanos, focos de la valorización, tienen que inervar la red en todo momento. Y si el entorno metropolitano es ruidoso, tiene que volverse mudo, como lo es el fondo en el que se inscriben las figuras. Así es como sueñan la metrópolis los gobernantes y sus ingenieros: habitada por una población que no debe decir nada, pero de la que se extrae la información indispensable para expandir el entorno que le está asociado.

Pero sabemos que no es así. Que la metrópolis está resquebrajada, llena de agujeros, hecha de grietas y lugares opacos. Y que estos últimos existen *en la medida* en que los hacemos existir. Los lugares nos hablan con las voces discordantes con las que se afirman las comunidades, y su incompatibilidad con la población gobernada.

Siempre hay una inadaptación¹⁵ en el orden metropolitano y en la integración en el espacio de la economía. Entonces es posible explorar otras mediaciones que reconstruyen la vida de la comunidad, procesos constitutivos de una autonomía colectiva ajena a los cálculos de la valorización. Donde *lo que importa no es la medida, sino el encuentro*. Y nuevas determinaciones.

14. «El poder es logístico, ¡obstruyámoslo!». Comité invisible, *A nos amis*, La Fabrique éditions, 2015 [A *nuestros amigos*, Pepitas de Calabaza, 2015].

15. Hay que considerar, con John Holloway, la ventaja innegable de considerar la noción de *inadaptación* como motor de un proceso político. Nos dice que los procesos de «creación» de formas de vida surgen en el mismo movimiento que las formas de negación. La experimentación de formas de vida es anterior. La política es, después, la negación de las fuerzas heterónomas que hacen que esta experimentación sea imposible. El *hacer* de la comunidad, sus formas de reapropiación, desbordan y se oponen a la síntesis social que produce el trabajo capitalista. John Holloway, *Crack capitalism*. 33 *thèses contre le capitalisme*, Editions Libertalia, 2012 [*Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Herramienta, 2011]

Lo común de la comunidad no está ni detrás de nosotros, refugiado en un pasado nostálgico que hay que reactivar, ni delante, en la idea utópica del profetismo. Todo proceso de comunicación supone la configuración particular de nuestros lazos, ahora, en alguna parte, en los lugares, y también el cuidado que ponemos en las ataduras que nos imponemos para sostenerlos.

LA ÚLTIMA UTOPIA CAPITALISTA: EL VALOR DE LA DISTOPIA

La restauración de los años ochenta fue el punto culminante de un proceso de despolitización globalizada que se creía irreversible. La última revolución capitalista habría vencido para siempre a la política. Momento de rendición general de los viejos sujetos políticos que habían incendiado la década anterior, que fue tanto la de la clase trabajadora como la de las luchas anticoloniales. Por rendición, captura o canibalización, el capitalismo dejó de ser el terreno del conflicto para mutar en un espacio regulado de pacificación del mundo único y reticular del valor. A partir de entonces bastaba con separar a los individuos integrados de los anómicos. Por lo tanto, ¿para qué seguir delimitando el capitalismo en tanto que régimen particular de gubernamentalidad, cuando parecía haber conseguido la fusión definitiva entre el vínculo social y la economía? Una evidencia, confirmada por el colapso de los países del socialismo de Estado, se alzó entonces de forma inquebrantable: ningún otro mundo era posible más que el mundo sin divisiones de la socialización mediante la mercancía.

El parlamentarismo podía convertirse así en el sistema de representación indiscutible de un mundo sin conflictos irresolubles. Como dijo Mario Tronti, al movimiento obrero no le venció el capitalismo sino la democracia. Fue ella la que consiguió arruinar «el artificio de la relación política enfrentada al carácter natural del vínculo social».¹⁶ La pornografía de la representación, en palabras de Jacques Rancière, y su corolario, la opinión pública, lo inundaron todo: los humanos y las cosas; todos los seres y sus modos de existencia tuvieron desde entonces sus expertos y sus representantes habituales en la escena del *voyerismo* de la política, sin que ocurriera otra cosa más que una reconducción del orden social.

16. Mario Tronti, *La politique au crépuscule*, Éditions de l'Éclat, 2000, p. 45 [La política contra la historia, Traficantes de sueños, 2016].

Desde entonces, todos aquellos que quisieron comprometerse nuevamente, a partir de mediados de los años noventa, con las intervenciones políticas que sabotaban el consenso neoliberal y la escena de la representación, solo podían ser considerados individuos que erraban en la anomia. En el horizonte de utopía apolítica del capital no serían nunca adversarios; solo enemigos de la democracia: alborotadores y, pronto, terroristas.

Pero la captura más inquietante que consiguió la gubernamentalidad económica, la de las potencias de la especulación, acababa de comenzar.

Querrían hacernos creer que hay una economía real, la de la producción de mercancías, que exige una explotación *real* de los trabajadores, y una «irreal», la de la «financiarización», de la que, en el colmo del cinismo, bastaría con corregir un solo exceso: la pérdida de prestigio del «valor trabajo». Sin embargo, sabemos que la economía es real en cualquier parte en que especula con sus efectos. La plusvalía, incluso instalada en los limbos «irreales» de las operaciones financieras, siempre es el resultado de una acción especulativa sobre lo real cuyas consecuencias tienen que ser anticipadas. Basta con crear el mundo en el que se inscriben las nuevas variaciones del valor: del teléfono móvil como comunicador universal a la preocupación excesiva por la salud, o hasta la creación de un mundo endeudado.

La verdad de la economía siempre reside en sus efectos. Son estos los que orientan la realidad de la mercancía mediante la violencia de la disciplina, el secuestro de la cooperación o la creación de los mundos relacionales por venir. La comunicación a través de internet es tan «real» como la de la velada junto al fuego en la cabaña. Los administradores de la ecología social, nuevos consejeros de los condados de la capital, lo saben bien, y son ellos quienes exploran incansablemente el potencial de explotación de nuestras dependencias futuras. En el campo de ruinas del *oikos* metropolitano, son también los que extorsionan de forma ejemplar las informaciones que surgen de nuestras relaciones con los entornos: con la ecología como máquina de gestión prospectiva, se acabará con la parte *reactiva* de la lucha de clases en lo relativo a las identidades demasiado fijas. Incluso antes de ser burgueses o proletarios todos somos *actantes* de nuestro entorno.

Pero el capitalismo no es, según la perspectiva que adoptemos, ni la creatividad admirable de la empresa libre ni la depredación salvaje en pos de un beneficio. El capitalismo no es más salvaje hoy que ayer. Es un Plan. El plan de batalla contra los enemigos para la que él mismo prepara el terreno: tecnicidad minuciosa de los planes de austeridad contra la antigüalla del Estado del bienestar, estrategias de *counseling*

individualizado contra la anomia de los damnificados del emprendimiento, valorización ecologista de los trayectos en el espacio metropolitano contra las deambulaciones inesperadas entre lugares. U operaciones poscoloniales de pacificación civilizatoria para exportar la democracia y, de paso, los capitales.

Pero poner en práctica un plan requiere de militantes convencidos: burócratas, expertos, periodistas, policías y políticos. Hoy más que nunca el capitalismo es indisociable del Estado y sus leyes. Y en el nuevo plan capitalista la ley más temible es la que se vuelve a su vez *especulativa*: la que se interesa por los enemigos del futuro. Si hace falta, incluso los fabrica. El enemigo interior, o el de una exterioridad en la que se difuminan las fronteras, quizás no sepa todavía que es un enemigo. Le hará falta darse cuenta de que puede llegar a ser un terrorista o el saboteador de la gestión democrática del bien común.¹⁷

17. Ver Grégoire Chamayou, *Théorie du drone*, La Fabrique éditions, 2013 [*Teoría del dron: nuevos paradigmas de los conflictos del siglo XXI*, Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2016]. Entre 2004 y 2012, siguiendo órdenes de Obama, 3.474 personas fueron asesinadas por drones solo en Paquistán, dentro de una lógica de «guerra permanente». No era más que el principio. Porque lo que importa no es la victoria (pues la guerra antiterrorista, según su lógica de terror, reproduce al infinito sus propios enemigos) sino una militarización policial global y sin rostro: la aplicación de un principio puramente preventivo. El enemigo ya no es solo el adversario declarado, sino el terrorista potencial. Su «esquema de vida», constituido por síntesis informáticas obtenidas a través de técnicas de vigilancia, alimenta esta suposición. El misil lanzado por un dron, teledirigido por un «operario» (nuevamente *actores y actantes*) detrás de una pantalla de ordenador en Nevada, volverá a reclamarle una última vez, en una aldea cerca de Peshawar, a él y a veces a toda su familia. La misma lógica prevalece en la guerra de baja intensidad contra los «excluidos» de lo «social», para la que un parado es un «buscador de empleo» nunca lo suficientemente voluntarioso. Y, por tanto, se le amenaza con la privación de sus prestaciones.

Una de las novedades en este comienzo del siglo XXI es que la palabra capitalismo ha aparecido de nuevo para designar un régimen de gobierno particular. Y que, mediante una nueva radicalización del enfrentamiento, se empieza a rechazar la administración del desastre y a sus representantes habituales. La «mala» costumbre negativista de nombrar al enemigo propia de los antiguos revolucionarios está de vuelta. La política vuelve a ser lo que fue siempre: un atributo y no una sustancia.¹⁸ Reconstitución de nuevas comunidades antagonistas, reactivación de líneas de separación, división sin posibilidad de síntesis: destitución. No podemos seguir transigiendo con las fuerzas destructivas del capital, ni con sus formas positivas de sometimiento, que funcionan mediante la *producción de experiencia*. En el fondo, la novedad última, la más importante, abierta a todas las incertidumbres, es la aparición de un pensamiento post-capitalista, que es también el de la posmodernidad. Están los que imponen la sistematicidad de la economía como fábrica de nuestro entorno, en el que proliferan nuevas dependencias. Y están, otra vez, los que luchan contra la anexión o la destrucción de los lugares de la vida singular e inventan nuevas mediaciones para las comunidades.

La política supone, como siempre, configurar una relación de conflicto entre aquellos a los que hay que llamar *enemigos*. Y, en segundo lugar, la recomposición del *campo de los amigos de la política* antagonista. Enfrentarse al enemigo nos compromete con la práctica de nuevas formas de amistad que se construyen en situaciones heterogéneas, en las que la reapropiación, la separación y la transmisión son experimentaciones colectivas *localizadas*. Una política es radical, no por sus ideas, sino porque radicaliza nuestra relación con lo real. En el fondo, como dice con sencillez John Holloway, la revolución consiste menos en destruir el capitalismo que en negarse a producirlo. Explosionar la totalización capitalista es indisoluble de las formas particulares de habitar los lugares.

EL PARTIDO DE LA MULTIPLICIDAD

Que la clase de los capitalistas está estupendamente *representada*, ¿quién podría dudarlo? Políticos, administradores del FMI y de la Troika, grandes patrones y periodistas: todos los días los medianos «re-presentan» sus rostros ansiogénicos.

18. Comité Invisible, *Maintenant*, La Fabrique éditions, 2017, p. 59.

Pero, ¿qué tiene de clase antagonista la clase del capital? Se trata, más que nunca, de la «anti-clase», surgida de procesos parciales y sesgados de desclasificación en los que la representación a través de un sujeto político resulta indetectable. El oxímoron *clase de la multiplicidad* me sirve para decir lo siguiente: el «dos» de la división política es el n-1 de la pluralidad de formas de vida contra el Uno del enemigo.¹⁹ En el combate contra la economía y sus formas de unificación, la reapropiación de la diferencia es lo primero. Precede a toda identidad sobredeterminada por el proceso de socialización capitalista.

El campo de amigos de la política antagonista no está subsumido por un sujeto históricamente determinado en su lucha *desde el interior* del sistema-mundo de la economía. Retomaré por mi cuenta la observación de Jérôme Baschet cuando afirma, en su reflexión sobre la experiencia de la autonomía política, que «ningún modo de producción ha sido destruido por la clase explotada».²⁰ Dicho de otra forma, la clase del trabajo —si permanece en los estrechos límites de su determinación en tanto que clase explotada— no puede superar una sociedad que la determina en tanto que clase.

Recordemos que lo que caracterizó a la autonomía obrera italiana en los años setenta, la última confrontación radical de la fuerza de trabajo con su administración capitalista, fue la negación que ella hacía de sí misma en tanto que sujeto determinado por su sustancia productiva. Por un lado, rechazando su representación de clase por el Partido y el Sindicato y, por otro, ampliando las formas de lucha fuera de la fábrica: insurrección dispersa contra la metrópolis. Que esta «desubjetivación», que concierne a otros espacios y no solo a la empresa fordista,

19. La famosa fórmula de Deleuze y Guattari nos ofrece una radicalización de nuestra relación con lo real en el rechazo de hacer derivar lo múltiple de lo Uno. La multiplicidad supone que el «uno» sea sustraído de lo real de lo que es la negación. La experiencia es siempre fragmentaria. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 29 [*Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, 2008]. Todavía podemos decir: los seres solo existen porque hacen existir a otros seres, haciendo más reales las existencias en un mundo parcial.

20. Jérôme Baschet, *Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes*, La Découverte, L'horizon des possibles, 2014, p. 181 [*Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*, Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2015]. Apuntemos que, en su reflexión que sobre la autonomía a partir de la experiencia zapatista, «el adiós» se pluraliza.

haya sido nuevamente anulada mediante la valorización de un *yo* singular solipsista, nos dice hasta qué punto hace falta construir nuevas fuerzas para que las comunidades permanezcan en relación de *incomposibilidad* con la población fabricada por la economía. La novedad en la lucha se nutre siempre de la vieja inadaptación al capitalismo, tan vieja como la propia fundación de este en la violencia de la expropiación y en la destrucción de la pluralidad de los mundos comunes.

Las luchas por la emancipación, lejos de estar determinadas desde el interior del régimen social de la economía, son todas ellas líneas de fuga. El régimen general de expropiación se ha puesto siempre en práctica sobre los mundos plurales que ha hecho falta destruir o volver funcionales, esto es, internos, al mundo de la explotación. De esta manera, las formas políticas que expresan, hoy como ayer, su resistencia a la homogeneización del valor, a lo único que pueden ser heterogéneas es a los procesos de su producción. No puede haber ninguna garantía ontológica en un sujeto del «común» que esté determinado unívocamente por su relación con el enemigo capitalista. Ni por su relación consigo mismo. El «sí mismo» de la experiencia política no puede definirse por la estricta negatividad de su relación con «el otro», encarnado en el enemigo; ni tampoco en la conversión extática a una auto-experiencia que se querría desligada de toda relación sensible con el entorno.

Componer políticamente las diferencias supone cortocircuitar la representación de un *sujeto* político, ya sea el de la identidad de clase o cualquier otro. Estamos, por lo tanto, muy lejos de cualquier «clarividencia», que concedería la excepcionalidad a los sujetos «dominados». Hacerse yihadista, producir cualquier relación, aunque sea con un Dios monstruoso, parece mucho más atractivo que ostentar un simple estatus de víctima poscolonial que te convierta, por ejemplo, en un Indígena de la República que gesticula doctamente sus lecciones a sus supuestos hermanos y hermanas.

Al instaurar comunidades deberíamos poder escapar de la metafísica de la subjetivación política. La misma metafísica que pretende, dada *su ausencia de propiedades*, estar en condiciones de evitar las trampas de la dominación. La composición del campo de amigos de la política antagonista surge en un doble movimiento: por la deserción de las identidades cautivas y por el despliegue de las posibilidades de nuevas formas de diferenciación, que no son más que la afirmación de nuevas formas de vida. O la forma de heredar viejos mundos. Es mediante la afirmación de modos de existencia de la experiencia como la política reinstaura la división. Otra vez líneas de

división: localizadas y, por lo tanto, múltiples. No hay un enemigo *común* que sea anterior a la diferenciación por la que se afirma el conflicto.

El partido de la multiplicidad es entonces la fábrica de *diferencias* a partir de las que se establecen nuevas diferencias: la guerra de clases no es, de hecho, más que una guerra entre entornos. Entre el entorno unificado por los flujos del capital territorializados por el Estado y los entornos fragmentarios donde se constituyen las comunidades que inventan nuevas cohabitaciones. Una política *habitable* se construye a partir de prácticas que reconfiguran entornos, haciendo existir la multiplicidad de lugares mediante la creación de los trayectos a los que pertenecemos. La política, cuando se afirma en una lógica de pertenencia, da testimonio de una ética de nuestras relaciones. Nada es político, todo es politizable, decía Michel Foucault.

Con esto no hacemos un programa, sino un *plano*. Un plano de distribución junto a otros planos en los que la negatividad de la confrontación se acopla a la positividad de las nuevas creaciones del colectivo. Y donde *nada nos garantiza la posibilidad de un devenir político común*: ni la potencia, performativa de la idea, ni una necesidad histórica, cualquiera que sea, ni la renovación apocalíptica que vendría a reunirnos alrededor del culto a una naturaleza sistematizada según el orden divino, a la espera del Gran Apagón.

Los espacios indeterminados surgen en esas experimentaciones que reconfiguran los mundos a los que pertenecemos. Lo que implica el reconocimiento de formas híbridas de existencia y encuentros improbables. Las asociaciones basadas en la diferencia, ¿no constituyen en el fondo la única política que vale la pena vivir, la única que puede ser vivida de forma conjunta? A la mayor distancia del tiempo lineal del progreso, estamos en el tiempo relativo de las relaciones entre los seres. Ser es ser en relación con otros seres. Existimos porque hacemos existir. En algún lugar.

Contra la homogeneización de nuestros trayectos, contra las abstracciones que permiten medir su valor, está la creencia en otros mundos donde tienen lugar encuentros incalculables entre los seres. Creer, aquí, no es más que vivir la posibilidad de una existencia distinta, tomar partido por las experimentaciones que la hacen posible. Y al tomar partido elegimos fantasear con otros mundos a los que queremos contribuir.²¹ Y en los

21 . «No se trata ya, aquí, de una elección mundana —qué elegir ser o hacer en este mundo—, sino de una elección por el mundo al que se trata de contribuir». Ver el comentario de Isabelle Stengers de la elección jamesiana de una «auténtica» alternativa. Isabelle Stengers, «William James: un éthique de la pensée?», en *Vie et expérimentation. Peirce, James, Dewey, Vrin*, 2,018.

que podemos ser *otro* con otros seres. Un ser transitivo, un modo de existencia que hace mundo con otros mundos contra el mundo que niega su posibilidad.

2. Construir al enemigo

Obedece siempre, pues, cuanto más obedezcas, más amo serás, porque no obedecerás más que a la razón pura, esto es, a ti mismo.

Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*

LAS CUENTAS DE LOS QUE NO CUENTAN

Jacques Rancière nos dice: están los que cuentan y los que son contados. La intromisión del gesto político hace surgir este momento «en el que no importa qué puede tenerse en cuenta de los que no cuentan».¹ Rechazo de la desigualdad en la cuenta de las partes cuya suma constituye la población. Con la desidentificación de una parte de la comunidad respecto a sus supuestas características, a partir de ahora se cae en la cuenta de que lo único que hay que contar son las partes que hay que unir.

Mediante el rechazo de la cuenta desigual que compone la comunidad asumida como *una*, Rancière nos invita a considerar una genealogía de tres formas de legalidad que han instituido el orden social de la división:² la ley arcaica de la filiación, la ley moderna del Estado y la ley supuestamente sin historia de la economía (o la cuenta monetaria de la propiedad). Este es el relato resumido.

1. Si convocamos aquí el pensamiento de Jacques Rancière, es porque insiste, lejos de cualquier determinación social, de cualquier *metapolítica*, en el carácter de *artefacto* de la experiencia política. Ver, a este respecto, Jacques Rancière, *Politique de la littérature*, Galilée, 2007, p. 52 [*Política de la literatura*, Libros del Zorzal, 2011].

2. Jacques Rancière, «La division de l'arkhé», en *Moments politiques. Interventions 1997-2009*, La Fabrique éditions, 2009 [*Momentos políticos*, Clave Intelectual, 2010]. En este texto breve encontramos tematizada nuevamente la noción de división política como desidentificación. Respuesta a la nueva reacción que blande la «crisis identitaria» de nuestras sociedades liberal-democráticas. Esto es, el supuesto riesgo de un regreso a la ley arcaica del «comunitarismo», desmantelamiento de la universalidad de la ley estática y de su sujeto de derecho

Desde sus inicios, la política ha chocado con una doble naturalización del orden social. En su origen, tuvo que deshacer la naturalización arcaica del poder de gobernar por la vía de la transmisión, la de la filiación. Creó así una nueva escena de la división del *arkhè*, en tanto que fundamento y principio primero, destituyendo la identidad entre orden y «origen»: el fundamento del orden deja de identificarse con su origen. El *demos*, circunscripción ateniense y, por ende, territorio de *la habitación*, alumbró al *demos*, la asamblea como espacio indiferente de la ejecución política. Ser un «habitante» de la ciudad bastaba para destituir el poder fundado en la filiación. Disolución de la diferencia entre la gente de buen nacimiento y los que no tienen tal título: de ahora en adelante, solo los ciudadanos iguales son parte de la institución polémica de la comunidad. El *demos*, referido al espacio abstracto de la habitación, se desvía entonces del lugar del origen. La prosperidad común de la ciudad tendrá a partir de ahora como condición que «nadie busque saber dónde está enterrado Edipo, el héroe por excelencia de la filiación y sus trastornos».³ La democracia ateniense pudo desde entonces afirmar ser, no un nuevo régimen político, sino *el* régimen de la política posible en todas partes.

Pero el *demos* también sirve para instituir otra división dentro de la comunidad. La nueva legalidad, después de neutralizar la diferencia de la filiación, encuentra su legitimidad en el derecho de los competentes a representar a los incompetentes. Otro mérito toma el lugar que ocupaba el nacimiento. El gobierno se fundamenta en la capacidad de algunos de representar a los otros, los incapaces, de quienes deben obtener la aprobación. El consenso establecido bajo el presupuesto de un bien común abstracto neutraliza nuevamente la división y perpetúa el régimen desigualitario. Es la larga tradición del gobierno de sí como condición asumida del gobierno de los otros, y esto hasta el cristianismo y más allá, con sus crisis y la teatralidad de sus puestas en escena.⁴

3. *Ibid.*, p. 60.

4. Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Hautes études, Gallimard/Seuil, p. 37 [*El gobierno de sí de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 55]: «... el ajuste entre un gobierno de sí que se dé en la forma de lo universal (como discusión pública, razonamiento público y uso público del entendimiento) y, por otro lado, lo que va a ser la obediencia, a la cual estarán obligados todos los que formen parte de una sociedad dada, un Estado dado, una administración dada». También podríamos decir: una forma de definir el cuerpo social, hasta su intromisión en la intimidad, que deviene *privada*, separada de la esfera pública, propia del gobierno de sí.

Pero en las idas y venidas de la Historia, entre el orden arcaico y la ley del Estado, algo parece destinado a sumarse a este consenso policial. Más allá de la organización de las instituciones estáticas, se va a producir una nueva ficción de la comunidad sin política. Esta será la ley de la economía que pretende, de ahora en adelante, explicar el *vínculo* social mientras lo produce. A partir de ahora «la comunidad consensuada es una suma de individuos de los cuales cada uno interioriza la identidad sin *resto* entre la ley de producción de riquezas y la ley de producción de individualidades». ⁵ La economía política se convierte en la nueva forma de composición de las diferentes partes de la sociedad en *su recuento monetario*. La división se neutraliza otra vez, ahora en las operaciones contables del valor.

Sin embargo, en la cuenta de las partes, siempre habrá un *resto*. U otra cuenta que sirve para dejar fuera a los que no cuentan. O para perjudicarles cuando se les asigna una propiedad que los torna inadecuados para producir una forma nueva de contar. Los que oponen su porción incontable a la suma de las partes son los que pueden revocar la naturalización de las identidades del ordenamiento desigualitario del mundo social. Una manifestación de igualdad que reside en la capacidad de *no importa quién* para rechazar su asignación a una propiedad cualquiera. Igualdad y desidentificación son las dos caras de la emancipación. Con el capitalismo, las formas de la política provienen de las inexactitudes en la cuenta monetaria de las individualidades: el rechazo de una totalización que se produce por la identificación del sujeto de derecho con el sujeto productor y consumidor de riquezas.

En cada ocasión, esa inexactitud se manifiesta mediante un giro que hace impracticable la creación de cualquier síntesis social. Ruptura de la circularidad entre la Ley (de la filiación, del Estado, de la riqueza) y la *naturaleza* de las identidades. La política es la parte contingente y sin nombre de las «personas inútiles», la parte incontable de la que nacen las revoluciones, desde las revueltas de esclavos y de la antigua plebe hasta las de la anticlase proletaria que pudo separarse de ella misma al separarse «de la naturalización del trabajo y la identidad de un grupo social privado por ley de su corporeidad». ⁶

5. J. Rancière, *op. cit.*, p. 63.

6. *Ibid.* p. 61.

El nacimiento del proletariado, «la clase que no era una clase», según el precepto marxista, fue el momento de una afirmación radical de desclasificación, la proclamación intransigente de la incompatibilidad entre la lógica de la emancipación y la lógica del desarrollo del orden social y sus identidades. Hasta que le llegó el momento de ser *representado* en tanto que «clase obrera» por el Partido: capaz de dar cuenta de su condición de clase productiva, constituida otra vez como cuerpo social, su identidad se volvió su prisión.

Si la política desafía las lógicas policiales de la identificación, es porque afirma que la comunidad es inasequible a cualquier forma de contabilidad. La división deja de ser social para hacerse política. La parte incontable de la comunidad, su desidentificación, es lo que la hace inadecuada para el orden.

DIVIDIR PARA UNIR MEJOR

Cada vez que se formula la pregunta por la desidentificación es lo infundado de la política lo que parece manifestarse. La política instaaura el artificio puro de la verificación de una igualdad desprovista de todo límite que acabará convocando una ley fundacional. Decir que la política nace allí donde se rechaza cualquier fundamento es partir del supuesto de que la igualdad instaaura el lugar de la política como un lugar *infundado*.

Sin embargo, el concepto de desidentificación crea problemas constantes. Si traduce el rechazo de la asignación de propiedades a las identidades cautivas de la administración policial, no nos dice nada de los procesos de reapropiación ni de las nuevas subjetivaciones que constituyen la comunidad. Dicho de otra forma, sería un desastre concebir una política sin la afirmación previa de las formas de vida que instauran las propiedades de la comunidad. O las *maneras* de hacerlas existir.

Entonces, a la concepción política como «otra forma de contar» nacida de la falta de propiedades de una parte, hará falta añadir lo que convendría denominar una cuenta *cosmopolítica*. «¿Cuántos somos?»,⁷ se pregunta Isabelle Stengers.

7. A propósito de la cuenta cosmopolítica, Isabelle Stengers, Un engagement pour le possible (<http://wwwv.cosmopolitiques.com/node/14>. En la versión en PDF, p. 29).

¿Cómo llevar la cuenta de las diferentes cualidades de aquellos que hasta ahora no han podido contar en la agrupación política y que, sin embargo, forman parte de la instauración de la comunidad? Porque hoy sabemos que nuestro tiempo, heraldo del desastre, el del final programado de la cohabitación entre los seres, es también el de la derrota de las comunidades plurales. No es posible seguir ignorando que es la coexistencia entre los seres heterogéneos lo que singulariza las formas de vida de la comunidad. La agrupación de «voces dispares», las de los humanos y los no-humanos, aparece entonces como la nueva cuenta que reúne a los que dejó sin contar la emancipación. Cuando la comunidad surgió de la afirmación de sus propiedades o de las maneras de hacer existir la existencia de los *otros* seres.

Lo que está en juego es una etopoiética. No ya un pensamiento de las identidades, sino de las pertenencias,⁸ del anclaje de la emancipación en el devenir de los afectos a través de los cuales se singularizan los entornos particulares. La emancipación se convierte en una prueba cosmogónica si lo que queremos es dejar de ignorar que la subjetivación de los humanos se constituye en mundos relacionales que también comprenden a los no humanos. Dicho de otra forma, lo queramos o no, hemos entrado en el tiempo de una política de la multiplicidad. Entran entonces en escena nuevos *incontados*: dioses, ancestros, animales, artefactos técnicos, biotopos y configuraciones geológicas. Hay que atreverse a *alterar* la humanidad del militante político.

De aquí surge una aporía política, es decir, literalmente, una *ausencia de trayecto*: entre la parte incontable de la comunidad que desbarata las cuentas de la administración política y la compatibilidad necesaria con un «procedimiento cosmogónico», entre la política de la desidentificación y las viejas o nuevas propiedades de la pertenencia en un mundo singular; en fin, entre el lugar infundado de la comunidad política y los lugares particulares en los que ha conseguido surgir.

No podemos concebir la política sin la afirmación de las formas de vida. Bastante cara nos ha costado ya una política de la división que ignora la diferencia. Pero, por el lado contrario, no podrá haber una política de composición de las diferencias que no se manifieste contra la estructura de las instituciones capitalistas que naturalizan la división.

8. *Ibid.*, p. 34. «El ethos no designa una identidad, sino una pertenencia, que limita sin definir, que llama sin especulación: el "y si"».

El «composicionismo» sin la difracción antagonista de las diferencias se convierte en el nuevo rostro de la administración policial de una ecología de los entornos. Una ingeniería de la multiplicidad donde todas las experiencias son *igualmente* interesantes solo porque tienen lugar, o en la medida en que tejen mundos situados entre los actores y sus redes: un laboratorio farmacéutico, una central nuclear, el Tribunal Constitucional, la Cumbre del Cambio Climático COP21 o, por qué no, la Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas (Frontex). No importa qué institución, no importa qué simulación, no importa qué simulacro podrá entonces reunir en una misma dignidad epistemológica a los maderos y los migrantes, a los jueces y los condenados, a los ingenieros y los consumidores.

Es cierto que ningún «*Espíritu* del capitalismo» sabrá subsumir en su generalidad la singularidad de las formas de vida. Sin embargo, las fuerzas de composición más poderosas pertenecen desde hace mucho tiempo al capitalismo. Las síntesis brutales del valor que incorporan las diferencias en el régimen de la economía tienen lugar a partir de estas operaciones *concretas*. Basta con seguir el tejido de los dispositivos que valoran lo humano singular *encajado* en su entorno. Pero también la red de dispositivos policiales que determina la parte *que puede ignorarse* de esa misma humanidad, tan desechable en *su «singularidad» radical* que podemos dejar que se ahogue *naturalmente* en el mar Mediterráneo. La cuenta monetaria de las diferencias —mientras no conlleve su destrucción— está más que nunca en la agenda del capital. Y no es fácil saber cómo podría componerse un parlamento cosmopolítico si no es ampliando la escena policial de representación. ¿Podemos imaginar una cartografía de todos los «actores» de la Jungla de Calais, juntando a migrantes y policías, «actores económicos» y organizaciones humanitarias, en otro sitio que no sea en los espíritus crepusculares de personalidades políticas como Emmanuelle Cosse?

Seamos claros: la clase de los capitalistas todavía existe. Y también sus militantes, los militantes de la economía. Por el contrario, es más inseguro establecer qué hay de su «clase» antagonista.

El actual desafío político consiste en la reorganización de un mundo que se ha vuelto a fragmentar. Que es parcial porque está hecho de partes: los vínculos del conflicto están situados, comprometidos con la parcialidad de

una pluralidad de mundos, a un tiempo afirmación positiva de la pertenencia a formas de vida singulares y negatividad de la lucha que destituye el poder de fabricar el entorno que les captura. Diré entonces, con mis amigos, que «es por su plenitud por lo que las formas de vida consiguen la destitución. Aquí, la sustracción es afirmación y la afirmación forma parte del ataque».⁹

Lo que necesitamos es una política situada: que se involucre en el proceso de desintegración *porque ella* recupera el control de los afectos que forman la comunidad.¹⁰ Resulta imprescindible un trabajo de investigación en torno a las situaciones que reactivan los lugares singulares de la vida colectiva. Su multiplicidad constitutiva es lo que las hace *inadecuadas* para las operaciones de integración de la gubernamentalidad. Nuevamente, la división por difracción. O dividir para unir mejor.

Será necesario, entonces, hablar de *construcción del enemigo*. Los mundos singulares se vuelven políticos porque construyen un vínculo antagonista contra quienes niegan esa posibilidad: nuevo acuerdo de la autonomía política que indica la imposibilidad entre mundos, donde «la negación del mundo de la negación es el punto de anclaje concreto del impulso emancipador».¹¹

Entonces la emancipación se vuelve indisociable de la construcción del campo de los amigos, la exploración de nuevas dependencias, o la creación de esferas autónomas de la comunidad.

Una política de la investigación puede contribuir así a la fundación de nuevas amistades. Si es la localización de la política lo que permite establecer un vínculo con el enemigo, entonces, después de todo, situarla y construir trayectos es la única forma de hacerla habitable. Como se dice, en la amistad, como en el amor, no contamos. Paseamos, nos contamos historias.

9. Comité Invisible, *A nos amis*, La Fabrique éditions, 2014.

10. Desarrollo el concepto de desintegración como afirmación de nuevas formas de vida en Josep Rafanell i Orra, «Se désintègrer», en la revista *EcoRev*, n° 45, agosto 2017.

11. Jérôme Baschet, *op. cit.* p. 10.

3. Una política de la investigación: itinerancias o hacer habitable la política

Ninguna retrospectiva nos llevará al verdadero principio; y nuestro prólogo, tanto si se sitúa en el cielo como en la tierra, no es más que una parte de ese hecho que presupone a todo lo demás y por el que comienza nuestra historia.

George Eliot, *Daniel Deronda*

RELATOS

La investigación es inseparable de la construcción de relatos. Es, a la vez, una «relación de experiencias» que encuentra su inteligibilidad en la situación nueva que permite su recepción y una práctica de transmisión en la que la verdad se encuentra en *sus efectos* y no en las causas que hay que desvelar. Lo que da forma al acontecimiento en el relato de la investigación es su capacidad para prolongar una situación en las direcciones que el relato contribuye a crear. No se trata de representar una situación, ni un estado del mundo, sino de poner nuestra atención en las consecuencias que produce la intervención de la investigación. ¿Acaso una investigación no es un encuentro?

Oigo voces. Los psicólogos discuten para determinar las condiciones de recepción de mi relato, pero también de su producción. Diagnóstico, pronóstico. Determinaciones: una etiología neurobiológica o una psicogenética estructural (y «lo simbólico se hace real», podría añadir entonces, con un guiño, cualquier lacaniano en su trabajo de investigación policial). Regímenes de inteligibilidad propios de un cuadro clínico. El diagnóstico suena como una maldición: ¡esquizofrenia! Las voces se vuelven alucinaciones. Querríamos acabar con lo «real», producir experiencias muertas que no tendríamos de ninguna otra forma. Que lo real reside en sus efectos, y no en cualquier fundamento, es lo que nos enseñan, entre otros, los grupos de los que oyen voces. Invitan a hacer existir en quienes no las escuchan la novedad de los seres de esas voces, que no se pueden que situar claramente ni dentro ni fuera de un «yo». Estos nuevos colectivos son los productores de coexistencias. Nos dicen que hay más realidad de la que les gustaría a las ideas de los médicos, y más voz que la que aceptan los terapeutas poseídos por la voz de su maestro.

Rechazando «oír» a los que oyen voces negamos las realidades potenciales que nos traen las voces y la posible división de la experiencia que producen. ¿Lo «real» es lo que dicen las voces cuando se les pregunta sobre su modo de

existencia? ¿A quiénes pertenecen? Habría que hacerles esa pregunta a quienes las oyen.

En un trabajo de investigación no se trata de interpretar, sino de comprometerse con el proceso. Hacerlo de tal forma que la experiencia del investigador se sume a otra experiencia que está teniendo lugar. Introducir un «suplemento» de experiencia es también, en el mismo movimiento, construir las condiciones del reparto de una situación. La tarea encomendada al relato del investigador consiste en fabricar los problemas comunes que un encuentro podría hacer surgir. Para cada narrador, sus oyentes.¹

No hay que buscar ninguna ejemplaridad en la investigación, solamente nuevos «casos», «casos» particulares contra la universalidad que busca el ejemplo. Un caso se sitúa en una relación de coalescencia con los otros casos. Las resonancias que pueden establecerse entre unos y otros se aferran a su particularidad radicalmente situada.

La investigación es forzosamente un asunto de los colectivos. La retroalimentación a la que conduce el investigador, la trasmisión, implica a comunidades que se transforman al reorientar las situaciones que habitan. En ese sentido, la investigación se convierte en un proceso político cuando consigue dismantelar el poder de determinar lo que debe ocurrir. Nos puede enseñar otra vez que la política no puede tener *futuro*: consiste en la actualización de los destinos contenidos en las situaciones del presente. La vanguardia no se hubiera deformado nunca tanto si los revolucionarios no hubieran abandonado la práctica narrativa de un mundo fragmentado y la exigente tarea de construir trayectos entre los mundos. El revolucionario siempre ha sido un itinerante. La investigación puede tener esto de revolucionario: que al levantar acta de la reapropiación de las formas de vida situadas, deja de hablarnos de lo probable para hablarnos de lo posible en los mundos entre los que deambulamos.

La investigación en busca de una ejemplaridad, en nombre de la política ausente, no podría ser más que una versión vacía de la emancipación. Ningún programa podrá «restaurar» la política emancipadora convocando la generalidad de un sujeto de la emancipación con independencia de los casos particulares que lo verifiquen. Si nos hace más falta que nunca una política radical, esta pasa por el realismo radical.

1. Dar a ver regímenes de experiencia distintos a los que producen las instituciones, compartir sus dificultades, involucrarse en los «mundos por hacer», es poner nuestra atención en las zonas de contacto o *zonas formativas* de la experiencia. Ver Thierry Drumm, *Pragmatisme et mondes en train de se faire*. Intervención en el marco del seminario «Pratiques de soin et collectifs», en los Laboratorios de Aubervilliers en 2015. <http://www.leslaboratoires.org/>

Una radicalización de nuestra relación con lo real y no de las ideas que nos hacemos de ello: lo que es real no es lo que «es», sino lo que *devenimos* cuando lo real actúa en nosotros. Radicalizar nuestra relación con lo real en cuanto que lo único real es lo relacional nos permite decir que la política es un vínculo que hay que fabricar. Pero podríamos decir también que tenemos demasiadas relaciones e insuficientes vínculos: «crear un vínculo, entrar en un vínculo no tiene demasiado que ver con estar *en* relación —esta existe se quiera o no, mientras que un vínculo, en cuanto es creado, concierne a sus términos y los modifica, para bien o para mal».²

Todavía tenemos que prestar atención a la forma en que los mundos heterogéneos se relacionan entre sí. Una de dispositivos. Una cuestión técnica. También un momento crítico: la acción provocada por la investigación puede poner en crisis el curso de las cosas, entrañar una nueva decisión. Pero, *en cuanto que crisis*, se diferenciará radicalmente de las tecnologías del gobierno, que pretenden congelar en el estupor a los seres en devenir para imponerles un futuro previsible.

Tenemos que volver a convocar relatos como forma de reactivar las historias de la bifurcación. Son los que invitan a un trabajo interminable de traducción *contra* la representación. Ver *con* y en lugar de los otros. Si la investigación política es un relato, es porque todo relato comienza por la mitad: *in media res*, en el entorno de la acción.

DISPOSITIVOS Y CONTRA-DISPOSITIVOS

«Decir que cualquier cosa existe en la forma de cualquier otra cosa significa que existe en esta forma, pero que no está contenida en ella sin *resto*: desborda la forma en la que existe en-contra-y-más-allá de la forma».³ Es en *este resto*, en la suma de nuestras inadaptaciones a las formas que encierran el futuro esperable, donde surge la política. Allí está entonces la afirmación de aquello que, en su indeterminación natural, se vuelve antagonista de lo que determina la *sustancia* prevista: la identidad consigo. Reactivar nuevas distribuciones relacionales es una tarea mucho más exigente que volver a aferrarse a un sujeto político formal que presuponga las identidades.

2. Ver Isabelle Stengers, *Une autre science es possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2013, p. 129.

3. John Holloway, *op. cit.*, p. 173.

Querría volver a subrayarlo: un pensamiento de los dispositivos nos libera de los tormentos del juicio asociados al sujeto de la emancipación. No hay necesidad de desvelar la falsa conciencia de los explotados, ni de denunciar la servidumbre de los dominados, ni de censurar el narcisismo y la falta de libertad del *Homo oeconomicus* ávido de una multiplicación de experiencias tristemente señalizadas. No hay ninguna necesidad de apostolado político, con sus llamadas a la conversión y con, necesariamente, sus apóstoles. A través de la investigación, tratamos de contribuir a nuevas formas de subjetivación de las que también tendremos la experiencia, en cuanto que investigadores que son parte de la situación. Ya no es cuestión de sujetos separados de ellos mismos y sus objetos, sino de técnicas, de operaciones sobre las formas de organización por las cuales la experiencia puede volver a ser una experimentación común.

Si el interés por los dispositivos está en el centro de mi propuesta sobre el trabajo de investigación es porque es mediante dispositivos como nuestras acciones pueden ser recuperadas en términos de individuación en el colectivo. Un dispositivo es el artefacto con el que se realiza una distribución particular de relaciones que abre la posibilidad de nuevas individuaciones. Un individuo no podrá jamás constar de sí-mismo.⁴ Solo somos seres en nuestras *maneras* de ser, o como mucho en las relaciones de composición que se derivan del hecho de que existir es hacer existir la existencia de otros seres. Dicho de otra forma, es la virtualidad de la experiencia de los seres lo que tiene la mayor realidad, porque es por ella por lo que culminan los mundos que *se están haciendo*.⁵ Nunca tenemos la experiencia de lo que somos, siempre de lo que estamos en proceso de devenir en algún lugar.

En la individuación se ponen a prueba los nuevos vínculos entre las heterogeneidades; nuevos problemas. Hay dispositivos que hacen emerger las regularidades en la experiencia relacional, sus sedimentaciones. Y hay otros dispositivos que permiten poner en crisis sus formas de organización.

4. Muriel Combes, *Simondon. Individu et collectivité*, PUF, 1999 [*Simondon. Una filosofía de lo transindividual*, Cactus, 2017]. «Nunca se dirá lo suficiente que no es la relación con uno mismo lo que viene primero y hace posible el colectivo, sino la relación con aquello que, en uno mismo, supera al individuo y se comunica ... con una parte no individual del otro», p. 70.

5. David Lapoujade, *Les existences moindres*, Les Éditions de Minuit, 2017. Siguiendo a Étienne Souriau, de quien esta obra constituye un brillante comentario, podríamos atenernos a la máxima siguiente: ser solo son las maneras de ser que implican la existencia de otros seres. Por eso entre los diferentes modos de existencia, el virtual es el que tiene mayor realidad.

Un dispositivo contiene líneas de fuerza, relaciones de poder y su cristalización institucional, pero también fracturas, líneas de fuga y nuevos posibles que dan lugar formas de resistencia y a otras formas de instauración de lo colectivo.⁶

No hay dispositivos si la modificación de su organización no permite hacer surgir contradispositivos, que son la puesta en crisis de esas antiguas organizaciones. Un yonqui deja de ser un toxicómano, aunque siga afirmando su relación problemática con las drogas, cuando rechaza el precio que tiene que pagar por su adhesión a las identidades psicopatológicas o marginales a las que se le asocia. Incluso el psiquiatra, «testigo modesto»⁷ de una neurobiología de la dependencia, puede formar parte de un colectivo, en torno a las sustancias psicoactivas, junto a los toxicómanos convertidos en yonquis. «El problema de la droga» puede convertirse entonces en un problema común: la experimentación de la fragilidad de unos y otros. Eso es lo que consiguieron los grupos de apoyo mutuo para consumidores de droga en los años noventa que, al involucrar a los cuidadores, a pesar de los gritos de protesta de los psicoanalistas, afirmaron la importancia de la experimentación colectiva contra el infortunio de la prohibición, anticipando las primeras medidas institucionales de reducción de riesgos. Por supuesto, la sobremedicación que siguió de ello provocó con un mismo gesto el retroceso de esas prácticas de apoyo mutuo... Pero si todo vuelve a comenzar, será siempre de otra forma.

Las técnicas de gobierno se establecen a través de dispositivos y mediante la articulación entre dispositivos. Pero también es mediante otro tipo distinto de dispositivos como surgen las formas de desintegración que son a la vez los nuevos modos de existencia de la experiencia. Sin embargo, no se trata de una interioridad oficial fundada por los dispositivos de control frente a la exterioridad azarosa de los dispositivos de emancipación, sino de líneas que trazan caminos hacia un afuera que hay que *recuperar* frente a la interioridad bajo control. La emancipación nos enfrenta a la pregunta por la práctica de las mediaciones, las de los vínculos de los que surgen nuevos problemas para experimentar.

6. Sobre un pensamiento de los dispositivos, inseparable de la subjetivación y sus virtualidades, y no de los sujetos ya constituidos y sus identidades, ver el comentario de Gilles Deleuze de la obra de Michel Foucault, Gilles Deleuze. «Qu'est-ce qu'un dispositif?», en *Michel Foucault, philosophe. Rencontre internationale*. Paris 9,10,11, janvier 1988. Des Travaux/Seuil, 1989 [*Michel Foucault: filósofo*, Gedisa, 1990].

7. El testigo moderno es aquel que pretende camuflar una posición de poder mediante la justificación de un estatus de portavoz del mundo objetivo. Ver Donna Hataway, *Manifiesto para cyborgs*, Puente Aéreo, 2016.

A través de ello devenimos, devenimos otros, otra cosa de lo que ya somos, una vez relegada la idea de un individuo ya individuado, dominado, alineado. En un dispositivo siempre hay líneas que van hacia lo nuevo, o la actualización de otros regímenes de existencia de nuestras relaciones.

Los contra-dispositivos.

Negación y creación en un mismo movimiento de emancipación. No se trata de volver a un sujeto libre, ni del camino que sigue a la llamada a un sujeto futuro liberado, sino de una práctica de producción de nuevos afectos *contra* el lugar social previsto. Contra la predicción, a la atención puesta en «lo desconocido que llama a la puerta».⁸

CUIDAR LAS MEDIACIONES QUE HACEN MUNDO: LA COMUNIDAD

Comencemos por el principio, es decir, por la mitad.

La emancipación como reapropiación implica la creación de nuevas dependencias que componen el «nosotros» singular de la vida colectiva. Si la investigación participa en un proceso de reapropiación es porque cuida las relaciones que nos hacen coexistir. No cuidamos a los individuos, ni a los sujetos, sino a las relaciones que nos permiten habitar una situación común. Investigar es *ocuparse* de una situación. Reapropiarse es curar, como se cura una tierra enferma cuando se le devuelve la vida haciéndola formar parte de la comunidad viva que le da su existencia: encuentro entre humanos, plantas, animales, una composición geológica particular. Codeterminación por heterogenia.

La investigación es una terapia. Lo que en otra parte he llamado la «comunización de la experiencia», el devenir de un encuentro, es la atención puesta en la relación que nos expone al riesgo de una transformación. El compromiso con lo real de la relación supone un conflicto con la acción de las instituciones que determinan los modos de existencia de la experiencia.⁹

Cuidar las relaciones nos lleva a tener en cuenta los *lugares* de la cohabitación. Hay un espacio diagramático de la relación entre los seres que hace posible medir el valor.

8. Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 191.

9. En torno a la cuestión del cuidado como gesto transindividual inseparable de la intervención política, me permito remitir a Josep Rafanell i Orra, *Pour en finir avec le capitalisme thérapeutique. Soins politique e communauté*, Éditions La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 2011.

Hay lugares para reinstaurar los vínculos entre los seres *en los que devenimos el lugar de nuestro lugar*.¹⁰ La investigación podrá así interesarse por los *trayectos* que opondrá a las líneas de transporte que van de un lado a otro indiferentes a los lugares. Frente a los trayectos en un espacio que nos dejan intactos, las deambulaciones entre dos lugares transforman a quienes se aventuran por ellas.¹¹ «Estoy allí» es la afirmación primera del investigador. Pasar de un sitio a otro, hacer presente un lugar lejano, es su objetivo último: «Estuve allí. ¿Soy todavía el mismo? ¿A quién podré dirigirme para decirle cualquier cosa?». El investigador no es otra cosa que un itinerante tejiendo una red. «Los itinerantes no son pasajeros fallidos o reticentes, sino habitantes consumados».¹² Y mientras el pasajero que se transporta de un sitio a otro corre contra el tiempo, el itinerante avanza *con* el tiempo en el tejido de líneas que conectan un afuera. Cada lugar es el posible nudo de una red.

Avanzar con el tiempo es dejarse tomar por el tiempo *entre* los seres. La atención puesta en la pertenencia a una situación supone una pluralización del tiempo. Liberar el tiempo es hacerlo relativo respecto al tiempo de los otros seres que componen la situación compartida. El tiempo de la coexistencia es heterocrónico, radicalmente heterogéneo respecto al tiempo lineal del cálculo del valor. La retroalimentación a la que nos invita el investigador-itinerante es otra vez el «tiempo vivido» entre los lugares frente a la cronología dictada por «los maestros del tiempo».

Contra el futuro, los devenires. Contra el Todo, los fragmentos. Detener el tiempo monstruoso de la unificación del mundo. Marcello Tarì nos recuerda que lo que ocurrió primero, durante el disperso movimiento insurreccional italiano de los años setenta, fue una *interrupción del tiempo*. Y que fue esa interrupción del tiempo lo que permitió que se diera «una condensación de experiencias que [decidieron] en un momento dado enfrentarse al tiempo enemigo». Una «multiplicidad de estados de consciencia alterados» se abrió hacia la afirmación de nuevos vínculos con el mundo. La interrupción del tiempo, sigue diciendo, es la pesadilla de los patrones, de los pequeñoburgueses y de los gobernantes: su conciencia repentina de que el tiempo deja de ser suyo, «y que siempre existe, a cada instante, la posibilidad de un

10. «Ser-en-el-mundo, ya no es encontrarse en un espacio infinito que contiene todas las cosas, sino no poder hacer la experiencia de ser en un lugar sin encontrar el lugar en sí mismo y devenir entonces el lugar de nuestros lugar». Emmanuele Coccia, *op. cit.*, p. 94.

11. Tim Ingold, *Une brève histoire des lignes, Zones sensible*, 2011, p. 98 [*Líneas: una breve historia*, Gedisa, 2013].

12. *Ibid.*, p. 133.

tiempo *en el que ya no están*.¹³ Y es quizás en este momento de detención cuando la política se desdobra en una cosmología. Multiplicidad de los tiempos de la división para hacer existir las coalescencias entre modos de existencia en los *otros* mundos.

Sigue sin haber respuesta para una pregunta: allí donde estemos, ¿qué estamos sosteniendo? O, dicho de otra forma, ¿qué nos sostiene mientras situamos nuestro «nosotros»? ¿Qué importancia damos a los afectos que singularizan una experiencia común?

Sabemos que el gran relato de la emancipación, en su rechazo de los «particularismos», nos ofrecerá indiscutibles valores universales. Algunos no querrán ver en él más que una pedagogía fatalista que busca inscribirnos en las Leyes de la humanización. Sin embargo, la negación de toda trascendencia prescriptiva por parte de la política de la investigación, el «repudio de los universales»,¹⁴ no nos «libera» de la necesidad de considerar la producción de normas desde la perspectiva de una lógica de co-individuación. Para escapar al principio de la fundamentación y a las máquinas que someten a juicio la sustancia íntima del sujeto político de la emancipación, hay que poder afirmar que al establecer la co-pertenencia a una situación también se ponen en juego *otras* formas de producción normativa. Pero se trata en ese caso de una *inmanencia* de la norma: más allá de las determinaciones primeras de donde emanarían naturalmente los «valores» trascendentes, «lo que regula la norma es su acción».¹⁵

No hay liberación *ex nihilo* de un sujeto que ya esté constituido. La «liberación» consiste en las formas de perseverar en los vínculos de *mutua* dependencia. Como decía un amigo heroinómano, «la libertad es la dependencia»,¹⁶ o la posibilidad de ejercer una acción sobre las relaciones

13. Marcello Tari, *Autonomie! Italie, les années 1970*, La Fabrique éditions, 2011, p. 219 (la cursiva es mía).

14. Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 188: «el universal... no explica nada, sino lo que hay que explicar es el universal mismo. Todas las líneas son líneas de variación que no tienen ni siquiera coordenadas constantes. Lo uno, el todo, lo verdadero, el objeto, el sujeto no son universales, sino que son procesos singulares de unificación, de totalización, de verificación, de objetivación, de subjetivación, procesos inmanentes a un determinado dispositivo. Y cada dispositivo es también una multiplicidad en la que operan esos procesos en marcha, distintos de aquellos procesos que operan en otro dispositivo». (Gedisa, p. 158).

15. Pierre Macherey, «Pour une histoire naturelle des normes», en *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Des Travaux/Seuil, 1989, p. 217 [«Sobre una historia natural de las normas», en *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, 1990].

16. Gérard Leblond Balliergue, «Juste marchand á hauteur d'arbre», *Revue Alice*, 2000, n° 3.

que nos hacen existir en una configuración particular. A partir de ahora será preciso postular que la norma es inseparable de las relaciones mediante las cuales consigue operar. Y que es lo real-relacional lo que regresa sobre la norma: las *morales inmanentes a la* comunidad que son las formas particulares de cuidado que ponemos al constituir una vida común, resultado del vínculo con formas contingentes de alteridad. Nada puede ser más cruelmente moralista que negarles toda moral a los colectivos políticos que luchan por la emancipación. En ellos, la moral es un determinado vínculo que hay que crear. La autonomía, finalmente, no es más que una política de la heteronomía. Para lo mejor y para lo peor.

PENSAR CON EL MUNDO

El pensamiento sobre los dispositivos es en sí mismo una acción que *pertenece* a la relación. El pensamiento participa de la creación de vínculos. Un vínculo «no es un vínculo de sucesión que une términos separados, *partes extra partes*, según el modelo de un determinismo mecanicista; sino que implica la simultaneidad, la coincidencia, la presencia recíproca los unos en los otros de todos los elementos que reúne». ¹⁷ Los saberes que nos interesan, en contra de toda tentativa de representación, se incorporan a la constitución de sus objetos. Los saberes favorecen la aparición de *vínculos* que ponen a prueba la composición de la vida colectiva. El saber no es así más que uno de los elementos de la composición, puesto que las fuerzas internas de aquello que tiene por objeto, *porque lo está aprehendiendo*, se integran con otras fuerzas del mundo exterior. El saber culmina la coincidencia entre la génesis del pensamiento y la de su objeto. ¹⁸

En ese momento el pensamiento puede dejar de ser crítico para hacerse *especulativo*. Nunca funcionará por sustracción, sino por actualización de lo posible: «no se trata ni de (buenas) intenciones ni de visión del mundo. Se trata de determinar lo que va a hacer presión, lo que va a comprometer el pensamiento. O, en otras palabras, y es por esto por lo que hay que hablar de especulación:

17. Para la distinción entre los saberes que exceden la representación y los saberes por coindividuación con su objeto, ver nuevamente Pierre Macherey, *op. cit.*, p. 215.

18. «Un proceso del espíritu que descubre... consiste en seguir el ser de su génesis, completar la génesis del pensamiento al mismo tiempo que la génesis del objeto». Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Éditions Jérôme Million, 1995, p. 32.

la piedra de toque no es lo probable, aquello que autoriza el estado de cosas actual o lo que podría ser autorizado por una "evolución natural" de ese estado, en fin, aquello que podría ser objeto de una teoría. Lo que obliga a pensar es lo posible, lo que nos devuelve a una creación, lo que obliga así a creerse capaz de resistir lo probable».19

La investigación se nutre de un trabajo del pensamiento que se interesa por los mundos que se están haciendo. Si nos ayuda a propulsarnos hacia otros mundos, si nos permite fantasear con la *realidad* de lo posible, es porque nace de lo real de este mundo. La especulación política existe con esta condición: que tenga lugar en algún lugar que no le sea forzosamente asignado. Para sobrevivir, la política exige el realismo de la especulación: hacer existir esto o aquello es construir nuevas situaciones que acojan una experiencia en alguna parte.20

El pensamiento encuentra sus modos de existencia en los mundos que contribuye a crear.

La pregunta «¿En qué mundo vivimos?», puede ampliarse: «¿en qué mundo queremos vivir?». La elección se presenta, así, no como una decisión trágica (la que tiene que ser tomada, o la que al ser tomada nos condena al infierno de la redención), sino como una respuesta a las llamadas plurales de ese mundo que se elevan para quienes las quieren oír. O la nueva distribución de las nuevas «disposiciones». Ni la llamada escatológica del advenimiento de un nuevo mundo, ni la voz unívoca de la conversión, sino la llamada compuesta de «voces dispares» que nos hablan de este mundo, aquí, allí, en cualquier parte, a las que podemos añadir nuestra voz.

El mundo común nunca preexistirá a su comunicación. Lejos de una propedéutica del sujeto cognoscente o de su representación, la itinerancia de la política de la investigación pone en práctica un pensamiento de la «habitación». Nos invita a producir saberes relacionales. Saberes posicionales. Una etopoiética que avanza hacia una ética de las relaciones. O de perspectivas parciales que, al *orientarnos* en nuestra manera de *estar-ahí*, nos invitan a tomar partido. Ponerse de parte del mundo que se está haciendo es también combatir las fuerzas que pretenden saber lo que es el mundo antes de las acciones que lo hacen existir. La comunidad está recorriendo este camino hacia el reparto de contra-mundos que ya no se dejan gobernar.

19. Isabelle Stengers, «Un engagement pour le possible», *op. cit.*, p. 30.

20. Ver la referencia de Deborah Danowski y Viveiros de Castros a una forma de pensamiento que no renuncia a la experiencia que lucha «contra el mundo-de-gente-sin-mundo de la modernidad». «¿Cuál es el efecto que resulta de que no haya experiencia?», debería ser la obsesión del investigador, *op. cit.*, p. 242.

«Sutty se fue y se sumió en sus pensamientos. ... Otra vez de vuelta a las palabras. Como los griegos con su Logos o el Verbo de los hebreos, que era Dios. Pero aquello eran palabras. Ni el Logos, ni el Verbo: solo palabras. No una, sino muchas, muchas... Nadie hizo el mundo, gobernó el mundo, le dio la orden de ser. Fue. Hizo.»²¹

21. Ursula Le Guin, *The Telling*, Harcourt, 2000.

4. Los recorridos de la autonomía

Como no podemos cambiar el mundo, cambiamos nosotros.

Xavier, recluso en un centro penitenciario

«Los líderes nos dicen: "estamos todos en el mismo barco, todos somos igual de impotentes a la hora de resistir el curso de las cosas". Pero ese "Somos todos impotentes" quiere decir sobre todo: "vosotros, en todo caso, sois incapaces. Dejadnos hacer". Es este axioma de impotencia el que hay que rechazar.»¹

Una contra-axiomática, en tanto que acción colectiva para reapropiarnos de otro curso de las cosas, nos lleva a hacer existir al enemigo que proclama nuestra impotencia. Pero, aun así, la política abre la posibilidad de que los barcos en los que nos encontramos no sean los mismos. Y que las aguas por las que navegan no nos conduzcan a las mismas orillas. De hecho, es posible que no hayamos salido de los mismos *lugares*.

1. Jacques Rancière, «L'impureté politique», en *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, La Fabrique éditions, 2009, p. 166.

Hace falta encontrar un nuevo acuerdo sobre el concepto de autonomía, liberado de la figura central de un sujeto político *intrínseco* al sistema-mundo de la economía. Este nuevo acuerdo descansa en la abertura hacia un *afuera* incompatible con la captura y la explotación de formas de vida que constituyen la interioridad capitalista. Y este *afuera* no es otro que la pluralidad de entornos en los que se inscriben las formas de vida de la comunidad, frente al *interior* de la economía instituido por el régimen del cálculo de la equivalencia universal. O el del régimen general de integración al derecho que está subordinada a aquella. *Los desintegrados*, como los solteros de Kafka o los desposeídos de Beckett, existen pero ya no tienen realidad en este mundo. No tienen derecho a existir *a su manera*. ¿Pero es que todavía quieren derechos? ¿No han dejado ya de mendigar? «¿Ya no tenemos derechos? ¿Los hemos perdido? Los hemos malvendido».² Entonces se arrancan del mundo y se hacen un mundo nuevo. Entonces descubren el afuera, el encuentro *incalculable* entre los seres. O el poder destituyente de la multiplicidad. A la que pertenecen.

En verdad no hay y nunca ha habido autodeterminación; no hay más que formas heterodeterminadas de existencia. Existimos porque hacemos existir el mundo con los seres con los que somos. Los gestos cosmogónicos conducen siempre a una heteronomía radical: «solo podemos vivir de la vida de los otros».³

La política de la investigación se inscribe en dispositivos de experimentación que podemos llamar *comunistas*. En tanto que son la instauración de un lugar *entre* los seres, determinan nuevos vínculos con lo real sin que podamos contar con ninguna garantía, ni la de la crisis ineluctable del capitalismo ni la de las determinaciones históricas de la revolución que vendrá. La política de la autonomía, paradójicamente, pero solo en apariencia, se constituye a partir de afectos y de nuevas dependencias que permiten que no sigamos dejando en manos de la economía la producción del «vínculo social». Rechazar la reproducción del capitalismo implica *desintegrarse* para que puedan surgir dependencias distintas a las prescritas por la socialización de la economía. La singularización de nuestros entornos implica siempre la instauración del ser-en-el-mundo de una multiplicidad de reciprocidades.

2. *En attendant Godot*, tomado de David Lapoujade, *op. cit.*, p. 84.

3. Emmanuele Coccia, *op. cit.*, p. 66.

«Ser Uno es ser autónomo, ser poderoso, ser Dios; pero ser Uno es ser una ilusión y estar implicado en una dialéctica del apocalipsis con el otro. Sin embargo, ser otro es ser múltiple, sin límites precisos, deshilachado, sin sustancia. Uno es muy poco, pero dos es ya demasiado». ⁴ El dos de la división política deviene múltiple en la difracción del «uno contra uno» del vínculo con el enemigo: una multiplicidad de frentes, una multitud de fragmentos. Si «nuestro» partido es el de la multiplicidad de las formas de vida, solo mediante asociaciones podremos responder a la parcialidad de la autonomía.

Crear asociaciones que deshagan las del enemigo nos lleva a cuestionar el vínculo entre la amistad y la intimidad y los lazos entre la amistad y la política. La línea de división, la que implica la creación de nuestros vínculos con el enemigo, también insta un campo de amigos. Así que es la infinita variedad de lo divisible y *lo indivisible* lo que tiene que considerarse.

El «partido» de la multiplicidad exigirá entonces relatos que hablen de la posibilidad o la imposibilidad entre las comunidades. Hace falta crear *las ocasiones* para contar los encuentros posibles en los lugares que queremos habitar.

Somos demasiados los que hemos vivido los horrores de la «cordialidad» política como si fueran naturales; los que hemos sufrido la toxicidad legendaria de los colectivos políticos sin que hayan merecido ningún cuestionamiento moral, ni exigido de nosotros prácticas experimentales que los sustentaran. Si queremos construir otra vez una política revolucionaria hará falta abandonar una postura que querría que las amistades políticas nacieran de compartir las ideas.

Aquí hay un punto esencial: la hostilidad común respecto al enemigo, o la necesidad común de combatirlo, puede crear también una cordialidad en lo indivisible. Esto tiene como consecuencia la aceptación de un «entre-dos» que solo las vías de la traducción pueden hacer acogedor. ¿Cómo hacer para encontrar las lenguas de la traducción a partir de un universo de referencias heterogéneas? ¿Cómo regresar a las experiencias que hemos dado por *situadas*? ¿Cómo puede ser ese «regreso» del investigador si él mismo es, a la vez, situado e intercesor? La pregunta que surge en la construcción política del enemigo es la siguiente: ¿los enemigos de mis enemigos son *de forma natural* mis amigos? Me parece necesario responder a esto mediante la creación práctica de *problemas amigos*.

4. Donna Haraway, *op. cit.*

En el fondo, la cuestión política esencial no es la de la amistad, sino la de la constitución de problemas prácticos a partir de los cuales pueden llegar, eventualmente, a ocurrir experiencias comunes. Digo *eventualmente* porque, en la experiencia ordinaria de la vida que nos lleva a la división *extraordinaria* de la política, es posible que no tengamos otra cosa que compartir que el «nosotros» *teórico* del antagonismo. Se trata entonces de inventar las modalidades de una puesta en común de lo indivisible cuando la diferencia prevalece sobre el enfrentamiento de la división. Y está bien que sea así. Pero «indivisible» no implica enemistad. La perplejidad que introduce la diferencia que se reparte debe evitar la enemistad hipócrita que destilan los entornos políticos en nombre de la incompatibilidad de las ideas que se supone que los constituyen. La autonomía no es más que una «cooperación» que pone a prueba la formación de un «común» provisional. El común del comunismo jamás precederá a lo que verifica su posibilidad. Otra vez la creación de problemas colocados en la *frontera* de la constitución de un «nosotros».

La modernidad ha impuesto la imagen de un desarrollo necesario de la libertad como la expresión trascendente de una racionalidad que funda la autonomía del sujeto. Diremos entonces, en palabras de Michel Foucault,⁵ que para que la libertad —ligada al nacimiento de una ontología crítica de un «nosotros mismos» que nos libera del yugo de la autoridad— no sea la afirmación de un sueño vacío, hace falta una actitud *experimental frente a los límites que hay que franquear*.

La crítica se convierte en una práctica que hace posible franquear lo que se da por hecho en nuestra actualidad. Foucault no sitúa esta actitud histórico-práctica bajo la égida de la teoría, de la doctrina, de un cuerpo de saberes, sino de una investigación que aborda la problemática de *la experiencia*, que surge de nuestras relaciones con las cosas, con los otros y con nosotros mismos, sin que ninguna constante antropológica, ninguna esencialización del poder, nos aporte su sentido trascendental.

No hay más política que la de la encarnación impura: siempre cerca de las fronteras para disolver su impermeabilidad. La subjetividad política adecuada para el mundo de hoy es la del *clandestino* que transporta sus objetos, sus dioses, las creencias de otro mundo, sus amores y su prole inesperada. En nuestros tiempos cosmopolíticos, la autonomía es inseparable de la habitación de lugares, así como de las asociaciones de los humanos con otros seres que difractan sus fronteras. Ninguna soberanía podrá llegar a condenar los trayectos entre lugares. La autonomía política es la práctica de la constitución de *lugares asociados* a nuestros encuentros.

5. Michel Foucault, «*Qu'est-ce que les Lumières?*», en *Dits et écrits 1954-1988*, Gallimard, 1994.

Hemos entrado plenamente en un sistema-mundo antrópico. La multiplicación de las señales que anuncian el fin de su habitabilidad para la pluralidad de las formas de vida —y la incapacidad para producir nuestras dependencias mutuas, para beneficio de una delegación generalizada— dota de un carácter particularmente irrespirable a las relaciones exclusivas entre humanos.

Las olas de la historia han acabado en las orillas de la distopía capitalista. Si la utopía ha dejado de hablarnos de un mundo de unidad inalcanzable, es porque también reconocemos en el tiempo de la Historia una multitud de historias. Ver, sentir y pensar con los otros es incompatible con un «nosotros» desprovisto de mundo. Como dicen Deborah Danowski y Viveiros de Castro, podemos elegir entre un mundo sin humanos y unos humanos sin mundo. Crear nuestro *aquí* nos pone en relación con *otro lugar*. Es lo que llamamos los transversales de la autonomía. La parte heterónoma de la autonomía colectiva son los encuentros que *quedan por hacer*. La extranjería del extranjero es también el encuentro que tendremos con nosotros mismos. El trabajo itinerante de una política de la investigación, que no es otra cosa que una contribución a la comunidad, debe encargarse de producirlo.

Epílogo.

Contribución a la comunidad en curso

Pero cómo puede nacer una nueva mitología que no sea invención de un poeta particular sino de una nueva generación que solo represente, por así decirlo, a un único poeta, es un problema cuya solución puede esperarse únicamente de los destinos fundamentales del mundo y del curso de la historia.

Friedrich Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*

A la pregunta «¿No pertenece ya la utopía plenamente al capitalismo?», David Fernández, un comunista catalán, responde: «És evident. Nosaltres fa temps que no ens preguntem si un altre món es possible. Ens preguntem com és possible aquest». («Evidentemente, nosotros hace tiempo que no nos preguntamos si otro mundo es posible. Nos preguntamos cómo es posible este»). Así, este mundo, paisaje del desastre sin otro secreto que sus condiciones de posibilidad, nos invita a hacerlo imposible. No convocar otro mundo, sino hacer este mundo imposible. Destitución.

La historia «tiene algo hiriente que separa el *mientras tanto*», nos dice el historiador Patrick Boucheron. El *mientras tanto* que se abre a otros tiempos: a nuevos comienzos. «Separar el tiempo», producir lugares para otros comienzos. Después de las manifestaciones contra la Ley del trabajo, pudimos leer en la puerta de vidrio de un banco quebrada por un golpe de martillo: «Mañana no está muy lejos». Y sobre la fachada de una agencia inmobiliaria en quiebra: «Para que el mundo siga».

Habrá que tomar en serio el lema que apareció durante las luchas de la primavera de 2016 en Francia: «Continuemos el comienzo». La incorporación del tiempo político, ¿no es siempre una ruptura y la continuidad de la ruptura? Hace falta dotarse de los medios para continuar la experiencia destituyente. Comienza por el *sentimiento* de una nueva copertenencia mientras se instaaura un vínculo con el no-vínculo. No ya composición, sino descomposición de los lugares asfixiantes para que pueda aparecer algo nuevo.

Digámoslo de otra forma: se trata de radicalizar la experiencia y no las ideas sobre ella. Incluso la experiencia disyuntiva, la de la separación que no es, para William James, más que un tipo particular de transición. Si hay un «salto», es un salto que toma posición en el *intervalo* desde el que, quizás por fin, una visión podrá tener lugar.

Carecemos, terriblemente, de una visión panorámica. «Cada época sueña con la siguiente», dijo Michelet. ¿Podemos decir que nuestra época, la de la fuga de un «nosotros» que se quiso totalizante, nos permite soñar todavía con los tiempos plurales el campo de ruinas del tiempo administrado?

Hace falta hacer lugar, situar nuestra experiencia de tal forma que se haga posible la instauración de otro vínculo colectivo con el tiempo: inaugurar otra época o tomar partido en la experiencia futura. Hacer *sensibles* otros tiempos. Entonces, no se trata tanto de establecer una cartografía, con sus conexiones y sus líneas de transporte, como de estar atentos al paisaje que se dibuja durante nuestros recorridos y del que de pronto surgen una multitud de lugares. Ya no es cuestión de utopía, sino de heterotopías, todo a la vez espacios otros y contra-espacios, como los llama Michel Foucault. Contra el *topos* agobiante, abrumador, opresivo, indigno (cada uno pondrá aquí sus adjetivos), superficie total de la que no puede seguir dependiendo la experiencia *actual*, surgirá una vida inactual, una vida individual que estará en cierta relación con el lugar que hay que hacer, donde las singularidades provocarán una fractura: otra instauración de un «nosotros» parcial, quizás temporal.

En los intersticios del todo en los que nos encontrábamos hace no tanto (desde la autonomía obrera que quiso acabar con las clases, a los años punk que hicieron que fuera absurdo todo sujeto político, pasando por las prácticas que nacieron a través del lugar: la mal llamada ecología), se anunció el impulso de un nuevo siglo. Habrá que llamarla la anti-época: la de las fugas generalizadas, las deserciones sin representación, las actualizaciones de un mundo troceado que hacen la política habitable. La de las experiencias comunales.

Salgamos también de la inanidad de un pragmatismo que querría, con su culto de las experiencias plurales, que estas fueran todas igualmente «interesantes» en ese mundo común por componer. Tampoco será la ingeniería de la composición lo que acalle el ruido ensordecedor que anuncia la llegada del mal tiempo. Con el saber, ¿tenemos que cortar, como decía Foucault, o volvernos los actores alegres del mundo maravilloso de lo múltiple, múltiples pero sin divisiones, como proponen los expertos en la experiencia? Hace mucho que los gobiernos absorbieron las políticas

moleculares, y hoy son incluso la fuente de su mayor legitimidad. Todos mezclados en el mismo plano cautivador de la inmanencia: del desarrollo personal al micro-urbanismo, de la preservación de nuevos terrenos salvajes en ciudades homogeneizadas a los islotes de cultura «bio» en campos devastados. Pero la secularización «local» de la experiencia conduce más que nunca a brutales segregaciones organizadas: chabolas ambulantes violentamente diseminadas por los mundos de los ricos, campos de refugiados hasta donde alcanza la vista enclavados en tierras miserables, dispositivos concentracionarios por todas partes y policías de frontera que trabajan incansablemente en la separación: refugiados y ciudadanos auténticos, manifestantes que respetan las instituciones y alborotadores intolerables. Pues claro que hay que acabar con la tolerancia.

Mientras las singularidades se afirman en el tiempo homogéneo, la política puede irrumpir. Walter Benjamin recuerda en sus tesis sobre la historia la constitución de las mónadas: «en una constelación saturada de tensiones», que provienen de la interrupción de las cosas pasadas, interrupción igualmente repentina del movimiento del pensamiento prisionero de la historia.¹ Destrucción de relojes durante la insurrección de julio, fuga del trabajo asalariado, la atención puesta en un jardín, desarrollo de una nueva experiencia de la locura, nuevas formas de existencia de la anomalía. (O la ternura por los niños de los suburbios: «Toda la monarquía está en el mirón. Toda la anarquía está en el niño», predijo Victor Hugo.)

La *reanudación* del tiempo en un lugar que atraviesa los seres. Si la experiencia no es la experiencia de la experiencia de los seres-otros, no será más que el abismo de una identidad espectral consigo misma en un tiempo de violencia ultrarrealista. Vencedores y vencidos reunidos en el *continuum* de la historia (conocemos el final: confianza ciega en el progreso o los vicios innatos de la política de izquierdas, decía Walter Benjamin).

Tenemos que poner toda nuestra atención en los itinerantes que desafían los trayectos entre los mundos. ¿Desde dónde hablamos de los lugares de los otros? ¿Cuáles son los riesgos que tomamos en un trabajo de traducción que no es otra cosa más que una renovación de la experiencia en otro lugar? Porque entre una experiencia y lo que podemos decir de ella está la novedad del reagrupamiento que reúne a los narradores en alguna parte. Nuevos relatos; de nuevo la comunidad, que no es más que la transmisión.

1. Walter Benjamin, «Sur le concept de l'histoire», en *Écrits français*, Gallimard, 1991, pp. 441-442 [«Sobre el concepto de historia», *Obras completas*. Libro I, vol. 2, Abada, 2008].

No hay nada común que ya haya sido dado por los tiempos, ni la ciudad celeste del comunismo ni sus determinaciones históricas. Nada de un sujeto carencial de la historia incumplida *y sin embargo anunciada*; solo comunidades por hacer: modos de existencia de la experiencia con cuya aparición en un mundo como este podemos especular. Entre *yo* y el mundo (sea yo esto o aquello) elijo siempre el mundo. ¿De qué otra manera podría llegar a ser lo que no soy todavía? Hacer presente el mundo, liberado de su representación, hacerlo ingobernable.

¿Hace falta nombrar un cierto espesor vital por el que se encarnan el tiempo y sus lugares? Gilles Clément recuerda en su *Manifiesto del tercer paisaje*² que lo que caracteriza el poder viviente de las plantas *descuidadas* y la fuerza de constitución de un entorno es su falta de barreras topológicas, que hace que la frontera deje de ser una línea y sea un espesor: «Considerar los límites como un espesor y no como una raya». «Probar la imprecisión y la profundidad como forma de representación del tercer paisaje». Siempre que no haga falta de una vez por todas abolir la representación.

Entonces, ¿un espesor subjetivo? Querríamos prescindir de cualquier idea de sujeto porque en una lógica de fragmentos las transiciones constituyen el cemento de la experiencia (William James). Tener la experiencia de las transiciones y, cuando hay un «cambio», tener confianza en el encuentro con aquello hacia lo que nos precipitamos. Pero todo ocurre entonces como si «la relación con el afuera presupusiera un descenso metódico en el espacio de adentro».³ Conjurar la herencia envilecedora de desprecio a los afectos propia de una cultura burguesa aferrada a la superficie del mundo.

Es sobre todo una cuestión de afectos. La asignación de la percepción a un yo que solo existe al profundizar su relación con el afuera, en el choque repentino del afuera con el «adentro», y que no existe más que por esta coincidencia: *momentum* del trastorno subjetivo, arraigo en la novedad del colectivo. Pero también lentitud en la construcción común y parcial *de un fragmento del mundo*. Precipitación de la destitución. O al contrario: no hay, aquí, orden de preeminencia. Podríamos decir también: hacemos la guerra con la inteligencia de la estrategia, pero construimos la paz con los afectos.

2. Gilles Clément, *Manifèste du Tiers paysage*, Éditions Sujet/Objet, 2004 [*Manifiesto del tercer paisaje*, Gustavo Gili, 2007].

3. Ver el comentario al ensayo de F. Billeter, *Esquisse*, de Olivier Koettlitz: <http://strassdelaphilosophie.blogspot.fr>

Destitución, sí. Pero para lanzarse a la instauración siempre precaria de nuevos vínculos. Porque hay que *experimentar* la discontinuidad. Estaremos entonces atentos a los pasos y las transformaciones que entrañan: llamaremos a esto el cuidado. El cuidado se coloca siempre al borde de la política. Solo se interesa por los procesos de singularización por heterogeneidad. Es lo que hace habitable la destitución: producción de diferencia sin fin.

De un lado los gestos políticos *situados*. ¿Cómo será posible abstraerse de las situaciones singulares que hacen posible los procesos colectivos de reapropiación? Pero, del otro, la experiencia negativa de la ruptura con lo que hay: ¿qué será de la política sin la destitución del ordenamiento injusto y destructor del mundo? La política nace por efracción allí donde surgen singularidades imprevisibles. No es, nunca lo ha sido, una relación de composición con las instituciones, sino su degeneración.

El historiador pop Stephen Toulmin⁴ nos convoca a un Nuevo Renacimiento que devolverá a las agendas políticas la reconstitución de nuestra experiencia como narradores, la relocalización de la vida común, la particularización de los universales y la reintroducción de los tiempos relativos a la cohabitación entre los seres. Tendremos entonces una política revolucionaria, otra vez cosmogónica. Solo puede ser un proceso de destotalización con vocación antimodernista. Podríamos también llamarla *comunalista*, aquella en la que los nuevos modos de presentación de la experiencia pueden tener lugar. O la invención de nuevos comienzos para seguir la obra multiseccular de la conjuración del Estado. Fragmentación para volver inoperante la red del régimen general de equivalencia que lleva por nombre «economía».

Partimos de una certeza, la más aterradora: la vida colectiva es un campo de ruinas cubierto de los cadáveres de quienes alguna vez llamamos sujetos. Y donde prolifera hoy la red hipnótica de las relaciones. Pero una comunidad no será nunca una red: demasiadas relaciones y no los suficientes vínculos. No es la vida social lo que se desmorona (a ella le va muy bien con su producción nociva), sino las comunidades que ya no ofrecen ninguna garantía de descanso cuando se acerca la vejez. Nada más siniestro que un viejo en el siglo XXI. Y sin embargo, no cometeremos nunca más el error de convocar «lo común», el artículo concreto que viene a completar la impotencia de su figuración epocal, su vacío sideral. Se trata de comensalidades para las que hay que reconstituir los lugares.

4. Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*, The University Chicago Press, 1990 [*Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Península, 2001].

La potencia instauradora de la comunidad impondrá un mundo de fragmentos en el que podremos encontrarnos. Solo con esta condición serán posibles las nuevas asociaciones y alianzas contra la monstruosa excrecencia estática que llamamos población. Contra el Todo siempre habrá algo que sobra: nuestra inadaptación.

Hacerse presentes en la política contra la falsa evidencia de su futilidad para la administración. Con el nacimiento de la no-evidencia de la época que vivimos, que hemos vivido en común, surge la aversión por el presente de la representación: ¿cómo se hace para que este mundo sea posible? Hay que tener un plan contra la economía de la planificación del mundo. Y este plan es nuestra interioridad alterada, una reanudación del tiempo que lo vuelva a hacer común. Ruptura: será en la destitución donde se establecerá la comunidad. Pero será por el cuidado que pondremos en los lugares de su instauración por lo que podremos disolvernarnos en un paisaje que volverá a ser secreto. Hacer presente la comunidad siempre ha sido una conspiración.

NON SERVIAM



