



# JACQUES RANCIERE LOS TREINTA INGLORIOSOS

ESCENAS POLÍTICAS  
1991-2021

Presentación:  
Javier Bassas Vila

En la editorial Katakarak hemos decidido apostar por las licencias Creative Commons para los libros que publicamos. La utilización de esas licencias implica que los textos se pueden copiar y difundir libremente. Esa es la razón por la que has podido descargar este pdf, y lo puedes reenviar o imprimir de manera gratuita.

Este libro es una pequeña parte del acervo de la cultura libre, que se produce siempre de manera colectiva, por acumulación y como consecuencia de relaciones diversas. No ha sido fácil que nuestros libros tengan licencias Creative Commons y, por desgracia, no lo hemos conseguido con todos aunque sí con la gran mayoría del fondo de la editorial.

En el momento actual, las tecnologías permiten que la copia privada de archivos digitales se pueda realizar a coste cero, lo cual supone un gran avance para su difusión y para un acceso más democrático a la cultura. Sin embargo, esto no significa que la producción de estos textos no haya tenido costes: para que estos libros estén disponibles gratuitamente en formato digital ha sido necesario un duro trabajo y la inversión de dinero en la compra de derechos, traducción, diseño, maquetación y edición. Por ese motivo, te sugerimos que hagas una donación para poder seguir impulsando la producción de textos que luego sean libres.





Jacques Rancière

**LOS TREINTA INGLORIOSOS**

*Escenas políticas*

1991-2021



Jacques Rancière

# **LOS TREINTA INGLORIOSOS**

*Escenas políticas*  
1991-2021

Presentación: Javier Bassas Vila  
Traducción: Elena Fernández-Renau Chozas



Título original: *Les trente inglorieuses. Scènes politiques 1991-2021*

Autoría: **Jacques Rancière**

Traducción: **Elena Fernández-Renau Chozas**

Presentación: **Javier Bassas Vila**

Licencia original: © La Fabrique Éditions, 2022

Ilustración interior: Chalecos amarillos en París (Olivier Ortelpa),

CC BY 2.0

Primera edición: julio de 2023

Diseño de portada: **Koldo Atxaga Arnedo**

Edición y maquetación: **Katakarak Liburuak**

Calle Mayor 54-56

31001 Iruñea-Pamplona

editorial@katakarak.net

[www.katakarak.net](http://www.katakarak.net)

@katakarak54



Este libro tiene una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional. Está permitido copiar, distribuir, ejecutar y exhibir libremente esta obra solo con fines no comerciales. No está permitido distribuir trabajos derivados basados en ella.

ISBN: 978-84-16946-81-5

Depósito legal: NA 1537-2023

Impresión: **Gráficas Alzate**

## ÍNDICE

NOTA DE LA EDITORIAL .....	11
PRESENTACIÓN DE LA EDICIÓN	
CASTELLANA (Javier Bassas Vila) .....	15
PRÓLOGO (Jacques Rancière).....	29
 <b>I. EL RACISMO DESDE ARRIBA.....</b>	 39
El inmigrante y la ley del consenso.....	41
Esas uvas no están maduras.....	49
Siete reglas para contribuir a la difusión de ideas racistas en Francia .....	57
La ley y su fantasma.....	63
El Estado y la ola de calor .....	69
Sobre el velo islámico: un universal puede ocultar otro .....	73
Humilde propuesta por el bien de las víctimas.....	77
Racismo, una pasión desde arriba .....	81
El populismo inhallable .....	87
Sobre la libertad de expresión .....	93
El odio a la igualdad .....	97

<b>II. LA NO DEMOCRACIA EN ESTADOS UNIDOS .....</b>	109
La sobrelegitimación .....	111
El 11 de septiembre y después: ¿una ruptura del orden simbólico? .....	123
De la guerra como forma suprema de consenso plutocrático.....	135
Los locos y los sensatos: reflexiones sobre el fin de la presidencia de Trump .....	145
<b>III. LOS PRESENTES INCIERTOS .....</b>	153
Interpretar el acontecimiento del 68: política, filosofía, sociología .....	155
Elecciones y razón democrática .....	179
Mayo del 68 revisado y corregido .....	185
Ocupación: el sentido de una palabra y de una práctica .....	191
La Nuit Debout: ¿deseo de comunidad o invención igualitaria? .....	205
Las virtudes de lo inexplicable: sobre los chalecos amarillos .....	219
Más allá del odio a la democracia .....	225
Deshacer las confusiones al servicio del orden dominante.....	251
Intervención ante la asamblea de ferroviarios .....	265
¿Una buena ocasión? Reflexiones en tiempos de confinamiento .....	267



INDIGNEZ-VOUS

(Stéphane Hesse)

de la liberté, l'égalité et la fraternité

ous !!  
(el - Résistant)  
sont en danger



## NOTA DE LA EDITORIAL

Lo habitual en una recopilación de pequeños ensayos es que la suma de las partes quede algo deslavazada en algunos momentos, que adolezca de altos y bajos, o que deje cabos sueltos. En síntesis, es muy infrecuente que el conjunto se sitúe un peldaño por encima de la utilidad, interés y excelencia que previamente han alcanzado los fragmentos. Si, además, se trata de unas reflexiones y propuestas espaciadas a lo largo de treinta años, cierta inconsistencia se torna casi inevitable.

*Los treinta ingloriosos* es una excepción. Su análisis de la evolución política global, europea y francesa de las tres últimas décadas es sofisticado, denso y repleto de matices, al tiempo que comprensible y coherente. El hilo reconocible de sus ideas, una prosa accesible y robusta, y la pedagógica claridad ideológica del autor le confieren al texto una estructura y textura de acero. Pocas veces complejidad y contundencia se amalgaman de modo tan soberbio.

Dicho lo anterior, la primera utilidad para editar en castellano esta colección de reflexiones radicales pensada y publicada al norte de los Pirineos es puramente inductiva. Es decir, con toda probabilidad, este libro de Jacques Rancière nos está describiendo el futuro por estas tierras (con los aterrizajes concretos a que obliguen las particularidades sociológicas y económicas que conforman el paisaje al sur de los Pirineos). Es cuestión de tiempo que el racismo pestilente que ya impregna el cuerpo social en el centro y el norte europeo arraigue por aquí con intensidades parecidas. Las condiciones están dadas, es solo cuestión de tiempo: la pirámide demográfica y la división continental del trabajo demandan otra oleada migrante como la que se produjo entre 1996 y 2008. Y entonces, cuando millones de seres humanos vengan, nuevamente, a hacer los trabajos que las clases medias y trabajadoras nativas rechazan, por insuficientes para reproducirse, o por incompatibles para mantener sus imaginarios aspiracionales, y cuando las proporciones de estas personas venidas desde todos los continentes sean, respecto del total de la población, similares a las de Francia, veremos en toda su crudeza lo que Rancière describe en estas páginas.

La segunda utilidad de editar este libro en castellano tiene que ver con uno de los meollo del pensamiento político rancieriano: la vigencia de su poco conocida reivindicación de la igualdad. Frente a una izquierda institucional y académica, instalada en la meritocracia y el clasismo, y que previsiblemente va a comprar en el futuro gran parte de la mercancía ideológica averiada de la extrema derecha, como ha hecho en Francia, he aquí una voz que rezuma honestidad e inteligencia, y que sostiene que la inteligencia política

ca e intelectual es inherente e igual a toda condición humana. Sin tenerlo claro, y defenderlo como axioma irrenunciable, la derrota está garantizada.

Por último, hay una tercera utilidad relacionada con la concepción de la política que se defiende en esta páginas y, en consecuencia, con el programa que se enuncia desde una perspectiva revolucionaria. Frente a esa izquierda institucional e intelectual, que ha trasformado las esperanzas frustradas en un enorme resentimiento contra todo los que las alimentó, y que ha contribuido decisivamente al auge y dominio de la derecha y de la extrema derecha durante estos treinta malditos *ingloriosos*, Rancière opone no una voluntad diferente, sino una forma distinta de construir el tiempo y el espacio. Aquí, nuevamente, sus propuestas brillan por la sencillez e inteligibilidad: son las relaciones liberadoras que se generan durante las rupturas temporales y espaciales de la cotidianidad, desde la profunda igualdad, donde se gesta la revuelta. Lejos de resultar vías muertas o reverberaciones de la política de la planificación, esos son los momentos constituyentes, los puntos de inflexión y las grandes oportunidades que rompen el consenso de la política de la desigualdad. Saber leerlos con anticipación, sumergirse en ellos y proyectarlos hacia adelante es el gran reto para escapar de esta derrota sin final.

Iruña-Pamplona  
19 de junio de 2022



## PRESENTACIÓN DE LA EDICIÓN CASTELLANA

### CARTA PARA UNA POLÍTICA ESTÉTICA

Estimada lectora, estimado lector:

Es un placer poder leer una edición castellana de estos textos, publicada por un proyecto editorial, social y político como Katakrak. Un placer necesario por la potencia de pensamiento que desarrollan los textos aquí reunidos y tanto más necesario hoy (tristemente imprescindible) a la luz del panorama que dibujan las elecciones en este año.

Este libro se añade con fuerza, pues, a los diversos libros de Rancière que ya existen en castellano y que versan sobre muchos ámbitos: la historia del movimiento obrero, la teoría política y estética, la pedagogía, la literatura, el cine, el arte contemporáneo. Libros diversos que siempre se sostienen, sin embargo, sobre un denominador común: la búsqueda de la igualdad entendida no de manera aritmética (1+1+1) ni geométrica (a cada quien su parte proporcional), sino como la capacidad de cualquiera («*n'importe qui*», dice Rancière en francés) de pensar y hablar sobre lo común que nos concierne. Es, por tanto, una igualdad radical («incondicionada», escribe él aquí) lo que Rancière des-

pliega en sus textos, una igualdad que hay que pensar desde un régimen de sentido posmetafísico o posfundacional, por decirlo brevemente y para evitar de antemano las críticas de los detractores que no lo han leído y piensan que se refiere a una igualdad jurídica o simplemente republicana.<sup>1</sup>

Son ya muchos años, efectivamente, los que Rancière lleva pensando la política de manera intensa y original desde esa igualdad radical o incondicionada. De manera pública, desde su primer libro en 1974 —años después de aquel seminario de lectura sobre *El Capital* dirigido en 1965 por su «maestro» Louis Althusser, del que se alejó radicalmente a resultas de Mayo de 1968— hasta hoy, a sus 83 años, Rancière sigue escribiendo artículos, libros y concediendo entrevistas siempre de manera generosa, como las tres bien esclarecedoras que contiene este mismo volumen.<sup>2</sup>

Estimado lector, estimada lectora, te invito entonces a traducir con tus propias palabras cualquier tesis o análisis de este libro como una tentativa para señalar qué igualdad o desigualdad yace en lo que se está pensando, es decir, como una tentativa para identificar y criticar lo que, en cada caso, divide el mundo entre unos que saben y otros que no saben, entre unos que explican el sentido de las cosas porque «pueden» pensar y otros que reciben la explicación porque «no pueden» ni pensar ni hablar. La política, tal como la entiende insistentemente Rancière, no puede crear divisiones ni jerarquías, sino que se arti-

---

1 Para adentrarse en una reflexión más detallada de la igualdad posmetafísica o posfundacional, tanto en el contenido como en el modo de escritura del pensamiento ranciereano, véase el análisis que propongo en *Jacques Rancière. Ensayar la igualdad*, Gedisa, col. Pensamiento Político Posfundacional, Barcelona, 2019.

2 Ver «El odio a la igualdad» en la primera parte y, en la tercera parte, «La Nuit debout: ¿deseo de comunidad o invención igualitaria?» y «Deshacer las confusiones al servicio del orden dominante».

cula siempre sobre la hipótesis de la igualdad radical de la que hablábamos como punto de partida: a todos los niveles, desde la política institucional hasta cualquier situación que implique una división entre tipos de personas, un reparto de capacidades o una jerarquía de poder, la política se inscribe siempre en un conflicto entre el mundo de la igualdad y el mundo de la desigualdad. De eso hablan cada uno de los textos de este volumen: «La política es esa actividad concreta que solo existe porque no hay una ciencia al respecto».<sup>3</sup> Es decir, la representación de unos profesionales instruidos o la mediación de unos expertos que dominan la supuesta «ciencia» política son sistemas que contravienen el principio de igualdad radical que se aleja así, decíamos, de Althusser y del marxismo de partidos: cualquier persona está capacitada para pensar lo común.

Desde aquí podríamos entender, de hecho, este y cualquier otro libro de Rancière: lo que está en juego con la política no es la gestión de la sociedad o el poder de una institución, ni tampoco una lucha entre ideas abstractas que se acabarán poniendo en práctica siguiendo una hoja de ruta, sino el conflicto entre dos maneras de pensar, ver, hablar y sentir que configuran mundo: la igualdad o la desigualdad. Y hay que insistir en que la política del pensamiento ranciereano es una cuestión sensible, es la manera en que percibimos y aquello de qué hablamos, quién puede pensar y cómo sentimos, y no una cuestión de partidos o instituciones, de gestión social o de posiciones teóricas. Aquí radica, en efecto, su potencia y originalidad: Rancière

---

3 Véase el segundo texto del volumen, «Esas uvas no están maduras» — una expresión, digámoslo de pasada, que hace referencia a una fábula de La Fontaine (libro III, 11) donde el zorro se quiere convencer de que las uvas que no puede coger no valen la pena porque, precisamente, no están maduras. Como una negación del deseo por frustración...

ha introducido la política en el mundo sensible y ha hecho, de la igualdad, una noción que se puede percibir. Y esto es revolucionario.

•••

En el caso del volumen que presentamos aquí, hay que decir de entrada que el título *Los treinta ingloriosos* hace referencia al período comprendido entre 1991 y 2021, y se opone de manera directa al período denominado «los treinta gloriosos», que abarca los años 1946-1975. Las fechas podrían variar unos años arriba o abajo, pero la cuestión no es esa. Para mí, estimada lectora y estimado lector, el interés de los textos reunidos aquí es que Rancière ayuda a situarme en un ciclo histórico, me da herramientas para tratar de traducir a mi manera de dónde venimos, qué queríamos y dónde estamos en un momento en el que parece que el capitalismo absoluto, del que hablaremos más adelante, nos sentencia diciéndonos: el pasado no ha tenido lugar, el presente se nos escapa por aceleración digital y el futuro es inexistente o distópico. «Los treinta ingloriosos» es entonces una manera de decir que, tras la explosión de la sociedad de consumo durante «los treinta gloriosos» —y no es sólo Rancière quien identifica este período glorioso, sino también muchos otros pensadores— con un crecimiento extraordinario y constante de las economías occidentales, no hemos llegado a la paz democrática y liberal que anunciablea aquel libro de Francis Fukuyama publicado en 1991 y que el mismo Rancière menciona en las primeras líneas de su prólogo. Aquella profecía gloriosa es, ahora, toda nuestra época ingloriosa.

De todos los análisis y reflexiones de este volumen, encuentro punzante y acertada la insistencia del pensador francés en tres cuestiones que pueden ayudarnos a entender dónde nos encontramos hoy: el

realismo consensual, el malentendido de la democracia y la práctica efímera de otra política. Ahora bien, saber de dónde venimos y qué esperábamos, saber dónde radica actualmente la desigualdad en cada situación concreta son asuntos que no dependen de Rancière, sino de lo que nosotros podamos hacer con, por ejemplo, lo que nos dicen estos textos. *¿Qué haces entonces tú, estimado lector y estimada lectora, con los análisis y críticas de estos textos?*

•••

No sería muy ranciereano querer «explicar» aquí lo que nos dicen estos textos. Si la igualdad es el fundamento (desfundamentador) de su pensamiento, eso implica que cada uno debe llevar a cabo su propia «aventura intelectual» y que no existe una «explicación», un único camino para entender ni para poner en práctica lo que estos textos intentan pensar. Mi aventura intelectual con lo que Rancière ha escrito y escribe en este volumen está, pues, articulada por las tres cuestiones que acabo de mencionar y que no «representan» todo lo que dicen estos textos ni tampoco lo quieren «explicar», pero sí son lo que yo traduzco en mi vocabulario crítico actual.

Por un lado, la expresión «realismo consensual» es adecuada y útil, efectivamente, para entender lo que estamos viviendo a diferentes niveles: incluye la cuantificación práctica del «capitalismo absoluto» —como lo llama el propio JR en estos textos—,<sup>4</sup> la política en-

---

4 El sintagma «capitalismo absoluto» o bien «capitalismo absolutizado» aparece cinco veces en estos textos. En un pasaje especialmente, Rancière da una definición resumida: «Pero hemos llegado al final de una gran ofensiva, que algunos llaman neoliberal, y que yo llamaría más bien la ofensiva del capitalismo absoluto, que tiende a la privatización absoluta de todas las relaciones sociales y a la destrucción de los espacios colectivos donde se enfrentaban dos mundos», véase «La Nuit debout: ¿deseo de comunidad o invención igualitaria?».

tendida como mera gestión y también la indistinción entre partidos políticos que ha llevado a muchas y muchos ciudadanos a la indiferencia ante las elecciones y la política institucional. Rancière lo escribe con una crueldad que solo puede superar la misma situación que vivimos:

El círculo de medios y fines, causas y efectos, revela entonces el círculo mismo del llamado sistema político consensuado. Este sistema supone que la política se rige por problemas objetivos que responden a las necesidades del orden económico y geopolítico global, y no dejan lugar para opciones alternativas a nivel nacional. De esta manera genera un doble efecto disparador. Por un lado, la derecha y la izquierda tradicionales tienen la misma idea «realista» de los datos del problema. Tienen la misma convicción de que estos datos dejan a los gobiernos nacionales la tarea esencial de gestionar a un coste mínimo las repercusiones locales de los fenómenos de globalización, es decir, los temas del desempleo y la inmigración.<sup>5</sup>

La cita explica claramente la absoluta objetivación cuantitativa de nuestras vidas, que afecta al orden económico global del mundo, así como la indistinción de partidos que huyen de la batalla por la igualdad y se limitan a gestionar y, por tanto, a reducir la política al análisis de las necesidades pretendidamente objetivas y a sus soluciones más o menos razonables. Todo ello como consecuencia de una confusión entre la política y la economía. Las críticas a la izquierda que se encuentran en estos textos van, precisamente, en esa dirección. En este marco, pues, Rancière se interesa por lo que se llama el «problema» de la inmigración más que por el paro, señalando que la figura del inmigrante recubre hoy tantos casos diferentes, tantas casuísti-

---

5 Ver «La ley y su fantasma».

cas, que querer «resolver» este «problema» mediante leyes es efectivamente imposible. La tarea consistente en sacar rédito de esta imposibilidad y en homogeneizar a personas bajo la categoría de «inmigrantes» —y, entonces, «indeseables»— es la tarea de la extrema derecha, presente cada vez con más fuerza en Francia, en el Estado español y en la mayoría de las democracias. Un crecimiento de la extrema derecha que no es consecuencia de la reacción de clases marginalizadas y de individuos asociales, como puntualiza el propio Rancière en contra de la opinión mayoritaria,<sup>6</sup> sino del juego que le hacen precisamente los partidos democráticos consensuales mediante el argumento del miedo y la inseguridad. No hay conclusiones definitivas, pero las cosas deben quedar claras:

El realismo consensual no es la medicina alternativa que curará a la sociedad de sus monstruos. Es la nueva burbuja que los sostiene. La disidencia es, por el contrario, lo que hace habitable una sociedad. Y la política, si no se reduce a la gestión y a la policía del Estado, es precisamente la organización de esta disidencia.<sup>7</sup>

•••

Es evidente, al mismo tiempo, que la búsqueda de una igualdad radical y la crítica al realismo consensual abren una reflexión profunda sobre lo que entendemos por «democracia». Es la segunda cuestión que atraviesa mi lectura de este volumen. El malentendido de la democracia consiste, entonces, en pensar que la representación por votación del pueblo es, realmente, el sentido de la democracia y que, como decía Fukuyama, este sistema engendraría un mundo pacificado. Ya decíamos, sin embargo, que cualquier mediación que

6 Ver «De la guerra como forma suprema del consenso plutocrático».

7 Ver «El inmigrante y la ley del consenso».

implique una jerarquía, una distinción entre unos que pueden pensar y hablar sobre lo común y otros que no pueden porque no cuentan en ese reparto sensible de la sociedad, implica una desigualdad contraria a lo que entiende Rancière por política. Contra la historia desde Platón hasta Trump, el pensamiento ranciereano señala que la democracia no es el gobierno de las masas ignorantes o excitadas por una figura populista y representadas por los políticos expertos. La democracia no es mediación. La democracia es el sistema que asume la capacidad de cualquiera («*n'importe qui*») de pensar y hablar sobre lo que nos afecta en el reparto sensible del mundo (reparto de capacidades, de tareas, de maneras de sentir, etcétera). O, dicho de otra manera, la cuestión es pensar que el pueblo de la «democracia» no existe realmente y que su concepción como masa ignorante que hay que representar, o que está manipulada según las conveniencias de las élites, es una construcción de «pueblo» como cualquier otra. Porque el pueblo como tal no existe, no hay identidades, funciones, roles pre-existentes a un reparto:

El pueblo político no es la expresión de un pueblo sociológico que lo preexistiría. Es una creación concreta: el producto de cierto número de instituciones, procedimientos, formas de actuación, pero también de palabras, frases, imágenes y representaciones que no expresan los sentimientos del pueblo, sino que crean un determinado pueblo, asignándole un régimen específico de afectos.<sup>8</sup>

Mirando a mi alrededor, veo ejemplos bien actuales: no hay un pueblo catalán, vasco o navarro determinado por una serie de rasgos característicos y que preexistiría a su acción emancipadora ante una

---

8 Ver «Los locos y los sensatos: reflexiones sobre el fin de la presidencia de Trump».

desigualdad; no hay tampoco un pueblo español que encarne la identidad española ni un pueblo francés sustancializado en la ideología republicana que Rancière critica. Como tampoco hay un pueblo americano que, ignorante y marginado socialmente, vote a Trump porque busque una figura fuerte que lo proteja. En la segunda parte de este volumen, Rancière lo afirma repetidamente en contra de la opinión mayoritaria de intelectuales, periodistas y tertulianos: los análisis sobre el aumento de la extrema derecha o los fenómenos de populismo no pueden presuponer la existencia de un pueblo o de una clase social homogéneos y realmente existentes que, ignorantes y en proceso de pauperización, busquen la figura de un chivo expiatorio (el inmigrante) o de un salvador (un líder). Todas estas identificaciones son identidades sociológicas que asumen que las construcciones discursivas, de imágenes y afectos son lo realmente existente.

Por eso, aquí y también más detalladamente en otros libros, Rancière señala que la democracia aparece en aquellos momentos en que se ejerce la capacidad de cualquiera ante una cuestión común (ante un agravio o un reparto desigualitario) y cuando se abre así una *escena de igualdad*.<sup>9</sup> La pregunta que yo mismo me planteaba a menudo, leyendo estas reflexiones, y

---

9 Ver la definición que da Rancière: «Porque la democracia no es la opción mayoritaria de los individuos. Es la acción que pone en práctica la capacidad de cualquiera, la capacidad de quienes no tienen ninguna "competencia" para legislar y gobernar», en «Las virtudes de lo inexplicable: sobre los chalecos amarillos». Asimismo, señalamos en cursiva «*escena de igualdad*» porque la noción de «escena» que aparece también en el subtítulo del libro tiene un uso marcado y técnico en el pensamiento de Rancière: «escena» alude al espacio y tiempo en que se produce una subjetivación política, es decir, en que se performa (o interpreta casi teatralmente) la hipótesis de la igualdad -véase a este respecto mi ensayo *Jacques Rancière. Ensayar la igualdad*, op. cit., p. 94 *et ss.*

que quizás también tú te planteas, estimada lectora y estimado lector, tiene que ver con el tiempo: ¿qué temporalidad tienen entonces esas escenas de igualdad? ¿Y cómo se pueden mantener y consolidar ante la maquinaria institucional?

•••

Aquí tocamos, finalmente, la tercera cuestión primordial que me interpela en este volumen y que resuena, al mismo tiempo, en la larga trayectoria de pensamiento de Rancière y en mi lectura de otros libros suyos. Me refiero a lo que llamábamos más arriba la «práctica efímera de otra política» y que, en este volumen, constituye especialmente el objeto de reflexiones de la tercera parte. En este sentido, hablábamos también antes de la ruptura de Rancière con su maestro Louis Althusser a finales de los años 60, ruptura que fue provocada precisamente por las diferencias en la interpretación de Mayo del 68: mientras Althusser veía ahí un movimiento ignorante y falto de la ciencia marxista necesaria, por decirlo brevemente ahora, Rancière veía en el Mayo del 68 un movimiento que tenía, como mínimo, tres líneas de fuerza que el propio maestro y demás marxistas no entendieron, a saber: el rechazo de la ciencia política, la temporalidad singular y el realismo inexplicable.

La primera línea de fuerza de Mayo del 68 tiene que ver, según Rancière, con la supresión de la ciencia marxista. Esta ciencia determinaba un programa elaborado por los intelectuales del partido que los obreros y militantes —supuestos «ignorantes» de la ciencia— debían seguir para su emancipación. La crítica contra la autoridad interpretativa que ejercía el partido marxista y la explosión de modos de vida que supuso Mayo del 68 desbordó, como afirma Rancière efectivamente,

la lógica de partes y etapas que fundamentaba el programa de emancipación elaborado, jerárquicamente, por el partido marxista y su élite.

La segunda línea de fuerza tiene que ver con la temporalidad de la política: Mayo del 68 también interrumpió la política pensada institucionalmente como un proceso a largo plazo, y supuso una aceleración temporal (un acontecimiento) que no se armonizaba con los cambios programados para una emancipación de los oprimidos. Pero los «momentos políticos» —como los llama Rancière para designar no solo Mayo del 68, sino todo movimiento de emancipación y, recientemente, los movimientos de las plazas en todo el mundo o la nueva práctica de la ocupación (Occupy Wall Street, etcétera)— no son meras aceleraciones temporales de los hechos, como «burbujas fugaces» que quedan en nada. Esas aceleraciones son prácticas disensuales que producen una interrupción del consenso para dar lugar a un reparto igualitario de lo sensible (cómo y qué vemos, decimos, pensamos, sentimos). Además, y este es un aspecto crucial que a menudo se olvida, esos momentos políticos no someten su «éxito» al logro de un objetivo determinado, sino que se despliegan con un «desarrollo inmanente» que subraya su autonomía respecto a las instituciones y programas, remarcando así su singularidad. La política de los momentos políticos es, por tanto...

[...] un poder de invención colectiva: invención de nombres que rompen las identificaciones sociales dadas; invención de acciones que hacen saltar las mediaciones normales que definen el orden consensual; transformación de los espacios, sus usos y su función simbólica; despliegue de un tiempo autónomo y acelerado. [...] Los momentos políticos no se disuelven como burbujas fugaces que dejan

intacto el orden de las cosas. Las aceleraciones temporales, los espacios recomuestos, las secuencias de actuación sin precedentes, los efectos de desidentificación producidos por las palabras crean maneras de percibir, sentir, hablar, actuar que son fuerzas activas de combate y transformación. Crean figuras de lo posible que engendran otras dinámicas.<sup>10</sup>

Ante aquel realismo consensual del que hablábamos anteriormente y que sirve para describir ciertas lógicas del capitalismo absoluto, la política según Rancière inventa nuevos posibles que no tienen que ver con posibilidades ontológicas, sino que son siempre, no lo olvidemos, un nuevo reparto de lo sensible. Decíamos en el 15M: «Seamos realistas, pidamos lo imposible», es decir, interrumpamos la realidad consensuada para poder pensar, hablar, ver y sentir de otra manera, desde la igualdad.

Por ello, siguiendo los textos de la tercera parte de este volumen, opondríamos entonces el «realismo consensual» del actual capitalismo absoluto al «realismo inexplicable» o realismo imposible, como tercera línea de fuerza de esas prácticas efímeras de otra política basadas en la invención colectiva de tiempos, de lugares y en la desidentificación. De igual manera, también podríamos oponer la democracia entendida como un hecho representativo a la democracia entendida como un proceso de invención de formas: «La democracia es cuestión de imaginación», escribe Rancière de manera sentenciosa y provocadora para todo aquel y aquella que no lo entienda en el contexto específico del pensamiento ranciereano.<sup>11</sup>

En definitiva, desde Mayo del 68 y aún más claramente con los movimientos sociales recientes, han explotado los paradigmas emancipadores teorizados

---

10 Ver «Interpretar el acontecimiento del 68: política, filosofía, sociología».

11 Ver «La Nuit debout: ¿deseo de comunidad o invención igualitaria?».

antaño por los marxistas: ni el obrero ni la fábrica ni el rendimiento del trabajo, ni tampoco la temporalidad programática de instituciones y partidos, son hoy el centro o el fundamento de la política emancipadora. Diríamos con Rancière, más bien, que este centro de la política se ha descentralizado, que este fundamento se ha desfundamentado: la emancipación pasa hoy por cualquier persona, en cualquier lugar, sobre cualquier reparto desigualitario de lo sensible, y con una temporalidad inmanente (auténtoma y singular). Porque se trata de interrumpir cualquiera reparto desigualitario, desplazar cualquier sentido jerarquizado; se trata de desidentificar sujetos excluidos de los repartos para performar la hipótesis de la igualdad, se trata de inventar nuevos tiempos y nuevas escenas de igualdad.

•••

Estimada lectora, estimado lector, mi semejante: he querido compartir aquí mi aventura intelectual con el pensamiento de Jacques Rancière y, especialmente, con este volumen de textos bien actuales. A medio camino entre una carta ensayística y una presentación, este texto es mi manera de inventar nuevas maneras de escribir, es decir, nuevas maneras de «percibir, sentir, hablar, actuar que son fuerzas activas de combate y transformación».

Javier Bassas Vila

Junio de 2023, Barcelona



## PRÓLOGO

Este libro reúne intervenciones publicadas o pronunciadas entre 1991 y 2021. Delimitar este periodo de treinta años es sin duda una decisión relacionada con el sentido que se le otorga a nuestra historia reciente. 1991 fue el año en que se publicó un libro que tuvo una gran repercusión, *El fin de la historia y el último hombre*. El día después del colapso del imperio soviético, Francis Fukuyama anunciaba el reinado global de la democracia liberal. Su libro traducía la sensación ampliamente compartida de que la era de las ideologías y de los conflictos sangrientos que estas generaban había terminado: habíamos entrado en la edad del realismo en la que la consideración desapasionada de los problemas objetivos generaría un mundo apacible. Aquello a lo que aquí llamábamos consenso.

Treinta años después, es fácil constatar el fracaso de esas profecías. Las nuevas guerras étnicas y los fanatismos religiosos que se han despertado no son lo único que entorpece la expansión global del consenso

liberal. Es el propio concepto el que se ha vuelto contra sí mismo, o más bien el que ha revelado su verdad con el inconcebible escenario de las últimas elecciones estadounidenses: el presidente de «la mayor democracia del mundo» afirma que los resultados electorales no eran los que eran y empuja a hordas de fanáticos al asalto del Capitolio.<sup>12</sup> Al mismo tiempo, la vieja Europa ve cómo los partidos de extrema derecha ocupan las primeras filas casi por todas partes y cómo sus ideas se imponen ampliamente en las esferas del Gobierno, de los medios y de la clase intelectual.

Los quince textos reunidos en las dos primeras partes del libro repasan las etapas de este giro —o también se podría decir de este logro— del realismo consensual. Para seguir este hilo, he tenido que distanciarme de la tendencia actual de declamar el presente, esa que, cada cierto tiempo y ante cada acontecimiento excepcional, ve cómo arrancan eras radicalmente nuevas. Primero fue el colapso de las torres del World Trade Center el 11 de septiembre de 2001, que se interpretó como una interrupción simbólica que nos trasladaba a una nueva era. Más recientemente, la pandemia de coronavirus se analizó como momento de ruptura de los equilibrios incluso entre el ser humano y la naturaleza, algo que exigía un cambio radical del paradigma civilizatorio. Sin embargo, en ambos casos hemos podido comprobar cómo el «mundo de después» se parecía al mundo de antes. La violencia del terrorismo islamista o la del virus se han gestionado como agresiones externas ante las que los Gobiernos de las comunidades afectadas han reaccionado con los medios de protección que tiene el consenso ordinario: refuerzo del sentimiento identitario, del Estado de seguridad y de la

---

12 Se refiere a los resultados de 2020. [N. de E.].

autoridad absoluta de los expertos. El tratamiento de la excepción se ha hecho conforme a la regla. Lo que no quiere decir que vivamos en un «estado de excepción» sino, al contrario, que el funcionamiento normal de la máquina dominante ha sido capaz de tratar del mismo modo cualquier perturbación, por pequeña o grande que fuera: un ataque terrorista como la bajada de un índice bursátil, una pandemia como una manifestación en la calle.

Así, lo que analizan mis intervenciones son las manifestaciones y los efectos de este funcionamiento «normal» de la máquina consensual. Demuestran que el consenso no es en ningún caso la paz que prometía. Más bien es el mapa del territorio sobre el que se libran las nuevas formas de guerra. No resulta irrelevante que el primer texto en orden cronológico esté dedicado a la primera intervención estadounidense en Irak. Incluso antes de que apareciera el libro que alababa el triunfo global del liberalismo, el diluvio de disparos vertido por aquellos ejércitos demostraba en qué consistía ese triunfo: en la identificación absoluta del hecho y del derecho, de la expansión ilimitada del poder y de una justicia que George Bush hijo, durante la segunda invasión de Irak, calificaría como «infinita». Quien recuerde cómo se reveló esta justicia a base de unas mentiras tomadas del arsenal propagandista de los poderes considerados totalitarios (los cadáveres de bebés lactantes arrancados del hospital y abandonados sobre un suelo gélido y luego las armas de destrucción masiva que apuntaban hacia las capitales occidentales) comprenderá mejor cómo esta secuencia del «liberalismo» a la conquista del mundo logró su culminación con el diluvio de mentiras en nombre de las que Donald Trump

empujó a sus tropas militantes al asalto de la sede de la representación estadounidense.

Esa es la lógica del consenso. Proclama su paz, que se centra en la identificación del poder de la riqueza con lo absoluto del derecho. Declara abolidas las antiguas divisiones del conflicto político y de la lucha de clases. Al mismo tiempo, no conoce más que una sola forma de alteridad, la alteridad de quien está fuera, de quien es absolutamente otro: el imperio del mal contra el que toda violencia es legítima, o la víctima absoluta que se apropia de un derecho ilimitado.

El consenso ha desarrollado sus efectos en nosotros de una forma más lenta, más sofisticada. No como la afirmación de la misión global de la gran nación, sino como la simple adhesión al curso necesario de las cosas. Esta adhesión, tomada de la cuestión marxista de la necesidad histórica, simplemente se ha reconvertido en la aceptación del *no alternative* de la revolución neoconservadora. La huelga de 1995 contra la reforma de las pensiones supuso un punto álgido de este giro. En aquella ocasión, vimos a toda una parte de la intelectualidad de izquierdas respaldar al Gobierno de derechas en sus ataques a esos obreros retrógrados que defendían egoístamente sus arcaicos privilegios en detrimento de las exigencias objetivas de la economía global y de la solidaridad que se imponían. Este «arcaísmo» de los trabajadores en lucha se vio entonces asimilado con toda naturalidad a las nostalgias de la extrema derecha identitaria y racista. Y se creó una figura negativa equivalente, el «populismo», la supuesta expresión de un populacho superado por la modernidad. Así fue como se selló la alianza entre los representantes de los poderes financieros y las figuras visibles de la ciencia y de la opinión ilustrada.

Este combate de la nueva ilustración contra el atraso «populista» solo iba a tomar caminos tortuosos. Para luchar contra el atraso y contra su cara más visible, el racismo, nuestros Gobiernos han pretendido desarmarlo demostrando que ellos se ocuparían mejor de combatir al enemigo que alimentaba su pasión: la inmigración, término genérico en el que se resumen todos los problemas que plantea la población llegada por distintas vías desde las excolonias. Así, se adoptaron una serie de medidas que, con el pretexto de retirarle a la extrema derecha su caballo de batalla, reforzarían permanentemente la figura del Otro inasimilable que esta enarbolaba. Así, la excusa de enfrentarse a un racismo sucio sirvió para constituir la figura «limpia» de lo que he propuesto denominar el racismo desde arriba: un racismo de doble filo en el que el desprecio manifiesto de los bien nacidos hacia la plebe atrasada se suma a una fascinación antes discreta, pero ahora sin tapujos, por el racismo descarado que se le atribuye. Por su propio funcionamiento, la figura supuestamente neutral del Estado de seguridad, que protege a la población ante la amenaza que siempre acecha —crisis económica, recesión, epidemia, ola de calor, inmigración ilegal o terrorismo islamista— no deja de reforzar este odio desnudo hacia el Otro al que pretendía desarmar. Así, el consenso «razonable» en torno a la adhesión a la mera necesidad de las cosas se ha materializado en la economía pasional del miedo, de la exclusión y del odio.

Pero esta materialización en sí misma solo logró perfeccionarse gracias al apoyo que recibió de otro lugar, de los mismos que pretendían denunciar el orden consensual. De hecho, uno de los aspectos más llama-

tivos de estos treinta *ingloriosos*<sup>13</sup> es la imprescindible contribución que se ha hecho a los poderes de la derecha y a las ideologías de extrema derecha por parte de amplios sectores de una intelectualidad de izquierdas, que ha transformado sus esperanzas frustradas en un enorme resentimiento contra todo lo que las había alimentado. Ya he mencionado cómo la fe marxista en la necesidad histórica y la denuncia de las clases apegadas a un pasado superado se transformaron en armas intelectuales contra los trabajadores que luchaban por la defensa de las conquistas sociales. A continuación, la noción providencial de «neoliberalismo» fue lo que permitió culpar de la absolutización del poder capitalista a la libertad «sin trabas» que reclamaba la juventud rebelde y descerebrada de mayo de 1968 y, de forma más amplia, a la aspiración democrática de una libertad y una igualdad equiparables al simple deseo de consumir cada vez más. Vimos entonces cómo muchos fervores revolucionarios decepcionados se reconvertían en militancia «republicana» de la educación ciudadana contra los horribles excesos del individualismo democrático. Sin embargo, estos excesos del individualismo democrático no tardarían en adoptar una apariencia muy concreta, la de la joven musulmana que va al instituto con un pañuelo, contra el que se alzó un significante republicano superior: la laicidad. Durante mucho tiempo este concepto había significado la neutralidad de la escuela pública en materia de religión. Ahora se le confería un nuevo significado: una virtud que cualquier individuo debe manifestar en su vestuario so pena de ser designado como persona extranjera ante la comunidad republicana. Así, el racismo distinguido de los hombres poderosos y el ra-

---

13 *Inglorieuses* en el original

cismo vulgar de la extrema derecha podrían unirse en la misma exaltación del ideal republicano. El odio a la igualdad que habita a los primeros y el odio desnudo al Otro que agita a los segundos lograron fundirse en una amalgama que terminó por convertir al militante anticapitalista o antirracista y al asesino integrista en una única y misma figura: el islamofóbico, ideada por nuestros ministros que se vieron reforzados con un término tomado del arsenal intelectual republicano.

Estos treinta años también han asistido a la culminación de la contrarrevolución intelectual que, o bien ha rechazado todos los valores progresistas tradicionales, o bien los ha convertido en lo contrario de lo que eran. Sin embargo, el consenso no ha logrado cumplir el que era su principio más básico: imponerse como la única realidad, ser el único que definiría el tiempo y el espacio de la vida en común. Ha habido movimientos en sentido inverso que han respondido a la «justicia infinita» de los ejércitos estadounidenses o a la expansión de odio del orden consensual: levantamientos democráticos surgidos de lugares periféricos en los que la autoridad de los poderes dictatoriales parecía imponerse sin discusión (el Irán de Ahmadinejad, el Túnez de Ben Ali, el Egipto de Mubarak) y cuyo impulso fluyó hasta las capitales occidentales con las ocupaciones de la Puerta del Sol en Madrid o de Zuccotti Park en Nueva York antes de expandirse hasta Grecia o Francia, Estambul, Hong Kong, Santiago y a muchos sitios más. En cada ocasión, la ocupación de un espacio ha creado un tiempo concreto que ha interrumpido la reproducción del tiempo de la dominación. Conocemos el destino de estos movimientos, unos directamente reprimidos por la violencia del Estado, otros desviados en benefi-

cion de fuerzas ajenas y los, simplemente, incapaces de sobrevivir a largo plazo. Algunas voces críticas lo han utilizado como argumento para repetir las viejas antífonas de la revuelta infantil frente al orden adulto de la política razonable, o de la espontaneidad sin programa frente a los cálculos a largo plazo de la estrategia revolucionaria. Ambas son maneras muy cómodas de abordar la cuestión de la temporalidad política. La manida oposición entre la espontaneidad y la estrategia oculta en realidad lo que los movimientos de ocupación de las plazas pusieron de manifiesto: el conflicto político no consiste solo en una oposición de fuerzas dotadas de voluntades divergentes; se trata de una oposición de mundos —el mundo de la igualdad y el mundo de la desigualdad—, que implican formas diferentes de construir un tiempo y un espacio comunes. Los movimientos de las plazas no duraron más que unas semanas o unos meses; sin embargo, nos recordaron que el tiempo de la «política adulta» —la del orden representativo— no es más que la reproducción de un sistema de dominación encerrado en sí mismo. Y es también en ese tiempo cerrado, el tiempo del enemigo, en el que se inscriben las supuestas estrategias a largo plazo. Es cierto que durante mucho tiempo estas estrategias se basaron en una sólida creencia: la idea de que el tiempo de los dominantes estaba a su vez inscrito en un tiempo más esencial, el de una evolución histórica que destruiría las propias dominaciones que ella misma había generado, el de un desarrollo de las fuerzas productivas que terminaría por enterrar a la clase burguesa que las había generado. Ahora bien, si algo quedó claro con el colapso del bloque soviético y la destrucción de las metrópolis industriales de Occidente fue el fracaso de esta creencia. El tiempo ya no trabaja

para transformar la desigualdad en igualdad; a decir verdad, nunca lo ha hecho. La desigualdad y la igualdad son dos mundos enfrentados en cualquier presente, el primero siempre está ahí con sus mecanismos bien engrasados; el segundo, en constante reconstrucción. Los adultos razonables o rencorosos han querido olvidar la desnudez del conflicto entre los mundos de dos maneras: unos transformando la necesidad revolucionaria en simple necesidad del orden existente, otros ejerciendo su resentimiento contra todos los valores que se habían apoyado en la fe histórica.

Los movimientos efímeros de las plazas ocupadas fueron los únicos lo suficientemente consecuentes para tomar nota de que la historia no trabaja ni a favor ni en contra de nadie y para esforzarse por construir un espacio y un tiempo de iguales sin su ayuda, a riesgo de experimentar en la práctica las contradicciones que otros rechazaban con el consentimiento beato del *no alternative* o con la amargura del resentimiento infinito. Experimentaron así la contradicción de una práctica de lucha —la ocupación—, tomada de tiempos fabriles y del arsenal de la lucha obrera, pero desde entonces huérfana de lo que le daba fuerza: la potencia del colectivo obrero reunido por el propio sistema de dominación, el poder de este colectivo sobre las herramientas de esta dominación y la expectativa de un mundo nuevo de trabajo emancipado. Tuvieron que trasladar esta expectativa efectiva de un mundo de igualdad al espacio de la calle y bajo la frágil forma de la asamblea fraternal, a riesgo de reducir la lucha igualitaria al simple deseo de una comunidad igual, traducida por la palabra *consenso*, que la militancia de las plazas ocupadas tomó insólitamente del léxico del enemigo para convertirla en su propia consigna.

La tercera parte del libro se propone reflexionar sobre las contradicciones internas de los movimientos que, a pesar de sus límites, han sido los únicos capaces de romper el orden consensual.

Para terminar, unas breves líneas sobre la composición de esta obra. Reúne varios textos que se publicaron en primer lugar en el volumen *Moments politiques*, copublicado en 2009 por La Fabrique y Lux. Mis amigos y amigas de La Fabrique han querido retomarlo añadiendo intervenciones que abarcan los doce años siguientes. Entonces pensé que no había que añadir nuevos ejemplos de «momentos políticos», sino ordenarlos de una manera dinámica como reflexión sobre los procesos que han construido nuestro presente dividido. Para ello, también he optado deliberadamente por mezclar dos tipos de intervenciones: textos breves que tratan de analizar la singularidad de un acontecimiento y textos más largos que intentan captar su encadenamiento y, además, reflexionar sobre cómo los nombramos y los interpretamos. A este respecto, no se me ocurre nada mejor que recordar lo que afirmaba hace doce años: «No existe la teoría por un lado y por otro la práctica para aplicarla. Tampoco existe oposición entre la transformación del mundo y su interpretación. [...] Existen textos, prácticas, interpretaciones y saberes que se articulan unos a otros y definen el campo polémico en el que la política construye sus mundos posibles».<sup>14</sup>

Jacques Rancière  
2021

---

14 *Moments politiques*, Lux/La Fabrique, 2009, p. 14. [Ed. en cast.: *Momentos políticos*, Clave Intelectual, Madrid, 2011].

I

# EL RACISMO DESDE ARRIBA



## EL INMIGRANTE Y LA LEY DEL CONSENSO

Con el regreso de la derecha al poder en 1993, la cuestión de la inmigración ocupa el primer plano. A lo largo del verano, se han aprobado tres proyectos de ley propuestos por el ministro de Justicia, Pierre Méhaignerie, y por el ministro del Interior, Charles Pasqua. La ley Méhaignerie obliga a los menores nacidos de padres extranjeros a manifestar su voluntad de obtener la nacionalidad francesa entre los 16 y los 21 años. Elimina además el beneficio del derecho de *ius soli* para hijos de padres nacidos en un antiguo territorio francés antes de que fuera independiente. Amplia a dos años el plazo para la adquisición de la nacionalidad por parte de un extranjero tras casarse con un nacional francés y finalmente prohíbe la concesión del permiso de residencia para los extranjeros en situación «de ilegalidad». Las leyes Pasqua, por su parte, se proponen facilitar los controles de identidad y limitar las circunstancias para la concesión de tarjetas de residencia. En concreto, prevén la denegación o retirada del permiso de residencia a extranjeros polígamos y añaden nuevos requisitos para la reagrupación familiar.

Este texto fue publicado el 12 de julio de 1993 en el periódico *Libération*.

Cabe señalar que el conjunto de las leyes Pasqua-Méhaignerie sobre la nacionalidad, el control de la inmigración y la ampliación de los controles de identidad ha recibido una aprobación bastante amplia por parte de la opinión otrora de izquierdas. Esta aceptación se basa fundamentalmente en dos argumentos. En primer lugar, objetivamente hay un problema con la inmigración al que hay que atreverse a mirar de frente. Ya con Michel Rocard los socialistas comprendieron la imposibilidad de acoger «toda la miseria del mundo». <sup>15</sup>

En segundo lugar, ya que hacen falta decisiones «valientes», no importa que las tome la derecha y además, que la extirpación, quirúrgicamente necesaria, se ejecute a través del derecho y de la ley. Además, como afirmó Charles Pasqua: solo consiste en dotar de coherencia y fuerza de ley a medidas dispares, impuestas por la urgencia de encontrar soluciones puntuales a problemas concretos. Por tanto, en cierto sentido, no habría nada nuevo, salvo esta ventaja, muy adecuada para complacer a los amantes del «Estado de derecho», de que el carácter universal de la ley sustituye a la arbitrariedad de las medidas reglamentarias.

El argumento de la objetividad abordada con valentía seduce fácilmente a quienes no dejan de arrepentirse, generalmente sobre los hombros de los demás, de sus errores pasados, pero olvidan que el principio más básico de aquellos errores fue precisamente la adhesión ciega a la «objetividad» de la «necesidad histórica». La esperanza defraudada no constituye realidad; ni la negación, pensamiento. Si hay una lección que extraer de las decepciones de la historia contem-

---

15 El socialista Michel Rocard era Primer Ministro cuando en 1990 afirmó: «Francia no puede acoger toda la miseria del mundo, pero debe ser capaz de asumir honradamente la parte que le corresponda».

poránea, es más bien esta: en política no hay necesidad objetiva ni problemas objetivos. Tenemos los problemas políticos que elegimos tener, en general porque ya tenemos las respuestas. Es una elección política afirmar que la entrada de trabajadores ilegales, los problemas de los institutos del extrarradio, los fenómenos de delincuencia relacionados con jóvenes nacidos en Francia de padres franceses, los matrimonios de conveniencia o que presuntamente lo son y el déficit de las arcas públicas emanan de un mismo problema de inmigración.

A cualquiera que cuestione esta interpretación se le dice que más le valdría abandonar los hermosos barrios por los que despliega sus buenos sentimientos e ir a ver lo que pasa en el extrarradio. Vayan a ver la situación de los trabajadores inmigrantes en las fábricas, se decía antes. Vayan a ver la situación que provocan los inmigrantes a la población trabajadora en el extrarradio, se dice ahora. El argumento culpabilizador siempre funciona. No obstante, hay que preguntarse por este cambio de la fábrica al extrarradio y por la lógica de estos «problemas sociales» con los que nuestros políticos se convierten en quienes ofrecen los diagnósticos realistas y las cirugías valientes. Socialistas o liberales, nuestros Gobiernos han adoptado la misma doctrina: la política, en nuestro tiempo, es dominio absoluto de la necesidad, que se identifica con las exigencias caprichosas e ineludibles del mercado global. Basan su propia legitimidad en la demostración de que no pueden hacer nada más que lo que hacen: registrar, mes tras mes, los caprichos de esta deidad y gestionar con el menor coste posible las consecuencias que provocan para las personas que tienen a su cargo. Han adoptado la política de renunciar a cualquier medida que no

sea la gestión de las «consecuencias». Han organizado la desestructuración del mundo del trabajo, no solo para obedecer a la necesidad, sino también porque ese mundo portaba en sí mismo la verdadera dimensión de la política, la de una sociedad dividida y que vive del conflicto. Con cada cierre de fábrica, se recibían con satisfacción el fin de un «mito» y la prueba de que, como se había destruido un mito, se había hecho una buena política realista.

El problema es que, al destruir estos «mitos», no solo se ponen en crisis los sistemas de regulación social ligados al mundo del trabajo, como la seguridad social y la educación, sino que se anula la capacidad de que una sociedad basada en el conflicto acoja las alteridades. Numéricamente, no tenemos muchos más inmigrantes que hace veinte años. Sin embargo, estos extranjeros hace veinte años tenían otro nombre y otra identidad: se llamaban obreros. Hoy, no son más que inmigrantes, gente con una piel y unas costumbres diferentes. Así, se prepara el escenario para que sobre la ruina de las identidades y las alteridades políticas, por un lado, aparezcan los «problemas sociales» que provocan en todas partes (en las calles y en las ciudades, en los institutos, en los organismos de seguridad social, etc.) los grupos más precarizados y las franjas de edad más sensibles a esta precarización; y, por otro, surja la figura inmediatamente identificable de la causa del problema: ese otro que no es nada más que otro. La opinión pública les recuerda entonces a nuestros políticos que los problemas se han vuelto críticos y que hay que resolverlos «con valentía».

Porque los problemas sociales siempre se pueden reducir a un solo y único problema: la existencia en una sociedad de personas «problemáticas», perso-

nas que no deberían estar, ni haber estado nunca ahí. La respuesta siempre está lista antes de que se formule la pregunta, basta con constituir la figura de ese otro y tomar las medidas necesarias contra él.

Aquí es donde interviene la ley. Y en eso consiste el «progreso» que hace que pasemos de medidas circunstanciales a la generalidad de la ley. Cuando se supone que tiene que resolver un problema, en realidad la ley lo crea. Dibuja una figura unitaria del otro unificando el contenido de artículos de ley o de reglamentos independientes. Nos dice que es el mismo sujeto (malvado) el que se introduce ilegalmente para buscar trabajo y el que se introduce legalmente como cónyuge en un matrimonio de conveniencia. Convierte en un mismo extranjero indeseable al joven francés de origen magrebí, al trabajador esrilanqués sin papeles, a la mujer argelina que viene a dar a luz a Marsella y al padre de familia maliense que solicita la reagrupación familiar. Unifica todos los casos al hacer que entre ellos circulen ciertas nociones, por ejemplo, convirtiendo «ilegal» en el término intermedio entre «extranjero» y «delincuente».

La ley, se dice, permitirá separar a los extranjeros «buenos» de los indeseables, y así combatir el racismo que reposa sobre la amalgama, pero es todo lo contrario y el juez Marsaud se ha ido de la lengua.<sup>16</sup> Se trata de identificar «extranjero» y «sospechoso» reduciendo cualquier alteridad a la figura de una ilegalidad culpable. La ley objetiva el contenido de este sentimiento difuso, considerado de inseguridad, que a su vez con-

---

16 En junio de 1993, el magistrado y diputado de la derecha Alain Marsaud, firme defensor de los controles de seguridad, propuso una enmienda a la ley para que se legalizaran los controles de identidad basados en «cualquier elemento» que no fuera «la pertenencia racial» para «presumir la condición de extranjero».

vierte en un único objeto de temor a una multitud de casos y de grupos que generan distinto grado de molestia o de disgusto a una u otra parte de la población. A partir de ahí, construye la figura única del objeto de rechazo para que la sociedad no tenga problemas: ese otro que prolifera por su cuerpo como un cáncer. Al vincular los «matrimonios de conveniencia» y la reagrupación familiar bajo la insistente representación de la poligamia musulmana, impone la imagen del objeto de temor y de rechazo: la multitud que prolifera ajena a la ley. Y, frente a ese otro, instaura la identidad del pueblo soberano como la multitud de quienes sienten el mismo temor.

Eso es lo que quiere decir consenso: no el idilio bobalicón de socios responsables que debaten en común datos y soluciones a problemas objetivos, sino la identificación inmediata del sujeto que tiene miedo. El consenso político no suele instaurarse sobre la opinión «razonable», sino sobre la pasión irracional. No se consensúa primero con uno mismo, sino contra el otro. Consentir es ante todo sentir en común lo que no podemos sentir.

Ese es el doble círculo del consenso. Ante todo es la complementariedad de una política negada, abdicada ante una única necesidad y unos «problemas sociales» que son el reverso de la misma. ¿Quién cree de verdad que un mundo laboral desregulado y desestruturado en exceso por este consentimiento no provoca fenómenos como el trabajo ilegal, el desequilibrio de los sistemas de protección social y la delincuencia generalizada? La consecuencia es, sin duda, que este Estado, que exhibe su modestia en la gestión a pequeña escala de las consecuencias locales de la necesidad global, recupera alegremente la represión.

Pero el consenso también es la complementariedad de la posición «razonable» de los problemas «objetivos» y de su solución pasional. La transformación de la elección y los conflictos políticos en problemas sociales también es la transformación del objeto del problema en objeto de odio. Algunas personas de izquierdas, deseosas de mostrar su reticencia, pero ansiosas por manifestar su realismo, han resuelto la cuestión al vaticinar que la ley no sería «eficaz». Sin duda, una ley contra quienes entran ilegalmente en el territorio está condenada a la reducida eficacia de cualquier ley que se propone llegar a todas las personas que infringen la ley. Pero es probable que resulte eficaz en otro aspecto: para fomentar un sentimiento común hacia los indeseables y la disposición de los buenos ciudadanos deseosos de ir más allá de la ley y, en concreto, de ayudar a lograr su objetivo: la «inmigración cero».

El racismo no es la consecuencia desafortunada de problemas sociales que la objetividad de una política consensual debería regular. «Problemas sociales», realismo consensual y estallidos racistas son elementos de una misma configuración. Hace una década que la opinión de izquierdas está atrapada en esta lógica. El resentimiento de los intelectuales para con sus antiguos amores ha hecho el resto. Está de moda considerar que oponerse al demencial sistema operante queda reservado a nostálgicos trasnochados y tercermundistas y a simpáticos jóvenes un poco estúpidos que confundirían la política con las reuniones festivas entre amigos. Hay que terminar con este «realismo» de poca monta, los realistas siempre van un paso por detrás de lo real. Oponerse por completo al dispositivo de las tres leyes perversas no es manifestar buenas inten-

ciones pasadas de moda y ajenas a la dura realidad de la política. Al contrario, es restaurar, ante las ilusiones del realismo gestor y sus criminales consecuencias, la dimensión de una acción política capaz de soportar las divisiones de la sociedad y de hacerse cargo de las alteridades. El realismo consensual no es la medicina alternativa que curará a la sociedad de sus monstruos, es la nueva locura que los sostiene. Al contrario, disentir es lo que hace que una sociedad sea habitable. Y la política, si no la reducimos a la gestión y a la policía de Estado, es precisamente la organización del disentir.

## ESAS UVAS NO ESTÁN MADURAS

En 1995, el primer ministro Alain Juppé lanzó un plan centrado fundamentalmente en la reducción del gasto público, la implantación de un impuesto para el reembolso de la deuda de la seguridad social y el aumento de los años de cotización de los funcionarios. Este anuncio desencadenó en el levantamiento popular más importante desde Mayo del 68. Las huelgas a las que se sumaron miles de empleados de la función pública, especialmente agentes de transporte, fueron respaldadas por manifestaciones masivas. Sin embargo, el Gobierno recibió un apoyo inesperado por parte de la opinión intelectual. Este respaldo se manifestaba en concreto en un editorial publicado en *Le Monde* el 20 de diciembre de 1995. Este texto fue enviado al día siguiente al mismo periódico, que no lo publicaría.

El texto sobre la naturaleza del movimiento social, publicado en *Le Monde* del 20 de diciembre por los Sres. Pascal Perrineau y Michel Wieviorka, expresa su condena al reciente movimiento huelguista con el siguiente silogismo: un movimiento social es, según Marx, un movimiento capaz de ampliar los intereses de un grupo social para convertirlos en un interés uni-

versal. Ahora bien, la reciente huelga se ha mantenido «enrocada en la defensa de los intereses adquiridos por el sector público» y «crispada» en torno al «territorio nacional». Por lo tanto no es un auténtico movimiento social, sino que, al contrario, forma parte de un «repliegue identitario», comparable al de «otras fuerzas» (tradúzcase, Frente Nacional). Y quienes la han respaldado son «pequeñoburgueses proletaroides» que fantasean con un movimiento social y político imaginario. Me parece que este argumento requiere las siguientes observaciones.

Seguramente el reciente movimiento huelguista haya resultado ambiguo y susceptible de interpretaciones opuestas, pero eso sucede con cualquier movimiento social. El terreno mismo de lo «social» y de sus movimientos y organizaciones es el campo de batalla permanente de dos lógicas contradictorias. Por un lado, lo social es el ámbito en el que se gestionan los equilibrios entre los distintos sectores de la población, la distribución y redistribución de las cuotas entre estos mismos sectores según la relación de fuerzas y de intereses. El movimiento social siempre ha pertenecido en parte a este sistema de distribución de cuotas al que yo propongo llamar, en un sentido amplio, la policía de una sociedad. No obstante, lo social también ha significado históricamente la lucha por cuestionar esta policía de las relaciones sociales, por sumar a determinada reivindicación, puntual y concreta, de uno u otro grupo, la recusación de la propia lógica de distribución de las cuotas, la inclusión de los excluidos del orden social en general. Esta ampliación se puede manifestar de distintas formas: con el contenido de las consignas y de las reivindicaciones, pero también con el espacio abierto para la expresión conjunta de las capacidades individuales y del sentido de lo

común, el espacio para esta forma de «tomar la palabra» en común, que no es la charla sobreañadida a la sólida realidad de los movimientos, sino el cuestionamiento de la propia división entre los hombres de la palabra, legitimados para repartir las cuotas, y los hombres de la necesidad, supuestamente «crispados» con su pequeña cuota personal, que estructura el orden desigual.<sup>17</sup> Cualquier movimiento social establece una distancia, más o menos explícita, entre lo que se inscribe como reivindicación negociable y lo que la lucha implica por sí misma: la manifestación de la igualdad que en definitiva sostiene el reparto de competencias de la jerarquía social, porque sin ella, como ya sabe nuestro ingenuo primer ministro, la desigualdad en sí misma no se puede «explicar». No existe un movimiento social puro ni una distinción entre la esencia de luchas corporativas y defensivas y de movimientos sociales universalistas e «imaginativos».

A algunos se les acusa de «defender» de forma egoísta y retrógrada las «conquistas» que se ven afectadas por la misma ambivalencia; se trata de un modelo de inscripción híbrida de la igualdad y de la lucha política en el sistema social de reparto de los poderes y las funciones. Los movimientos sociales, como movimientos políticos, dejan huella en el propio sistema de la distribución de cuotas. El «eterno ayer», que el texto estigmatiza, no tiene nada de eterno. La función pública, los derechos adquiridos por sus funcionarios, la gestión de la seguridad social por parte de los representantes de los asegurados y las formas de monopolio sindical son en sí mismas la inscripción contradictoria de los movimientos sociales de ayer. Sin duda, la lista de pro-

---

17 Se mantiene la traducción del francés.

blemas y de disfunciones que les afectan es extensa; sin embargo, el primer problema es su mera existencia. Y más allá de las exigencias de modernizar las instituciones y de cuadrar las cuentas, no cuesta mucho darse cuenta de que, tanto en la Francia de Chirac, como en la Inglaterra de Thatcher o en los Estados Unidos de Reagan, esa mera existencia y lo que simboliza es lo que resulta cada vez más insopportable para algunos. El transporte público o la seguridad social, los hospitales o la escuela pública, el hecho de que quien no es nadie pueda desplazarse, aprender o recibir atención médica igual que quien sí es alguien; es exactamente eso, esa visibilidad de la igualdad en la materialidad de nuestro universo, lo que los amos del mundo soportan cada vez menos.

Por lo tanto, argumentar el carácter «defensivo» de un movimiento no dice nada en sí mismo sobre su validez. En cualquier lucha, hay momentos en los que se ataca y momentos en los que se resiste a los ataques. Seguramente, el movimiento obrero era más ofensivo cuando peleaba por conseguir la limitación de la jornada laboral, las pensiones, etc. Si lo que se conquistó ayer se vuelve a cuestionar hoy, entonces se trata de saber si conviene defenderlo o abandonarlo. Y el uso de la palabra «defensivo» es retórico, pues transforma el hecho de la resistencia en un rasgo de carácter negativo. Igual que el uso de la palabra «reforma» es sofisticado, pues identifica *ipso facto* el cuestionamiento de las conquistas sociales con el cambio necesario y saludable, y convierte la resistencia ante los planes gubernamentales en la marca de un espíritu retrógrado.

Efectivamente el carácter de un movimiento se define por su conducta. Y difícilmente se puede negar

que, desde la situación inicial de conflicto entre poder gubernamental y poder sindical hasta la situación actual, algo ha cambiado en lo que está en juego; igual que han cambiado las posibilidades que se ofrecen a sus actores y espectadores para expresar una palabra autorizada y concebir una acción común sobre el destino colectivo que se aleje de la mera gestión estatal de los «intereses generales». No vemos lo que permite a los autores del texto a diferenciar, entre las reivindicaciones inscritas en las pancartas o entre las consignas que se oyen en los talleres o en las calles, lo que es «real» del movimiento y lo que es «imaginario». No podemos reconocer que los huelguistas nunca se hayan ocupado de ampliar la cuestión al empleo en general, a la juventud y a los parados, cuando las palabras oficiales y oficiosas del movimiento nunca han dejado de vincular la cuestión de la jubilación al empleo en general y al empleo de los jóvenes en particular. Decir que el movimiento no «ha sabido» superar su «baluarte inicial» es, una vez más, jugar de una forma puramente retórica con el doble sentido de la expresión; concluir a partir del fracaso de un intento, la ausencia de ese intento. Que los trabajadores del sector privado no se hayan sumado al movimiento es un hecho cuya interpretación es, cuanto menos, reversible: porque también podría demostrar fácilmente que, en las actuales condiciones del mercado de trabajo, el famoso «baluarte» es aquel cuya liquidación o mantenimiento define la mera posibilidad de la capacidad de intervención en su futuro particular y en el futuro común de los trabajadores en general. El intento fallido de levantar a la mayoría silenciosa contra los «privilegios» del sector público es al menos significativo en este sentido.

Los autores del texto comienzan su condena a la huelga con una referencia a Marx y la concluyen con una a Gramsci. Es un extraordinario signo de los tiempos. Se dice que el marxismo está enterrado; sin embargo, el marxismo más vulgar es el que sirve de doctrina oficial al Estado considerado liberal. No hay medida que no se anuncie en nombre de una necesidad objetiva, identificada en última instancia con la pura ley del capital. A continuación de lo cual, toda oposición a esta «necesidad» se asocia a una reacción «pequeñoburguesa» atrasada, que se resiste en vano a lo que ordena el sentido de la historia. Los conceptos del arsenal leninista y las cifras de la retórica estalinista aparecen después. Testigo de ello es el concepto de «populismo»; noción completamente vacía, aplicada a los casos más dispares para designar en bloque todo lo que no se ajuste a los patrones de pensamiento oficial, y para reforzar la confianza de quienes toman su simple adhesión a estos patrones como prueba de la elevación y de la «valentía» de pensamiento. Testigo de ello es la práctica de la amalgama, mezclada refinadamente con la de la insinuación; al estigmatizar la resistencia ante las medidas tomadas por un Gobierno nacional por su carácter puramente «nacional» y al sugerir la similitud de este «repliegue identitario» con el que practican «otras fuerzas en otros lugares». Lo que llama la atención de este asunto es la discreción de una extrema derecha que no está muy acostumbrada a practicar esta virtud; de lo que quizás se podría concluir que cuando un movimiento efectivo rompe el consenso que esta parásita, nuestra extrema derecha deja de tener espacio para sus empresas. Testigo de ello es, por último, el uso de expresiones tan elegantes como «pequeñoburgueses proletaroides», concepto que merece

formar parte (junto con el de «sida mental») de los bellos hallazgos lingüísticos de nuestro tiempo.

Muchos profesores e investigadores han expresado, de forma individual o colectiva, sus ideas sobre el movimiento actual. Eso es algo excelente, siempre que la presentación de lo que cada uno, con sus ideas, quiera proponer no se tome como la opinión de expertos sobre el objeto de su ciencia. El discurso que se expresa en los periódicos sobre asuntos políticos es un discurso común cuyas formas de expresión y reglas de discusión se enmarcan en el sentido común. La política es esa actividad concreta que solo existe porque no hay una ciencia al respecto.



## SIETE REGLAS PARA CONTRIBUIR A LA DIFUSIÓN DE IDEAS RACISTAS EN FRANCIA

El presente texto, que expresa mis dudas sobre la eficacia de las campañas de denuncia indignada del Frente Nacional, fue escrito y enviado al periódico *Libération* en el otoño de 1996, sin embargo, no fue publicado. Por fin, el 21 de marzo de 1997 se publicó en *Le Monde*.

La difusión de ideas racistas en Francia parece ser una prioridad nacional en el momento actual. Los racistas se emplean a fondo en que así sea, pero es lo mínimo que pueden hacer. Sin embargo, en una época en la que se desconfía de las ideas, el esfuerzo de quienes difunden determinado planteamiento tiene sus límites, y para superarlos suele necesitar la ayuda de sus adversarios. Ese es el aspecto destacable de la situación francesa: durante estos últimos años, políticos, periodistas y expertos de todo tipo han sabido encontrar formas bastante eficaces de poner su antirracismo al servicio de una difusión aún mayor de las ideas racistas. Máxime cuando todas las reglas que aquí se mencionan ya se han utilizado. No obstante, muchas veces se emplean de forma empírica y anárquica, sin

una conciencia clara de su alcance. Por lo tanto, parece apropiado presentarlas ante sus potenciales usuarios de forma explícita y sistemática, a fin de garantizar su máxima eficacia.

Regla n.º 1 - Ensalce a diario los objetivos racistas y deles la máxima publicidad. Coméntelos profusamente, pregunte por ellos en todo momento, tanto a figuras ilustres como a un transeúnte cualquiera. Supongamos, por ejemplo, que un líder racista se dirige a sus tropas, deja escapar que en nuestro país hay muchos cantantes de tez morena y muchos nombres de sonoridad extranjera en la selección francesa de fútbol. Usted podría valorar que esta información no es en realidad una primicia, sino que es algo banal, se trata simplemente de un racista que se dirige a racistas y les dice cosas racistas. Una actitud como esta tendría una doble consecuencia desafortunada: en primer lugar, usted no demostraría su vigilancia constante frente a la difusión de ideas racistas; en segundo lugar, esas ideas se difundirían menos. Ahora bien, lo importante es que siempre se hable de ellas, que en todo momento definan el marco de lo que vemos y de lo que oímos. Una ideología no consiste en primer lugar en tesis, sino en evidencias palpables. No es necesario que estemos de acuerdo con las ideas racistas, basta con que veamos sin cesar lo que nos hacen ver, que hablemos sin cesar de lo que nos hablan, que al rechazar sus «ideas» aceptemos lo que nos imponen.

Regla n.º 2 - Nunca se olvide de acompañar cada una de estas ideas de indignación. Es muy importante que esta regla se comprenda bien. Se trata de garantizar un efecto triple: en primer lugar, las ideas racistas

deben banalizarse mediante su constante difusión; en segundo lugar, deben denunciarse constantemente para que, al mismo tiempo, conserven su capacidad de escándalo y de atracción y, en tercer lugar, esta denuncia debe presentarse como una demonización, que culpe a los racistas de decir lo que, de hecho, es una obviedad banal. Pongamos un ejemplo: usted podría considerar insignificante la necesidad que experimenta el Sr. Le Pen de señalar lo que cualquiera puede apreciar a simple vista: que el portero de la selección francesa tiene la piel muy oscura. En tal caso, se perdería el efecto fundamental: demostrar que nos escandalizamos exageradamente cuando los racistas dicen lo que todo el mundo puede ver a simple vista.

Regla n.º 3 - Repita en cualquier circunstancia: existe un problema con los inmigrantes que hay que resolver si queremos frenar el racismo. Los racistas no le pedirán más: reconocer que su problema es efectivamente un problema e incluso que es «el» problema. Efectivamente, problemas con las personas que tienen en común el hecho de tener la piel oscura y ser originarias de las excolonias francesas, hay muchos. Pero todo ello no constituye un problema inmigrante, por la sencilla razón de que «inmigrante» es una noción vaga que abarca categorías heterogéneas, incluidos muchos franceses nacidos en Francia de padres franceses. Pedir que se resuelva con medidas jurídicas y políticas el «problema con los inmigrantes» es pedir algo perfectamente imposible. Sin embargo, al hacerlo, no solo se le otorga consistencia a la figura indefinible del indeseable, sino que se demuestra que somos incapaces de hacer nada contra este indeseable y que los racistas son los únicos que proponen soluciones.

Regla n.º 4 - Insista en la idea de que el racismo tiene en sí mismo una base objetiva, que es efecto de la crisis y del paro y que solo terminará cuando terminen esos problemas. Así, le otorgará una legitimidad científica. Y dado que el paro sigue siendo una exigencia estructural para la buena marcha de nuestra economía, la conclusión se obtiene con total naturalidad: si no se puede eliminar la causa «profunda» del racismo, lo único que se puede hacer es eliminar su causa circunstancial devolviendo a los inmigrantes a su país con leyes racistas serenas y objetivas. Si alguna mente superficial le reprocha que varios países con tasas de paro similares no sufren estallidos racistas como los de nuestro país, invítele a buscar qué podría diferenciar a ese país del nuestro. La respuesta es evidente: que no tienen *demasiados inmigrantes* como nosotros.

Regla n.º 5 - Añada que el racismo es característico de los estratos sociales debilitados por la modernización económica, de quienes quedan atrás ante el progreso, de los *petits blancs*, etc. Esta regla complementa la anterior. Ofrece la ventaja adicional de demostrar que los antirracistas tienen los mismos reflejos a la hora de estigmatizar a los racistas «atrasados» que para hacerlo con las «razas inferiores»; por lo que enfrenta a estos «atrasados» a un doble desprecio hacia las razas inferiores y hacia los antirracistas de barrios buenos que pretenden leerles la cartilla.

Regla n.º 6 - Apela al consenso de todo político responsable en contra de los objetivos racistas. Invita sin descanso a que los hombres de poder se desmarquen por completo del racismo. Es importante que estos políticos obtengan efectivamente su diploma de

antirracismo, lo que les permitirá aplicar con firmeza y mejorar, si fuese necesario, las leyes racistas destinadas, por supuesto, a frenar el racismo. Es importante también que la extrema derecha racista se presente como la única fuerza consecuente y que se atreve a decir en voz alta lo que piensan los demás, o a proponer con franqueza lo que los demás hacen con vergüenza. Y solo por esto, es importante, por último, que esta se presente como víctima del complot de todas las personas que ostentan el poder.

Regla n.º 7 - Exija nuevas leyes antirracistas que permitan sancionar la mera intención de incitar al racismo, un sistema de escrutinio que impida que la extrema derecha tenga escaños en el Parlamento y cualquier medida similar. Primero, las leyes represivas siempre pueden volver a ser útiles. A continuación, demostrará que su legalidad republicana se adapta a cualquier conveniencia de las circunstancias. Por último, consagrará a los racistas en su papel de mártires de la verdad, reprimidos por delitos de opinión a manos de quienes hacen las leyes a su gusto.

En pocas palabras, se trata de ayudar a la difusión del racismo de tres formas: divulgando al máximo su visión del mundo, otorgándoles el galardón del mártir y demostrando que solo el racismo limpio nos puede proteger del racismo sucio. Esta triple tarea ya se está llevando a cabo con un éxito notable, pero, con la teoría, siempre se puede hacer mejor.



## LA LEY Y SU FANTASMA

En abril de 1997 se aprobó el proyecto de ley presentado por el ministro del Interior, Jean-Louis Debré, relativo a la entrada y permanencia de extranjeros, así como al derecho de asilo. Se trata de un conjunto de disposiciones relativas a los certificados de alojamiento, a la devolución del pasaporte en caso de detención, a los procedimientos de expulsión, al control de los permisos de trabajo en los lugares de actividad, etc. En concreto, duplica el plazo de retención de extranjeros sin papeles y obliga a los propietarios a declarar la llegada o la partida de un extranjero a su casa; artículo que un colectivo de cincuenta y nueve cineastas llamará a desobedecer. Esta ley dará lugar a un importante movimiento de protesta que durará varios meses.

Este texto se publicó el 4 de mayo de 1997 en el periódico brasileño *La Folha de São Paulo*.

El Estado francés acaba de representar un nuevo episodio de este largo folletín llamado «la cuestión de los inmigrantes» con la adopción de una ley destinada a endurecer la lucha contra la inmigración ilegal. Preparada por el ministro del Interior y votada por la derecha «liberal» en una sesión a la que la izquierda «socialista»

se olvidó de asistir, esta ley se ha convertido en una cuestión de interés público debido exclusivamente a un gran movimiento de protesta que surgió a raíz del rechazo por parte de un grupo de cineastas a uno de los artículos de la ley. Esta disposición obliga a los propietarios de una vivienda a declarar al ayuntamiento la llegada o la partida de los extranjeros que acojan. Podría parecer que este movimiento no es más que una protesta moral que enfrenta las viejas leyes de hospitalidad con la razón de Estado. Ahora bien, de manera mucho más profunda, ha permitido poner de relieve la extraña lógica de este tipo de legislación y del sistema estatal del que surge el propio movimiento.

En realidad, el problema es que, tres años antes, el anterior ministro del Interior ya había sometido a votación una gran ley destinada a frenar la inmigración ilegal.<sup>18</sup> Al parecer, el objetivo no se había logrado. Es cierto que una ley cuyo objetivo concreto es ir contra quienes infringen la ley siempre tiene una eficacia limitada. Limitada, pero no nula: a falta de impedir la entrada de nuevos ilegales, la ley ha convertido en trabajadores clandestinos a un cierto número de extranjeros que estaban legalmente en Francia desde hace diez o quince años. En 1996, una larga huelga de hambre y movimientos de apoyo pusieron en evidencia esta paradójica consecuencia y solicitaron la regularización de la situación de estos extranjeros sin papeles. El Gobierno lo entendió al revés: dado que la ilegalidad había aumentado, hacía falta una nueva ley contra los inmigrantes ilegales, que a su vez generará sin duda nuevos ilegales que pronto necesitarán una nueva ley...

Cuando una medida fracasa tan claramente a la hora de alcanzar su objetivo, se suele pensar que

---

18 Véase la presentación del texto «El inmigrante y la ley del consenso», p. 27.

su autor carece de lógica o, si no, que el objetivo que realmente se persigue es distinto del que se declara. Si las medidas y la legislación «antinmigrantes» resultan poco eficaces, seguramente es que su objetivo no es tanto reducir efectivamente el número de inmigrantes, como lo es demostrar que el Gobierno se empeña sin descanso en reducirlo. Y esta demostración tiene un objetivo concreto. Se dirige a una extrema derecha que ha hecho de la inmigración su gran caballo de batalla; en concreto para seducir al electorado de los extrarradios populares, afectado por difíciles problemas de convivencia con las poblaciones negra y magrebí. La verdadera lógica de esta actividad legislativa que se repite podría definirse así: hay un problema con la inmigración cuyas consecuencias son el racismo y el avance de la extrema derecha. Esta última difunde ideas racistas, algo que resulta bastante desafortunado, y además se queda con nuestro electorado, algo más desafortunado aún. Por lo tanto hay que combatir a la extrema derecha racista. Ahora bien, la mejor forma de combatirla es robarle su caballo de batalla y llevar a cabo una lucha sin descanso contra la inmigración.

Desafortunadamente, este objetivo parece tan dudoso como el anterior. Hace ahora doce años que un primer ministro «socialista» afirmó que la extrema derecha racista planteaba una cuestión relevante, la de la inmigración, ante la que simplemente se equivocaba dando una respuesta errónea al incitar al odio hacia los inmigrantes. Desde entonces, la lógica de adoptar medidas racistas oficiales y razonables para desarmar las pasiones racistas salvajes ha tenido tiempo de dar sus frutos: no ha reducido ni un ápice los votos de la extrema derecha racista. Esta no deja de progresar, no

solo en términos de éxito electoral, sino también a la propia credibilidad de su discurso.

Parece un círculo perfecto. Los efectos logrados no solo parecen contradecir constantemente los objetivos pretendidos, sino que básicamente ya nadie sabe cuál es el fin y cuál es el medio, cuál es la causa y cuál es la consecuencia. ¿Hay que hacer leyes para reducir la inmigración porque hay demasiados inmigrantes? ¿O bien hay que hacer leyes contra la inmigración para reducir el racismo que critica que haya demasiados inmigrantes? ¿Y qué hay que hacer para reducir el racismo? ¿Acabar con la inmigración para hacer que desaparezca el racismo por falta de sentido? ¿O bien mantener la lucha constante contra la inmigración para demostrarles a los racistas que somos tan racistas como ellos y que entonces no hay necesidad de que ellos lo sean?

El círculo del fin y los medios, de las causas y de las consecuencias revela el verdadero círculo del sistema político denominado de consenso. Este sistema supone que la política se rige por problemas objetivos relacionados con las necesidades del orden económico y geopolítico global que no dejan margen para opciones alternativas a escala nacional. Lo que provoca un efecto en dos fases. Por un lado, la derecha y la izquierda tradicionales tienen la misma idea «realista» de las características del problema. Comparten la convicción de que estas características les imponen a los Gobiernos nacionales la ineludible tarea de administrar con el menor coste posible la repercusión local de los fenómenos de la globalización, a saber, las cuestiones del paro y la inmigración. Desde entonces, su competencia ya no se basa en ningún tipo de oposición en torno a las decisiones fundamentales, sino solamen-

te en afirmar una capacidad superior para atenuar el problema que surge de la convergencia entre la tasa de desempleo y la tasa de inmigración. Cada uno de estos partidos solo tiene un argumento en contra el otro, a saber, que su oponente favorece a la extrema derecha racista porque no quiere o no sabe resolver el problema de la inmigración.

Podríamos considerar que esta demostración de doble rasero es una mera manifestación de oportunismo electoral. Cada uno de estos partidos debe resolver la cuadratura del círculo: recoger las voces antirracistas que denuncian la extrema derecha racista y las voces racistas que denuncian la incapacidad del partido de la oposición para resolver el «problema de la inmigración». Sin embargo, el asunto es más profundo. Siguiendo la famosa fórmula marxista, la mistificación se encuentra en la propia cuestión. Para que el «problema de la inmigración» se pueda resolver, primero sería necesario que se pudiera plantear. Y eso es precisamente lo que resulta imposible. No es que no existan problemas de violencia y de inseguridad en el extrarradio de las ciudades francesas, así como en el de muchas otras metrópolis, relacionados con la presencia de población heterogénea. Sino que todos esos problemas de convivencia difícil no representan un problema con la inmigración, porque precisamente la palabra «inmigrante» abarca las categorías más heterogéneas. Y en Francia en concreto muchos de estos «inmigrantes» cuyo comportamiento se denuncia son franceses, pues nacieron en Francia de padres a los que la colonización convirtió en franceses.

Se esclarece así la contradicción entre los fines declarados y los efectos obtenidos. Pretender resolver el problema de la inmigración con legislación restricti-

va es querer algo que en la práctica es imposible. Pero esta solución imaginaria de un problema que no se puede formular tiene un efecto muy real: todas las leyes otorgan figura y consistencia al inhallable concepto del inmigrante. Al otorgarle consistencia a la figura del indeseable y demostrar que no logran deshacerse de él, estas leyes refuerzan por partida doble un discurso que afirma: en primer lugar que hay un problema ineludible de extranjeros indeseables, y en segundo lugar que los partidos de consenso del Gobierno son incapaces de resolverlo y solo los racistas ofrecen soluciones reales.

El círculo se convierte entonces en una espiral: las medidas racistas destinadas a combatir el racismo de manera racional no hacen sino aumentar su legitimidad, puesto que el racismo es el único que gestiona sin ninguna restricción el imaginario del problema, haciendo que los partidos de consenso se ocupen de aportar la fórmula razonable y fracasen en su intento de resolverlo. Esta espiral es la de una forma de gobierno. Los realistas del consenso han intentado anular cualquier conflicto de ideas o de clases para considerar exclusivamente las necesidades objetivas y las soluciones razonables. El desarrollo de nuevos movimientos identitarios y nuevas formas de racismo es el resto de la operación. La paradoja es entonces que el único terreno de conflicto en el que compiten las fuerzas de consenso les viene impuesto desde fuera, del exterior, por los extremismos «insensatos» cuyos problemas y soluciones estas se ocupan de racionalizar. Esto también quiere decir que ese exterior o ese remanente del consenso se convierte, poco a poco, en su ley más inherente.

## EL ESTADO Y LA OLA DE CALOR

La ola de calor que afectó al oeste de Europa durante el verano de 2003 y la ingente cifra de muertes que provocó suscitaron en Francia una cierta crisis mediático-política. Poco después, el 21 de agosto, se aprobó el proyecto de ley sobre el régimen de las pensiones mínimas, que había generado un movimiento de protesta popular en abril. Las principales disposiciones prevén la ampliación de la duración de las cotizaciones, la estimulación de la actividad de los más mayores y la puesta en marcha de un sistema de capitalización individual.

Esta crónica fue leída el 19 de septiembre de 2003 en las ondas de France Culture en el marco de la emisión de *Les vendredis de la philosophie* [Los viernes de filosofía].

Al defenderse de no haber sabido prever los efectos de la ola de calor, nuestro Gobierno ha reconocido implícitamente que le correspondía, si no controlar el calor y el frío, al menos prever todos los efectos que estos pudieran tener sobre las vidas de nuestros conciudadanos.

Si la cosa se presta a la reflexión, es precisamente porque el propio Gobierno se está ocupando al mismo tiempo de una empresa aparentemente opues-

ta. Su principal preocupación es reducir el gasto que debe soportar la colectividad para garantizar, en la medida de lo posible, que todo el mundo tenga un empleo, un salario, una jubilación y asistencia sanitaria. Esta empresa va acompañada de un discurso que exalta las virtudes del riesgo y de los proyectos individuales frente a la tiranía del Estado providencial y el arcaísmo timorato de los privilegios sociales.

Ahora bien, parece que el escenario actual nos presenta un particular efecto opuesto: en el mismo momento en que el Estado decide hacer menos por nuestra salud, se reconoce íntegramente responsable de nuestra vida, de su duración y de su protección ante todas las calamidades que puedan amenazarla. No se trata de una contradicción accidental, sino más bien de una lógica global. Lo que está en juego con las actuales reformas no es, por mucho que se diga, la gloriosa restauración de las virtudes del individuo frente al lastre estatal; sino la sustitución de los sistemas horizontales y asociativos de solidaridad por una relación vertical de cada individuo con respecto al Estado protector.

¿De qué nos protege el Estado exactamente? Se resume en una palabra: inseguridad. Hemos querido asignar esta palabra a los fenómenos de violencia y de delincuencia que suceden en gran parte de nuestras ciudades e institutos, pero la inseguridad no se identifica con ningún fenómeno concreto. La inseguridad es la sensación cambiante de que nos amenazan catástrofes sin nombre y posiblemente sin rostro. No hace tanto tiempo, hubo quienes eligieron a nuestro presidente para que luchara contra el azote de la inseguridad en los extrarradios, pero también hubo quienes lo eligieron para que nos protegiera del azote de la extrema derecha y sus medidas de seguridad. Hoy nadie

le pregunta expresamente en qué medida ha logrado imponerse ante estas dos calamidades. En cambio, se le pregunta si su Gobierno hace todo lo necesario para prolongar nuestra vida todo lo posible.

Tras las proclamas oficiales sobre las virtudes del emprendimiento y del riesgo, lo que aparece en realidad es un vínculo cada vez más fuerte de cada individuo con un Estado encargado de protegernos ante cualquier peligro, tanto de las amenazas del islamismo y el terrorismo, como de las contingencias del calor y el frío. Eso quiere decir que, hoy más que nunca, el sentimiento de miedo es lo que cimienta las relaciones de los individuos con el Estado.

En tal caso, quizá convenga revisar ciertos análisis con los que convivimos desde hace varios lustros. Unos análisis que nos describen el Estado contemporáneo como aquel cuyo poder está cada vez más diluido y es más invisible, en sincronía con los flujos de la mercancía y de la comunicación. Estaríamos en condiciones de alcanzar un consenso automático, un equilibrio sin dolor entre la negociación colectiva del poder y la negociación individual de los placeres en el seno de la sociedad democrática de masas.

Sin embargo, el fracaso estadounidense de las armas, las alabanzas a Dios y a la bandera y las mentiras renovadas de la propaganda de Estado han puesto en evidencia una verdad incómoda: el Estado consensual en su forma más lograda no es el Estado gestor ni el Estado modesto. Es el Estado reducido a la pureza de su esencia, el Estado policial. El sentimiento colectivo que sostiene este Estado y que gestiona en su propio beneficio es el sentimiento del miedo.

Por lo tanto, los errores en materia de protección de su población que los Gobiernos admiten o aquellos

de los que se les acusa tienen un efecto contrario. Al no protegernos bien, demuestran que están ahí más que nunca para protegernos. Que el Gobierno estadounidense no haya sabido proteger a su población de un atentado preparado durante mucho tiempo justifica de forma más que suficiente su misión de protección preventiva contra una amenaza invisible y omnipresente. Lo mismo pasa con el fracaso de nuestros Gobiernos con la delincuencia menor o con la prevención de los riesgos sanitarios. Prevenir los peligros es una cosa, gestionar el sentimiento de inseguridad es otra.

En el desarrollo de la lógica de la seguridad, la opinión predominante espera ver una reacción defensiva ocasional frente a los peligros que hoy suponen, para nuestras sociedades avanzadas, las actitudes reactivas de la población desfavorecida, empujada por la pobreza a la desviación, al fanatismo y al terrorismo. De hecho, no hay ninguna muestra de que las campañas militaro-policiales ni la normativa de seguridad actuales ayuden a reducir esta brecha entre ricos y pobres allí donde queremos situar la amenaza que nos acecha permanentemente.

Pero sobre todo, la inseguridad no es un conjunto de hechos, es un modelo de gestión de la vida colectiva. La matraca mediática diaria sobre todas las formas de peligros, riesgos y catástrofes, igual que la moda intelectual de los discursos catastrofistas y de la ética del mal menor demuestran sobradamente que los recursos en torno al tema de la inseguridad son ilimitados. El sentimiento de inseguridad no es una crispación arcaica debida a circunstancias transitorias, es un modelo de gestión de los Estados y del planeta capaz de reproducir en bucle las mismas circunstancias que lo sostienen.

## **SOBRE EL VELO ISLÁMICO: UN UNIVERSAL PUEDE OCULTAR OTRO**

Durante el otoño de 2003 hubo un gran debate en torno a un proyecto de ley, que finalmente se aprobó en marzo de 2004, dirigido a prohibir el uso de símbolos o atuendos que manifiesten cualquier filiación religiosa en colegios, institutos y otros centros de educación pública.

Esta crónica fue leída el 19 de diciembre de 2003 en las ondas de *France Culture* en el marco de la emisión de *Les vendredis de la philosophie* [Los viernes de filosofía].

Hay una manera reconfortante de plantear la denominada cuestión del velo islámico. Consiste en sopesar dos principios de la convivencia. Por un lado, el universal de la ley al que deben someterse los particulares; por otro, el respeto a las diferencias sin el que ninguna comunidad es viable. Sin embargo, la cuestión puede resultar más desalentadora cuando se trata de elegir, no ya entre el universal y el particular, sino entre varios universales y varias formas de particularizar el universal.

Aquel con el que más nos identificamos hoy es con el universal jurídico-estatal de la ley, que no hace

ninguna discriminación entre las personas y sus particularidades. Sin embargo, resulta improbable que este universal concreto pueda resolver la disputa de la manera en que se suele decir que lo hará. Si la educación pública se dirige a todo el mundo por igual, ignorando los atributos —religiosos o de otra clase— que distinguen al alumnado, la consecuencia más lógica es que debería proporcionarse a todos y a todas por igual sin tener en cuenta estas diferencias ni los símbolos que las manifiestan. Así, la escuela no debe excluir estos símbolos, dado que, por definición, no le resultan visibles.

Por lo tanto, la demanda de una ley sobre el velo es reclamar una ley que introduzca una excepción en la invisibilidad de las diferencias ante la ley. Debe llevarse a cabo en nombre de un principio de universalidad que supera la mera igualdad jurídica. Para los defensores más intransigentes de la laicidad, ese universal es el del conocimiento compartido, superior a cualquier convención jurídica y a cualquier ley estatal. El niño que ha comprendido, afirma una teórica de la laicidad, se encuentra en una posición divina. Esta participación spinoziana de la divinidad del conocimiento define, para la escuela que la cultiva, un régimen de excepción radical ante el régimen ordinario de indiferencia ante las diferencias.

La cuestión es saber si una ley como la que hoy se propone responde bien a esta exigencia. Si la comunidad escolar es una excepción de los conjuntos sociales ordinarios, lo que debe reivindicar en primer lugar es su autonomía. Los directores de los centros y los consejos disciplinarios son quienes tienen el poder de juzgar soberanamente qué personas y qué actitudes destruyen la comunidad del saber. Desde este punto de

vista, nada es peor que la tendencia actual que desposee a las instituciones escolares de su capacidad de juicio en beneficio de los tribunales. Ahora bien, queda claro que la ley en cuestión no puede más que reforzar esta tendencia que trata a la escuela como a cualquier otro espacio social.

Lo que respalda entonces la actual demanda de legislación, no es ni un universal indiferente ante las particularidades, ni la singularidad radical de la comunidad escolar. Es un universal cultural, la idea de un conjunto de valores de universalidad sobre los que reposa nuestra sociedad y que imponen un rechazo, no ya de las diferencias en general, sino de ciertas particularidades contrarias a esos valores. La ley propuesta es una ley de excepción, dirigida al alumnado de un sexo y de una religión concretos, para actuar indirectamente sobre la comunidad a la que estas pertenecen. Excluir a las jóvenes que llevan velo se plantea como el medio para liberar a las mujeres musulmanas del velo y de la situación de desigualdad que este simboliza.

Una postura como esta solo exige que se revoque la clase de universalidad que hasta ahora reivindican los teóricos de la laicidad. La escuela, decían, solo se ocupa de una única igualdad, la suya: la del saber que distribuye por igual a todo el mundo. Si quiere ocuparse de reducir las desigualdades que existen en la sociedad, confunde la formación y la educación y ahoga la universalidad del saber entre las vicisitudes de las reclamaciones sociales. Los términos en los que hoy se plantea la demanda de legislación vuelven a cuestionar, sin decirlo, esta visión de la especificidad escolar. No reivindican la neutralidad de la escuela, sino que la convierten en instrumento de una función social. Pero si la escuela debe, de nuevo, reducir las desigual-

dades de la sociedad, se plantean dos cuestiones: ¿qué desigualdades sociales le corresponden a la escuela y cuáles no?, ¿y debe lograr esta misión con lo que la escuela incluye o con lo que excluye?

Estas preguntas resultan algo desalentadoras. De ahí el repliegue sobre un terreno aparentemente más seguro: el de la lucha por defender la homogeneidad social contra las diferencias comunitarias. Lo que hace que este terreno seguro se vuelva inestable es que nuestra sociedad se rige en primer lugar por el funcionamiento de un cuarto universal: el universal capitalista del equivalente monetario. En tiempos de Marx, se creía que este universal sería capaz de ahogar la diferencia religiosa en sus gélidas aguas. Hoy parece que sus consecuencias son muy distintas: por un lado, tiende a convertir el símbolo religioso en uno de esos signos de diferencia que cada uno de nosotros —y cada alumno en particular— debe exhibir sobre su cuerpo como muestra de pertenencia a la felicidad colectiva del sistema; por otro, tiende a convertir la diferencia religiosa en la única diferencia que se le resiste, el único principio de otra comunidad.

Analizar la relación de estos cuatro universales y actuar según esta reflexión exige sin duda incorporar un quinto universal. Podríamos llamar universal político a este universal adicional que mediría todos los demás según su propio rasero, el de la igualdad incondicional entre una persona y otra. Pero seguramente sería demasiado laborioso. Tendremos entonces una ley cuya tarea será disimular en su aparente simplicidad la contradicción no medida entre los universales. La cuestión es saber si con la confusión consensuada de conceptos curamos la confusión comunitaria de sentimientos.

## **HUMILDE PROPUESTA POR EL BIEN DE LAS VÍCTIMAS**

Este texto fue elaborado en el marco de los debates que desencadenó la ley sobre el velo, finalmente adoptada el 11 de octubre de 2010 y que estipula: «Nadie podrá, en el espacio público, llevar un atuendo destinado a ocultar su rostro». En el transcurso de los mismos, un diputado propuso una multa de mil quinientos euros para las mujeres que llevaran velo.

El presente texto fue publicado en *Libération* el 11 de enero de 2010.

Entre las películas que marcaron el año 2009 se encuentra *Vincere*, la cinta que Marco Bellocchio dedicó al trágico destino de Ida Dalser, la amante de Mussolini que fue despedida y encerrada en un manicomio por orden del dictador. Hay motivos para preguntarse por la compasión que suscitó la mujer cuyo crimen no fue haber denunciado el fascismo, sino haber reivindicado la gloria de ser la verdadera mujer del dictador y la madre de su hijo. Sin duda podemos reducir el planteamiento al clásico efecto María Antonieta: fuera de cualquier juicio político, una mujer apartada de una posición elevada siempre atraerá más compasión que aquella que siempre

haya tenido condición de pobreza. La tragedia, ya lo decía Aristóteles, es la historia de personajes célebres que por algún golpe de mala suerte pasan de la felicidad al infiernito.

Lo cierto es que los espectadores de las obras de Esquilo o de Sófocles bien podían compartir las desgracias de Agamenón o de Edipo. Entre estos príncipes de leyenda y los ciudadanos de la Atenas democrática no había ninguna cuenta pendiente. No es el caso de María Antonieta. Sabemos que desde hace treinta años una ardua campaña ideológica se ha esforzado por señalar la Revolución francesa como origen de los totalitarismos del siglo XX (por lo tanto, también del fascismo de Mussolini) y, a continuación, por criminalizar todos los movimientos de emancipación y todas las luchas sociales del pasado. Primero se acusó a las teorías maléficas y a los aspirantes a dictadores que habían explotado la lucha de los oprimidos en su beneficio, pero no se tardó en tomarla directamente con estos últimos. Se descubrió que eran ellos los verdaderos opresores. Llegó un momento en el que cualquier huelga de trabajadores se equiparaba a una toma de rehenes dirigida a defender las ventajas de categorías privilegiadas. Al mismo tiempo, numerosas ideologías denunciaban la «tiranía» de las víctimas, la que ejercían pueblos a los que se había privado de su tierra o de sus derechos. Aún recordamos el triple argumento que respondía a la imagen del niño palestino muerto en brazos de su padre: primero, no era algo digno de apelar a la compasión en problemas tan complejos; segundo, el niño estaba en perfecto estado de salud; tercero, había sido asesinado por disparos de su propio bando.

A partir del momento en que los oprimidos de ayer se habían convertido en privilegiados y tiranos, era

lógico que los poderosos tomaran el papel de víctimas. Esta apropiación fue posible a raíz de los atentados del 11 de septiembre. El famoso «Todos somos estadounidenses» del director de un periódico francés podría expresar la compasión hacia quienes fallecieron aquella mañana en horribles circunstancias. Pero también señalaba el giro de la situación que el supuestamente estúpido George Bush supo aprovechar a la perfección: la superpotencia estadounidense se convertía en la víctima por excelencia, pasaba a ejercer su vigilancia policial por todo el mundo como defensa universal de las víctimas. Y todos los países ricos se solidarizaron con esta empresa. Desde entonces, los poderosos de este mundo no han dejado de hacerse los torturados. Cualquier político cuyos mediocres manejos salgan a la luz denuncia a voz en grito el linchamiento mediático o, si goza de cierto renombre, cualquier artista acusado de violación a menores se convierte en víctima de un linchamiento judicial. Recientemente un filósofo alemán apelaba a los ricos a revelarse contra la «cleptocracia» fiscal organizada por el Estado para servir al vil resentimiento de los pobres. Apelaba a esos mismos ricos a hacer donaciones voluntarias, en nombre de la cultura noble. Esta segunda parte del plan corre el riesgo de generar menos entusiasmo que la primera.

Sin embargo, es cierto que en determinadas ocasiones nuestros dirigentes aún muestran cierta consideración hacia las víctimas a la antigua usanza. Prueba de ello, el reciente proyecto de ley sobre el uso del burka. Semejante humillación impuesta a las mujeres resulta inaceptable en nuestra república y debe sancionarse, ha afirmado nuestro presidente. En consecuencia, las que sufren esta humillación pagarán una multa de un importe de mil quinientos euros, cifra

adelantada por un representante electo. Resulta sorprendente que un principio tan innovador no se lleve más lejos. La violación también es una humillación, y hay muchas más mujeres violadas en Francia que mujeres que llevan burka. En tal caso, sería lógico hacer pagar una gran multa a todas las víctimas de violación. También podríamos extender el principio multado a cualquier víctima de violencia o de injusticia. A mil quinientos euros por injusticia, una medida como esta tendría la ventaja adicional de aliviar el déficit de los presupuestos públicos sin perjudicar la competitividad de ninguna empresa. Por supuesto, las víctimas de «linchamientos» mediáticos o judiciales, o de tiranías similares, quedarían exentas.

## RACISMO, UNA PASIÓN DESDE ARRIBA

Durante el verano de 2010, tras la muerte de un joven romaní abatido por un policía y de una serie de represalias por parte de su comunidad, el Gobierno realizó expulsiones generalizadas de campamentos romaní. En este contexto, se organizó una jornada formativa el 11 de septiembre de 2010 en *La Parole errante*, por iniciativa de Cécile Canut. Bajo su dirección, las intervenciones se publicaron en el número 34 de la revista *Lignes* (febrero de 2011).

Me gustaría proponer unas reflexiones en torno a la noción de «racismo de Estado» que aparecía en el orden del día de nuestra reunión. Estas reflexiones se oponen a la interpretación que, de forma muy generalizada, se ha hecho de las medidas que nuestro Gobierno ha tomado recientemente, desde la ley sobre el velo hasta las expulsiones de población romaní. Dicha interpretación identifica en estas leyes una actitud oportunista que pretende explotar cuestiones racistas y xenófobas con fines electoralistas. Así, esta supuesta crítica renueva el presupuesto que define el racismo como una pasión popular, la reacción temerosa e irracional de las capas más retrógradas de la población,

incapaces de adaptarse al nuevo mundo móvil y cosmopolita. Se acusa al Estado de faltar a su principio al mostrarse complaciente para con esta parte de la población, pero de esta manera refuerza su posición de representante de la racionalidad frente a la irracionalesidad popular.

Ahora bien, esta disposición del tablero que ha adoptado la crítica «de izquierdas» es exactamente la misma en cuyo nombre y desde hace veinte años la derecha ha puesto en marcha numerosas leyes y decretos racistas. Todas esas medidas se adoptaron en nombre del mismo argumento: existen problemas de delincuencia y diversos perjuicios provocados por los inmigrantes y los ilegales que podrían provocar racismo si no se pone orden. Por tanto, hay que someter estas delincuencias y perjuicios a la universalidad de la ley para que no provoquen conflictos racistas.

Es un juego al que, tanto la izquierda como la derecha, llevan jugando desde las leyes Pasqua-Méhaignerie de 1993. Consiste en oponer la lógica universalista del Estado racional a las pasiones populares, es decir, en concederles a las políticas de Estado racistas un diploma de antirracismo. Es hora de tomar el argumento a la inversa y señalar la solidaridad que se da entre la «racionalidad» estatal que ordena estas medidas y la cómoda figura de ese otro —ese adversario cómplice— que utiliza como realce: la pasión popular. De hecho, el Gobierno no actúa bajo la presión del racismo popular y en reacción a las pasiones denominadas populistas de la extrema derecha, sino que es la razón de Estado lo que mantiene la figura de ese otro a quien confía la gestión imaginaria de su legislación real.

Hace quince años, propuso el término «racismo frío» para designar este proceso. El racismo con el que

tratamos hoy en día es un racismo en frío, una construcción intelectual. En primer lugar, es una creación del Estado. Aquí se ha debatido sobre las relaciones entre Estado de derecho y Estado policial. Pero la propia naturaleza del Estado es la de ser un Estado policial, una institución que fija y controla las identidades, los lugares y los desplazamientos, una institución en una batalla constante contra todo lo que excede el cómputo de las identidades que gestiona; es decir, también contra este exceso de las lógicas identitarias que representa la acción de sujetos políticos. El orden económico mundial hace que este trabajo sea más ingente. A nuestros Estados cada vez les cuesta más contrarrestar los efectos destructivos que tiene la libre circulación de capitales para las comunidades que tienen a su cargo. Son absolutamente incapaces de hacerlo, sobre todo porque no tienen ningún interés en ello. Recurren por tanto a lo que sí está en su mano, la circulación de las personas. Toman como objeto concreto el control de este otro tipo de circulación y como objetivo la seguridad de los nacionales amenazados por estos migrantes; dicho de manera más precisa, la producción y la gestión del sentimiento de inseguridad. Esto se convierte cada vez más en su razón de ser y en su medio de legitimación.

A partir de ahí, se produce un uso de la ley que cumple dos funciones fundamentales: una función ideológica que consiste en dar forma, en todo momento, al sujeto que amenaza la seguridad; y una función práctica que consiste en reorganizar continuamente la frontera entre el dentro y el fuera, en crear constantemente identidades flotantes, susceptibles de hacer que lo que estaba dentro quede fuera. Legislar sobre la inmigración ha significado, en primer lugar, crear

una categoría de subfrancés, dejar caer en la categoría flotante de inmigrantes a personas nacidas en suelo francés con padres nacidos franceses. Legislar sobre la inmigración ilegal ha significado dejar caer en la categoría de ilegales a «inmigrantes» legales. Una vez más, se trata de la misma lógica que rige el uso reciente del concepto «francés de origen extranjero». Y es esta misma lógica la que hoy señala a los romaníes y la que crea, en contra el propio principio de libre circulación dentro del espacio europeo, una categoría de europeos que no son realmente europeos; igual que hay franceses que no son realmente franceses. Para crear estas identidades en suspense el Estado no se preocupa de las contradicciones, como ya hemos visto con sus medidas relativas a los «inmigrantes». Por un lado, crea leyes discriminatorias y formas de estigmatización basadas en la idea de la universalidad ciudadana y de la igualdad ante la ley. Así, aquellas personas cuyas prácticas se oponen a la igualdad y a la universalidad ciudadana son sancionadas o estigmatizadas. Pero por otro lado, en el seno de esta ciudadanía similar para todos crea discriminaciones, como la que distingue a los franceses «de origen extranjero». Entonces, por un lado todos los franceses son iguales, ¡y cuidado con los que no lo son!; y por otro, no todos son iguales, ¡y cuidado con quienes lo olviden!

Así, el racismo de hoy es en primer lugar una lógica estatal y no una pasión popular. Esta lógica de Estado no la sostienen principalmente «no se sabe qué grupos sociales atrasados», sino una buena parte de la élite intelectual. Las últimas campañas racistas no se deben en absoluto al efecto de la extrema derecha llamada «populista». Han sido ejecutadas por una intelectualidad que se reivindica de izquierdas,

republicana y laica. La discriminación no se basa en argumentos que evoquen las razas superiores e inferiores, sino que se alega en nombre de la lucha contra el «comunitarismo», de la universalidad de la ley, de la igualdad de todos los ciudadanos ante la misma y ante la igualdad de género. De nuevo, no se preocupa demasiado por las contradicciones; estos argumentos son el fruto de gente a la que además le importan bastante poco la igualdad o el feminismo. De hecho, el efecto fundamental del argumento es crear la confusión necesaria para identificar al indeseable: de ahí la confusión entre migrante, inmigrante, subdesarrollado, islamista, machista y terrorista. En realidad se recurre a la universalidad en beneficio de su contrario: el establecimiento de un poder estatal ilimitado para decidir quién pertenece o no a la clase de quienes tienen derecho a estar aquí; en resumen, el poder de otorgar y anular identidades. Este poder tiene su correlato: la capacidad de obligar a los individuos a ser identificables en todo momento, a mantenerse en una posición en la que sean completamente visibles ante la mirada del Estado. Desde este punto de vista, merece la pena retomar la solución que ha encontrado el Gobierno para el problema jurídico que plantea la prohibición del burka. Como se ha visto, ha sido difícil hacer una ley dirigida específicamente a algunos centenares de personas de una religión determinada. Pero el Gobierno ha encontrado la solución: una ley que prohíba, en general, cubrirse el rostro en el espacio público, una ley que se dirige al mismo tiempo a la mujer que lleva un velo integral y al manifestante que lleva una careta o un pañuelo. El pañuelo se convierte así en el emblema común del musulmán subdesarrollado y del agitador terrorista. El pensamiento «republicano»

es el que ha dado con la fórmula para esta solución que, como tantas otras medidas sobre inmigración, fue adoptada con la benévolas abstención de la «izquierda». No nos hemos olvidado de las furiosas diatribas de noviembre de 2005 contra esos jóvenes enmascarados y encapuchados que actuaban con nocturnidad. No nos hemos olvidado tampoco del punto de partida del asunto Redeker, el profesor de filosofía amenazado por una «fetua» islámica. El punto de partida de la furiosa diatriba antimusulmana de Robert Redeker fue... la prohibición del tanga en las playas de París. En esta prohibición, promulgada por el ayuntamiento de París, él identificaba una medida de complacencia hacia el islamismo, hacia una religión cuyo potencial de odio y de violencia ya se había manifestado con la prohibición de estar desnudo en público. Los bonitos discursos sobre la laicidad y la universalidad republicanas regresan en definitiva a este principio de que conviene mostrarse completamente visible en el espacio público, ya sea asfaltado o esté cubierto de arena de playa.

Concluyo: se ha dedicado demasiada energía contra una determinada figura del racismo —la que ha encarnado el Frente Nacional— y contra una determinada idea de este racismo como expresión de los *petits blancs* que representan los estratos atrasados de la sociedad. Buena parte de esta energía se ha recuperado para construir la legitimidad de una nueva forma de racismo: el racismo de Estado y el racismo intelectual «de izquierdas». Puede que sea el momento de reorientar el pensamiento y el combate contra una teoría y una práctica de estigmatización, de precarización y de exclusión que hoy constituyen un racismo desde arriba: una lógica de Estado y una pasión de la intelectualidad.

## EL POPULISMO INHALLABLE

Este texto, dedicado a un concepto que ha llegado a ser molesto en estos tiempos, fue publicado en *Libération* el 3 de enero de 2011. Se recuperó en la obra colectiva *Qu'est-ce qu'un peuple? [¿Qué es un pueblo?]* publicada por La Fabrique en 2013.

No hay un solo día en que no escuchemos la denuncia de los riesgos del populismo. Sin embargo, no resulta fácil saber lo que designa esta palabra. ¿Qué es un populista? A través de todas las vacilaciones de la palabra, el discurso dominante parece haberlo caracterizado por tres rasgos esenciales: un estilo de interlocución que se dirige directamente al pueblo sin pasar por sus representantes y personalidades; la afirmación de que Gobiernos y élites dirigentes se preocupan por sus intereses personales más que por la cuestión pública; y una retórica identitaria que expresa el temor y el rechazo a los extranjeros.

No obstante, queda claro que no hay ninguna necesidad de que se vinculen estos tres rasgos. La convicción de que existe una entidad llamada pueblo,

fuente de poder e interlocutor prioritario del discurso político, es lo que motivaba a oradores republicanos y socialistas de antaño, a los que no se asociaba ninguna clase de sentimiento racista ni xenófobo. Para afirmar que nuestros políticos piensan más en su carrera que en el futuro de sus conciudadanos y que nuestros gobernantes viven en simbiosis con los representantes de los grandes intereses financieros, no hace falta ninguna demagogia. La misma prensa que denuncia las derivas «populistas» nos ofrece a diario los testimonios más detallados al respecto. Por su parte, los jefes de Estado y de Gobierno considerados populistas, como Berlusconi o Sarkozy, se cuidan mucho de propagar la idea «populista» de que las élites son corruptas. El término «populismo» no sirve para caracterizar una fuerza política concreta. No designa una ideología ni tampoco un estilo político coherente. Solo sirve para dibujar la imagen de un determinado pueblo.

Porque «el pueblo» no existe. Lo que existe son figuras diversas, incluso antagónicas, del pueblo; figuras que se han construido al privilegiar ciertas formas de agrupación, ciertos rasgos distintivos, ciertas capacidades o incapacidades. La noción de populismo construye un pueblo caracterizado por la temible aleación de una capacidad —la fuerza bruta del gran grupo— y de una incapacidad —la ignorancia que se atribuye a ese mismo gran grupo. Por lo tanto, el tercer rasgo, el racismo, resulta esencial. Se trata de demostrarles a los demócratas, siempre sospechosos de «candidez», lo que es realmente el pueblo profundo: una manada habitada por una pulsión primaria de rechazo que se dirige al mismo tiempo contra los gobernantes, a quienes declara traidores por no comprender la complejidad de los mecanismos políticos, y contra los extranjeros, a quie-

nes teme por un apego atávico a unas condiciones de vida amenazadas por la evolución demográfica, económica y social. La noción de populismo vuelve a poner sobre la mesa una imagen del pueblo elaborada a finales del siglo XIX por pensadores como Hippolyte Taine y Gustave Le Bon, atemorizados por la Comuna de París y el auge del movimiento obrero: la imagen de las masas ignorantes impresionadas por las sonoras palabras de los «líderes» y conducidas hasta la violencia extrema por la circulación de rumores incontrolados y miedos contagiosos.

Estos estallidos epidémicos de masas ciegas arrastradas por líderes carismáticos, ¿realmente están a la orden del día en nuestro país? Sean cuales sean las quejas que se expresan a diario sobre los inmigrantes y especialmente sobre los «jóvenes de extrarradio», no se traducen en manifestaciones populares de masas. A lo que hoy llamamos racismo en nuestro país es básicamente a la convergencia de dos cosas. Primero, las formas de discriminación en la contratación o en el acceso a la vivienda que se ejercen a la perfección en despachos asépticos. Después, las medidas de Estado que nunca han producido movimientos de masas: restricciones del acceso al territorio, negativa para conceder papeles a personas que trabajan, cotizan y pagan sus impuestos en Francia desde hace años, restricciones al derecho de suelo, penas dobles, leyes contra pañuelos y burkas, cuotas impuestas de devoluciones en la frontera o de desmantelamiento de campamentos nómadas... El objetivo fundamental de estas medidas es precarizar a una parte de la población en cuanto a sus derechos como trabajadores o como ciudadanos, constituir una población de trabajadores que siempre

puedan ser devueltos a su casa y de franceses que no tengan la garantía de seguir siéndolo.

Estas medidas se apoyan en una campaña ideológica que justifica esta reducción de derechos basándose en la evidencia de una no pertenencia a los rasgos característicos de la identidad nacional. Pero no son los «populistas» del Frente Nacional quienes han desencadenado esta campaña. Son los intelectuales, de izquierdas, dicen, quienes han encontrado el argumento imparable: esas gentes no son realmente franceses porque no son laicos. El reciente «patinazo» de Marine Le Pen resulta instructivo a este respecto. En realidad no hace más que condensar en una imagen concreta una secuencia discursiva (musulmán = islamista = nazi) que deambula un poco por todas partes en la prosa considerada republicana. La extrema derecha «populista» no expresa una pasión xenófoba concreta surgida de las profundidades del cuerpo popular; es un satélite que saca provecho de las estrategias del Estado y de las campañas intelectuales distinguidas. El Estado fomenta una sensación permanente de inseguridad que combina los riesgos de la crisis y del paro con los del hielo o de la formamida<sup>19</sup> para culminar el conjunto en la amenaza suprema del islamista terrorista. La extrema derecha aporta el color de la piel y de la sangre al retrato estándar que dibujan las medidas ministeriales y la prosa de los ideólogos.

Así, ni los «populistas», ni el pueblo que señalan las tradicionales denuncias del populismo responden realmente a su definición; pero eso les importa poco a quienes agitan su fantasma. Para ellos, lo básico es confundir la idea misma de pueblo democrático con

---

19 Formamida: amida derivada del ácido fórmico. Líquido de color claro invisible con el agua y de olor amoniacial. [N. de E.]

la imagen de la muchedumbre peligrosa. Es sacar la conclusión de que debemos entregarnos a quienes nos gobiernan y que cualquier cuestionamiento de su legitimidad y de su integridad supondría abrir la puerta a los totalitarismos. «Mejor una república bananera que una Francia fascista», rezaba uno de los eslóganes anti-Lepen más siniestros en abril de 2002. La matraca actual sobre los peligros del populismo pretende fundamentar con la teoría la idea de que no tenemos otra opción.



## SOBRE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN

Este texto fue publicado por *Mediapart* el 20 de noviembre de 2020, cuatro días después del asesinato del profesor Samuel Paty a manos de un terrorista islamista.

El abominable atentado perpetrado contra Samuel Paty<sup>20</sup> por parte de un criminal fanatizado ha suscitado una indignación a la medida del horror causado. También ha generado numerosos comentarios y propuestas que demuestran una temible confusión, relativas sobre todo a la noción de la libertad de expresión y sus manifestaciones.

Esto es así porque ya desde hace décadas se ha desarrollado un discurso considerado republicano que ha transformado sistemáticamente las nociones jurídicas que definían las relaciones entre el Estado y la ciudadanía en virtudes morales que esta ciudadanía debería poseer y, por tanto, en criterios que permiten estigmatizar a quienes no las poseen.

---

20 Profesor de secundaria asesinado el 16 de octubre de 2020 a manos de islamistas, tras mostrar la caricatura de Mahoma publicada por *Charlie Hebdo* en su clase. [N. de E.].

La operación comienza con la noción de laicidad. La laicidad, inscrita en los principios de nuestra Constitución, significa que el Estado no enseña ninguna religión y no permite que ninguna religión intervenga en la organización de la enseñanza pública. Esta noción no es intrínseca a no se sabe qué esencia de la república, sino que la Tercera República la impuso para poner fin al control de la enseñanza pública por parte de la Iglesia católica, algo que había sido instaurado por una ley de... la Segunda República. Se impuso junto a la recomendación de que el profesorado no hiciera nada que hiriera las creencias de su alumnado. Está claro que la laicidad que define la neutralidad del Estado en materia de religión no basta para regular las relaciones entre creyentes y no creyentes, y tampoco entre los miembros de las distintas religiones. Lo que puede ofrecer es una virtud válida para inspirar el comportamiento de las personas: la tolerancia, que no tiene sentido si no es recíproca.

Las nuevas ideologías de la laicidad han alterado por completo el sentido del término. Lo han convertido en una norma de conducta que el Estado debe imponer al alumnado, a sus madres y, por último, a las mujeres de la sociedad en su conjunto. La obligación laica se ha identificado con la prohibición de una forma de vestir, una prohibición discriminatoria puesto que no concierne más que a las mujeres y a las niñas de una comunidad concreta de creyentes; y que establece así una oposición frontal entre la virtud laica impuesta por la ley republicana y el conjunto de una forma de vida.

Hoy sucede algo similar en torno al concepto de libertad de expresión. Esta libertad, fijada por la ley del 29 de julio de 1881, es la libertad de los periodistas en relación con el poder del Estado, ese poder que se ex-

presaba a través de la censura o mediante la obligación de contar con una autorización previa. Esta libertad recoge que los periodistas y otros agentes de la opinión pública pueden difundir sus escritos sin el control de una autoridad superior; salvo para responder ante la justicia por crímenes o delitos que pudieran haber cometido al disponer de esta libertad y especialmente en caso de delito de difamación. Esta libertad afirma que los escritos pueden circular sin obtener permiso del Estado, pero no por ello les otorga la virtud de encarnar la libertad de expresión, ni tampoco hace que esta libertad sea el principio que permita juzgarlos. Los escritos —y en su caso los dibujos— que circulan libremente no manifiestan necesariamente la libertad de expresión. Manifiestan simplemente las ideas y el humor de sus autores y son ellos quienes serán juzgados por sus lectores y lectoras según sus ideas y su humor personal. Si tomamos el caso de las caricaturas de Mahoma —e incluso dejando de lado el carácter difamatorio que algunos vieron en ellas—, estas no expresan ninguna virtud inmanente de libertad. No están destinadas a generar amor por esa misma libertad. Expresan, entre otras cosas, el sentimiento de desdén que experimentan, y que quieren compartir, quienes creen pertenecer a una élite ilustrada respecto a la religión de determinadas poblaciones a las que consideran atrasadas.

Criminales fanatizados han pretendido vengar este desprecio con la monstruosa ejecución de los periodistas de *Charlie Hebdo*. Pero, a partir de ahí, se ha puesto en marcha un mecanismo ideológico perverso. Como el horror sufrido por los periodistas los convertía en mártires de la libertad de expresión, las propias caricaturas se han convertido en la encarnación de esta libertad. La caricatura en general, que históricamente

ha servido para las causas más diversas —entre ellas, también las más abyertas— se ha convertido en la expresión suprema de esta libertad que se ha asimilado a la virtud de la libre palabra y de la mofa, atribuidas al pueblo francés por derecho de nacimiento. Y la expresión suprema de la libertad de expresión ha terminado por identificarse con la expresión del desprecio hacia una religión y hacia una comunidad de creyentes considerados extranjeros para esta revista francesa. La glorificación de las caricaturas se ha convertido en un deber nacional. Políticos inconscientes o deliberadamente provocadores no han dudado en pedir que estas caricaturas se muestren en todos los colegios. Lo que equivale a pedir que en todas partes se amplíe la brecha que separa las comunidades, que ayudemos a difundir la intolerancia y que proporcionemos así ocasiones a los asesinos, mientras garantizamos un apoyo más amplio a sus crímenes en una comunidad que se ha vuelto más sensible a la ofensa. Quizás sea el momento de afirmar, al contrario, que una caricatura no es más que una caricatura, que estas en concreto son mediocres y expresan sentimientos mediocres, y que ninguna caricatura debería provocar que las vidas de periodistas, profesores ni de ninguna persona que haga uso de la palabra públicamente se vean expuestas a la locura de los asesinos. También podría ser el momento de concederle a la libertad —por la que tantos hombres y mujeres han sacrificado y sacrifican todavía sus vidas por todo el mundo— unos símbolos que sean algo más dignos de ella.

## EL ODIO A LA IGUALDAD

Esta entrevista con Selim Derkaoui se publicó en la revista *Frustration* el 21 de abril de 2021 y trata de la teoría de la igualdad de las inteligencias, así como del presente de la igualdad, y de la desigualdad.

**S.D.: Si existe un concepto que reaparece a menudo en sus escritos es el de «la igualdad de las inteligencias». ¿Podría definirlo para nuestras lectoras y lectores que quizá no conozcan su trabajo?**

J.R.: La igualdad de las inteligencias es una idea que hace casi dos siglos propuso el gran pensador de la emancipación intelectual Joseph Jacotot, a quien dediqué mi libro *El maestro ignorante*. Lo que no significa es: cualquier producción de cualquier inteligencia es válida. Lo que significa es: no existe una forma de inteligencia superior y otra inferior. La inteligencia es básicamente la misma en todas sus intervenciones. No es una verdad que Jacotot afirmara como tal, era un principio que él pedía que cada cual tomara como guía de sus actos, una hipótesis que había que esforzarse por comprobar. Hablamos, escribimos, nos

comunicamos, escuchamos, respondemos con la idea de que nos dirigimos a seres iguales, a seres capaces de comprendernos porque están provistos de la misma inteligencia. Eso se opone radicalmente a la visión dominante que identifica la jerarquía social con el gobierno de los más capaces, pero también se opone a esas pedagogías bienintencionadas que pretenden «reducir las desigualdades» tomando al niño o al pueblo de la mano para llevarlo paso a paso hacia la igualdad. Estas pedagogías reproducen interminablemente la brecha que pretenden subsanar. Por eso Jacotot apelaba a un giro radical: tomar la igualdad no como un objetivo que alcanzar, sino como un punto de partida; en lugar de partir de lo que la gente no puede hacer, partir de lo que sí.

**S.D.: ¿Por qué no le resulta apropiado el concepto de «pueblo»? ¿Podemos oponerlo al de «clase trabajadora», que pone de relieve la existencia de un cierto conflicto de clase?**

**J.R.:** No es que no me resulte apropiado, es que es una noción falsamente simple que en realidad quiere decir cosas diferentes y en última instancia contradictorias. El pueblo es una población tomada en su integridad y es una parte de esa población. Es la clase explotada en su conjunto y es la parte de esa clase que reivindica la denominación de pueblo contra la clase dominante o contra el poder. Es la fuerza que lucha en nombre de los oprimidos y es la «mayoría silenciosa» que se opone a esa minoría combativa. Siempre hacemos como si el pueblo fuese un gran cuerpo colectivo. Hay quienes elogian sus virtudes de honestidad y de sentido común, y quienes denuncian su ignorancia y su brutalidad. Pero ese gran cuerpo popular que unos

elogian y otros denuncian es un fantasma. En realidad existen multitud de maneras de ser «el pueblo» y de actuar como «el pueblo».

**S.D.: ¿Cómo referirnos a quienes están «arriba», quienes detentan el poder político, social y económico? ¿Las «élites», la «burguesía»?**

**J.R.:** Creo que «clase dominante» sigue siendo el término que mejor define las cosas. «Élite» es simplemente un eufemismo con el que esta clase se nombra a sí misma, a riesgo de que se convierta en un término peyorativo cuando nos referimos a la «distancia» de las élites en relación con el pueblo. Pero los dominantes no son en absoluto distantes. Están junto a nosotros en todos los momentos de nuestra vida para exprimirnos bajo la ley del mercado o para golpearnos si nos rebelamos contra ella. En cuanto a «burguesía», es un término que en otro tiempo designaba a una clase que poseía un dinamismo económico y social, unas formas de vida, todo un sistema de valores que se imponía como modelo para la sociedad. Pero hoy simplemente nos encontramos ante una clase de depredadores. Dominan, nada más.

**S.D.: Usted mismo no considera que forme parte de una élite «intelectual». ¿Por qué motivo?**

Declararse «intelectual» es incluirse en una categoría de gente cuya especialidad es servirse de su inteligencia. Sin embargo, todo el mundo se sirve de su inteligencia. Debemos definirnos por el tipo de actividad a la que consagramos nuestra inteligencia. Yo he sido profesor e investigador. Sigo siendo investigador y, añadiría, escritor si esa palabra no estuviese prácticamente monopolizada por los autores de ficción.

En cambio, designarse simplemente como intelectual es declararse posesor de una inteligencia diferente a las demás, superior a las demás. Para mí es la definición misma de la necesidad: creer que representamos la inteligencia.

**S.D.: En consecuencia, ¿cómo ha construido la burguesía su sentimiento de superioridad moral e intelectual? ¿Está relacionada la distinción entre el saber manual y el saber intelectual?, y si es así, ¿de qué manera?**

J.R.: No sé si quienes reinan sobre nosotros están profundamente convencidos de su superioridad intelectual y moral. Este sentimiento de superioridad es más bien como la ideología profesional de los gobernantes y de los pudientes, lo que les permite que la máquina siga girando. De hecho, hoy la ideología de quienes ostentan el poder no está ligada a la afirmación de objetivos lejanos y más o menos grandiosos (revolución, «nueva sociedad» u otros). Más bien regresa a la convicción de que simplemente hacen lo que la necesidad objetiva impone (el famoso *no alternative* de Margaret Thatcher). Eso es lo que yo llamo consenso: no la idea de que todo el mundo se tiene que entender, sino la idea de que estamos obligados a consentir porque las cosas son como son y no hay forma de hacerlo de otra manera. Por supuesto, eso implica que a quienes rechazan esta ley del consenso se les considere seres inmaduros que no ven la realidad global de las cosas y que siguen la ley de sus deseos o bien de sus ideales utópicos.

**S.D.: Los medios, nuestros gobernantes y ciertos investigadores de ciencias sociales o de medicina con-**

sideran que hacen «pedagogía», especialmente en este periodo de crisis sanitaria. ¿Qué opina al respecto?

J.R.: Es la consecuencia natural de lo que acabamos de decir. Para hacer lo que hacen, los gobernantes tienen que pensar que ellos son los únicos que ven la realidad objetiva y que la masa de su ciudadanía no la ve. Tienen que creer en la desigualdad de las inteligencias, por tanto, en la tarea que tienen las gentes iluminadas de instruir a quienes no lo son, a quienes no comprenden, a quienes tienen miedo. Por supuesto, los medios también deben compartir esta fe en la desigualdad. Cuanto menos informen, más tienen que adoptar esta posición de pedagogos, explicarles a sus espectadores o lectores algo que serían incapaces de comprender sin ellos. Y las ciencias sociales también alimentan esta fe en la desigualdad. Es, de alguna manera, su especialidad: demostrar porqué la gente no piensa y no actúa como debería hacerlo según su situación objetiva. Esta fe en la desigualdad que cimienta la clase dominante se ha puesto de manifiesto abiertamente con la gestión de la pandemia. Enseguida, el Gobierno dio por hecho que la gente no iba a comprender que había que llevar mascarillas, hacerse test, vacunarse, etc. Ha alargado cada fase alegando que los franceses no estaban listos, que había que ir poco a poco con ellos, explicarles las cosas con paciencia. Han perdido tiempo y gastado dinero en campañas pedagógicas ridículas destinadas a domesticarnos como a niños pequeños.

S.D.: También una parte de la izquierda tiene cierta tendencia a hablar en nombre de los demás, de una forma que puede resultar especialmente paterna-

lista, o a apropiarse de las luchas de los más afectados. ¿Cómo explica eso?

J.R.: La izquierda ha estado muy marcada por las políticas de las ciencias sociales, que siempre se basan en la idea de que los agentes sociales no saben lo que hacen. Estaba en el corazón del marxismo: la idea de que los trabajadores están engañados por la ideología burguesa o pequeñoburguesa que les impide comprender sus intereses o que les conduce a revueltas espontáneas, no científicas. Con el declive del marxismo, la sociología universitaria ha tomado el relevo. La izquierda sigue siendo víctima de una concepción sociológica de la política: se sigue preguntando por qué los miembros de las clases trabajadoras, que son la mayoría sociológica, se dejan dominar por la minoría burguesa, por qué no hacen la revolución o, más modestamente, por qué no votan a la izquierda. Siempre concluyen que es porque no comprenden sus intereses o porque no comprenden la estrategia necesaria para llevar a cabo la lucha. Y en consecuencia duplican los esfuerzos estratégicos para explicarles a quienes luchan que no lo hacen de la forma correcta, que no lo hacen contra el adversario correcto, etc.

S.D.: En su obra *La Nuit des prolétaires*<sup>21</sup> (1981), se sumerge en archivos del siglo XIX con testimonios obreros que son completamente autónomos, sin necesidad de que venga nadie desde arriba a emanciparlos de sus condiciones. ¿Cómo se ha negado la autonomía de pensamiento de la clase trabajadora y con qué concepto se podría traducir hoy? ¿El movimiento de los

---

21 Edición en castellano: *La noche de los proletarios*, Buenos Aires, Tinta limón ediciones, 2017.

chalecos amarillos podría ser uno de los ejemplos contemporáneos más trascendentales de ello?

J.R.: Autonomía de pensamiento no quiere decir que los obreros tuvieran un pensamiento que fuese completamente específico de su clase. Quiere decir que eran capaces de pensar, igual que los demás. Y eso es lo que más cuesta admitir. En el pensamiento jerárquico tradicional, abajo estaban quienes trabajaban con las manos y arriba, quienes pensaban con la cabeza. La tradición progresista moderna ha celebrado a los trabajadores que producían las riquezas de la sociedad y a los combatientes obreros que luchaban contra la explotación. Pero no quería que hicieran más que trabajar y luchar. Cuando se pusieron a pensar, a razonar o a escribir no solo como representantes de su clase, sino como titulares de una inteligencia igual que cualquier otra, esta tradición los denunció rápidamente como pequeñoburgueses infiltrados en la clase obrera. Ya en la tradición marxista, eran los sabios quienes debían generar la «conciencia de clase» de los obreros. Efectivamente en el caso de los chalecos amarillos, hay cosas que tienen lejanas reminiscencias de aquello. Hemos querido otorgarles una identidad sociológica simple, convertirlos sencillamente en los habitantes de zonas periféricas que protestan contra el aumento del precio del carburante por el papel que representa el coche en su trabajo y en sus vidas. Pero sobre el terreno, se han mostrado como personas con una visión global de la sociedad y de la injusticia social. Han recurrido a formas de lucha tomadas en parte de la tradición obrera militante, y en parte de los movimientos estudiantiles y de los indignados de la juventud urbana. Han empleado una inteligencia que no es la de ninguna clase

social concreta, es la inteligencia que se desarrolla en el propio ejercicio de la lucha contra la desigualdad.

S.D.: Dieciséis años después del referéndum de 2005 o, a pesar de la victoria del «no» contra el proyecto de Constitución europea, vimos cómo después se impuso el Tratado de Lisboa con Nicolas Sarkozy, ¿nuestra clase dirigente siempre ha sentido un «odio a la democracia»?<sup>22</sup> ¿Sigue expresándose de la misma manera o ha evolucionado desde entonces?

J.R.: El odio a la democracia, no es solo un odio a las instituciones, es un odio a la igualdad como tal. El referéndum de 2005 fue un momento significativo desde este punto de vista, no solo por el resultado negativo, sino porque este voto negativo se producía tras un proceso de debate completamente inusual, en el que ciudadanos corrientes se mostraron capaces de reflexionar y de argumentar en torno a cuestiones de derecho constitucional, de las que se presupone que solo se ocupan los especialistas. Por una vez, el proceso electoral había dado lugar a un verdadero proceso democrático.

La clase política y sus ideólogos denunciaron a voz en grito que el electorado demostraba así su irreflexión, su incapacidad de juzgar cuestiones serias. Pero fue todo lo contrario: lo que les resultaba insoprible era esa capacidad de cualquiera de reflexionar en torno a estas cuestiones. A ese respecto, por supuesto, las cosas no han cambiado. Y evidentemente la pandemia ha sido la ocasión de reforzar la idea de que solo la inteligencia gubernamental, apoyada en la autoridad

---

22 En referencia a su libro: *El odio a la democracia*, Madrid, Amorrortu, 2022.

de los sabios, es capaz de ocuparse de las cuestiones colectivas.

S.D.: En 2002 surgió el «frente republicano», es decir, la idea de hacer un cordón ante el Frente Nacional y votar a un partido «republicano» en la segunda vuelta. Tras un quinquenio de Emmanuel Macron que se prevé desastroso, este frente tendría al menos la posibilidad de triunfar en 2022, si nos encontramos de nuevo ante un duelo Macron-Le Pen en la segunda vuelta. ¿Qué le parece, está justificado? En 2017, afirmaba que «elegir al estafador para evitar al facha, es merecer al uno y al otro, y prepararse para acabar soportando a los dos».

J.R.: Lo dije en referencia a la consigna «de izquierdas» que en 2002 llamaba a votar al «estafador» (Chirac) y no al «facha» (Le Pen). Se suponía que era la política del mal menor. Pero en realidad fue mucho más que eso: una etapa decisiva de un proceso por el que los partidos considerados republicanos se volvieron cada vez más parecidos a la extrema derecha con la excusa de enfrentarse a ella. Esa derecha que en 2002 se presentaba como la muralla republicana contra Le Pen ya estaba muy adentrada en un proceso que consistía en tomar ella misma las medidas racistas para limitar la influencia del partido racista. Posteriormente este movimiento no hizo más que acelerarse, porque tampoco ha dejado de extenderse entre socialistas como Valls y entre los de «ni de izquierdas ni de derechas» como Macron. Los «republicanos» que se suponía que iban a hacer de muralla en 2022 contra la extrema derecha racista en realidad están alineados con sus posiciones, cuando no hasta las superan; como vemos hoy con el reproche de falta de firmeza que le hace nuestro minis-

tro del Interior a Marine Le Pen. La ideología elaborada por los intelectuales «republicanos» ha logrado la genialidad de movilizar los viejos valores de la izquierda (la formación del pueblo, la laicidad, la igualdad de género, la lucha contra el antisemitismo) para darles la vuelta por completo y ponerlos al servicio de la pasión desigual y del racismo más crudo. El «republicanismo» se ha convertido así en una nueva clase de extrema derecha, una extrema derecha de izquierdas. ¿Un frente republicano contra Marine Le Pen? ¡Pero si es 100 % republicana a tenor de lo que hoy significa esta palabra!

**S.D.:** La voluntad declarada de disolver la Unión Nacional de estudiantes de Francia (UNEF), las luchas antirracistas consideradas «separatistas», el «islamoizquierdismo» en la universidad, las polémicas islamófobas todas las semanas... Con unas políticas directamente inspiradas por la extrema derecha, ¿intentan nuestros gobernantes hacernos olvidar las cuestiones sociales (ante una miseria cada vez mayor), o es simplemente la consecuencia directa y la continuación de una forma de pensamiento colonial contra las poblaciones inmigrantes y contra su emancipación por y para sí mismas?

**J.R.:** Hay que deshacerse de la visión complotista que siempre piensa que si el poder hace una cosa es para esconder otra. Esta campaña ideológica encollerizada no esconde nada. Es una de las partes interesadas de un proceso antidemocrático más amplio que pretende dos cosas al mismo tiempo: en primer lugar, «guetificar» aún más al fragmento más pobre y más frágil de la población, presentarla como una población naturalmente atrasada, entregada al fanatismo y al terrorismo, para así generar la mayor adhesión posible contra ella; y en segundo lugar, criminalizar cualquier

lucha social y cualquier acción a favor de las poblaciones inmigrantes presentándolas como auxiliares de este terrorismo. No podemos contentarnos con una idea demasiado simplista de que no es más que una continuación de la política colonial. La denuncia del islamofrancismo es la última etapa de una campaña ideológica que ha ido de la mano con el aumento de las desigualdades al criminalizar, una tras otra, todas las formas de lucha por la igualdad: la Revolución francesa se ha identificado con el Terror, las revoluciones obreras se han comparado con el gulag soviético, los ideales de la Resistencia se han mirado exclusivamente a través de las mujeres rapadas, el antirracismo se denuncia como «el totalitarismo del siglo XXI», el anticolonialismo se ha transformado en «racismo antiblanco» y el apoyo al pueblo palestino oprimido se identifica con la defensa de un Islam terrorista. Esta larga criminalización de toda la tradición progresista y revolucionaria no se «ha inspirado en la extrema derecha». Se ha desarrollado en el seno de la burguesía «liberal» y de una intelectualidad «republicana» venida de la izquierda y de la extrema izquierda. Es la que ha elaborado la versión más moderna de la vieja cantinela de los ricachones que dice que cualquier lucha contra la injusticia social está condenada a terminar en el terror sanguinario.



II

# LA NO DEMOCRACIA EN ESTADOS UNIDOS



## LA SOBRELEGITIMACIÓN

El comienzo del año 1991 estuvo marcado por la guerra del Golfo, en ella la coalición internacional liderada por Estados Unidos tras la égida de la ONU se enfrentó al Irak de Sadam Huseín en respuesta a la anexión de Kuwait por parte del ejército iraquí en agosto de 1990. Varios intelectuales venidos de la izquierda aprovecharon este conflicto para romper con la tradición antimperialista y apoyar la invasión estadounidense de Irak.

En este contexto, varios profesores de filosofía de la universidad París VIII firmaron un texto publicado el 21 de febrero en *Libération* titulado «Una guerra necesaria», a raíz del cual ese mismo departamento organizó un coloquio el 14 de marzo por iniciativa de Mohamed Hassen Zouzi-Chebbi. Este texto, pronunciado en aquella ocasión, fue publicado junto con el resto de intervenciones del coloquio bajo el título *La Tentation de l'Occident* (Département de philosophie, Documents de philosophie politique, 1992).

A continuación, me centraré en determinadas cuestiones que ha planteado la guerra del Golfo en relación con la coyuntura política y filosófica que ha dominado la década de los ochenta en nuestro país.

A nivel internacional, esta coyuntura se ha considerado el fin de las utopías. En los escenarios de la política y de la filosofía respectivamente —o de lo que queda de ellas— este fin se tradujo en dos palabras fundamentales. La palabra política clave era: realismo. La palabra filosófica clave era: derecho, regreso al derecho y al Estado de derecho.

La alianza entre la sensatez realista y concreta de la política cotidiana y el rigor absoluto del derecho se estableció de diversas formas.

En primer lugar de forma negativa: el doble error de la utopía en general y de la utopía marxista en particular fue asociar la ceguera de la percepción con el desprecio por el derecho, su equívoco garantizaba *a contrario senso* que la sensatez empírica de las políticas realistas y la universalidad del derecho caminaran naturalmente de la mano y compartieran la virtud de la prudencia para construir la paz dentro y entre las naciones.

A partir de ahí se han constituido una filosofía y una práctica en las que existe una armonía entre el hecho y el derecho.

En el plano filosófico, el retorno al kantismo, proclamado a bombo y platillo, y a la preeminencia del derecho como primado de la moral se complementó con un aristotelismo más o menos difuso —si no rampante—, una idea de la justicia distribuidora con la que el buen reparto de lo que le corresponde a cada uno conduce a un estado de equilibrio en el que coinciden el sujeto de derecho y el sujeto de hecho. El derecho, otrora heroizado bajo la figura de los derechos humanos, contrarios a toda tiranía, se ha ido desplazando progresivamente hacia esta identificación con el equilibrio entre grupos, socios y Estados, donde la paz

demuestra la coincidencia del reino del derecho con el realismo que permite que cada cual alcance su punto de equilibrio en el orden mundial.

En el plano práctico, sobre todo en la Francia socialista, esto ha supuesto la proliferación de la actividad legislativa, con la creación o desarrollo de derechos y normas jurídicas, cada vez más preocupadas por acercarse a los individuos y a los grupos, por seguir el movimiento de los nuevos estilos de vida y códigos morales, de los descubrimientos de la ciencia, de las conquistas de la tecnología, etc. Nos esforzamos cada vez más por adelantarnos a cualquier posible disputa. Este esfuerzo se ha reconocido como un progreso constante del Estado de derecho. Pero también puede hacerse otra interpretación que, hasta cierto punto, no contradice la primera: a medida que el derecho se adecúa a todas las situaciones, a todas las posibles disputas, se identifica cada vez más con un sistema de garantías que son ante todo las garantías del poder, a saber, la creciente certeza de que no puede equivocarse, de que no puede ser injusto, de que está completamente amparado por su actuación. La conjunción de esta legislación proliferante con las prácticas de la pericia generalizada, la consulta y el sondeo permanente dibuja una nueva figura del Estado experto o del Estado prudente, que asocia la universalidad del derecho con el empirismo realista para hacer que su actuación se ajuste espontáneamente a los equilibrios naturales hacia los que tienden naturalmente las sociedades parciales y la gran sociedad humana. Así, la acción estatal queda cada vez más legitimada, adentrada en una espiral de sobrelegitimación. Y el poder del derecho se identifica cada vez más con este poder de sobrelegitimación.

Dicho de otro modo, el discurso sobre el fin de las utopías ha instaurado una nueva suerte de utopía, la de una correspondencia ideal o de una armonía preestablecida entre los intereses del equilibrio y las exigencias del derecho. Así, todo transcurre como si el derecho pudiera leerse con claridad en las estadísticas de una sociedad o en el mapa del mundo.

Esta utopía es la que se expresa en la coyuntura intelectual de la guerra del Golfo. Se expresa con crudeza en esos mapas de operaciones en los que unos dibujitos de tanques y de aviones sustituyen a las imágenes ausentes y permiten que la embriaguez desnuda del poder los presente como si fueran soldaditos de juguete. Ciertas manifestaciones intelectuales de apoyo a la acción militar aliada lo expresan de una forma más refinada. Pienso en concreto en ese texto sobre la «guerra necesaria» firmado por un grupo de intelectuales, muchos de ellos amigos nuestros.<sup>23</sup> En el corazón de este texto se subraya una concordancia excepcional, milagrosa, entre el derecho positivo, la justicia y el hecho. En él se afirma que la guerra es a la vez legal, legítima y necesaria: legal porque ha sido votada por la ONU, legítima porque se lleva a cabo contra un dictador invasor que quería borrar del mapa a un pueblo vecino y necesaria para el equilibrio de la región, en concreto por la imposibilidad de dejar el 40 % del petróleo mundial a merced de un dictador.

Este razonamiento hace referencia de forma implícita a la teoría kantiana del *signo de la historia*: el acontecimiento significativo que permite percibir que

---

23 Se trata del texto «Una guerra necesaria», publicado el 21 de febrero de 1991 en *Libération*, firmado por Alain Finkielkraut, Élisabeth de Fontenay, Pierre-André Taguieff, Alain Touraine y tres profesores del departamento que organiza el coloquio, Jean-François Lyotard, Jacob Rogozinski y Cyril Ryjik.

la humanidad avanza en la dirección correcta, hacia el reino del derecho. Sin embargo, existe una distancia infinita entre el pensamiento prudente del signo de la historia kantiano y el pensamiento conquistador de las artimañas de la razón hegeliana; visión del espíritu del mundo que avanza en el caballo de Napoleón o en los tanques del general Schwarzkopf.<sup>24</sup>

Me parece que en este caso esa distancia se ha salvado. Lo que se impone en esta concordancia de lo legal, lo justo y lo necesario es la utopía de la garantía absoluta, es decir, del poder sobrelegitimado: se ampara en una votación y se justifica porque se trata de un dictador sanguinario. Podría decirse que hay muchos otros dictadores, pero este en concreto ha anexionado a su vecino. Podría decirse que no es el único, pero él dijo que lo haría y que tenía motivos para hacerlo. En resumen, ha dado todas las muestras que permiten reconocer, sin ninguna duda, que se trata de un dictador que comete abusos. Lo ha hecho todo para que su no derecho se pueda ver con claridad y para que la intervención quede perfectamente garantizada en su derecho.

Esta visibilidad absoluta ha sido determinante para el amplio apoyo intelectual que ha recibido la intervención aliada. De forma más concreta, lo que ha resultado determinante, ha sido la posibilidad de identificar visiblemente la causa del derecho con una frontera en el mapa. No pretendo adentrarme en debates sobre la legitimidad histórica de esta frontera, el papel de Inglaterra, la antigüedad histórica del pueblo kuwaití o los derechos históricos de ambos pueblos, el iraquí y el kuwaití. Lo que quiero analizar es la for-

---

24 Nombre del general estadounidense que dirigió las fuerzas de la coalición durante la guerra del Golfo. [N. de E.].

ma completamente utópica en la que ha funcionado el pueblo kuwaití en el discurso occidental sobre esta guerra. Ha funcionado como algo puramente idéntico a un punto en el mapa, delimitado por una frontera: una frontera tan sustituible que solo es visible en el mapa, un pueblo tan sustituible que es absolutamente transparente, sin un rostro identificable, idéntico al lugar que ocupa. Un pueblo, podría decirse, sin historia, un pueblo que nos libera de estas historias de pueblo y de estos pueblos de historias cuya carga soportamos —por decirlo de alguna manera— desde hace décadas y de los que, según se dice un poco por todas partes últimamente, empezamos a estar cansados.

Hay pueblos que plantean problemas porque no tienen un lugar, porque su lugar está en disputa, porque están en un lugar que no es el suyo; hay pueblos que plantean problemas porque están ligados a «leyendas de pueblos» más o menos dolorosas y sanguinarias, a guerras de religiones milenarias o a totalitarismos de nuestro siglo. Están los bálticos cuya anexión no fue reconocida a pesar de que se encontraban dentro de las fronteras de un Estado soberano<sup>25</sup> —en el que no tenemos por qué interferir— y que, además, han dado escasas muestras históricas de su pasión democrática. Está el Líbano, que sí tiene fronteras, pero que también tiene demasiadas religiones y que ofrece a sus vecinos unas garantías de estabilidad demasiado frágiles como para que respeten sus fronteras. Están los palestinos, que reúnen todos los inconvenientes en materia de lugar y en materia de participación. El derecho de los pueblos en general, por el que tanto hemos trabajado y sobre el que ahora volvemos a hablar, pero esta vez la

---

25 La anexión de Estonia, Letonia y Lituania por parte de la URSS en 1944 nunca se reconoció internacionalmente.

cosa ha ido demasiado lejos. Y no vemos qué confianza podemos darles para que se integren en un equilibrio mundial seguro.

Frente a esto, el pueblo kuwaití se ha vuelto completamente transparente en el imaginario occidental, una auténtica función utópica: la estricta identificación en un mapa entre un lugar de derecho y una pieza del equilibrio mundial. Pueblo rehén, pueblo invisible cuyo derecho ha servido para identificar la causa del derecho con la sobrelegitimación del superpoder: el delirio de legitimación y el aluvión de bombas que al mismo tiempo caen al otro lado sobre un pueblo iraquí que se ha vuelto invisible, incontable. La proclamación del derecho y el superpoder que se pone a su servicio tienden a identificar la noción de justicia con la de equilibrio de forma cada vez más indisoluble.

La complejidad de la justicia y de su virtud correlativa, la valentía, es que están parcialmente ligadas a una cierta invisibilidad, a una parte de no ser y de no visibilidad que obliga a elegir, a adentrarse en una suerte de noche. La cuestión de la justicia comienza allí donde se deja de leer con claridad, donde se deja de identificar el concepto con la existencia gracias a las líneas de los mapas. La justicia está parcialmente ligada a la contradicción. El pueblo palestino existe y no existe. Pero también el pueblo en general, el sujeto político pueblo, existe y no existe. En primer lugar, existe en su distancia con respecto a todo lo que sirve para identificarlo: las fronteras, las multitudes, los Gobiernos, las etnias, los territorios... En segundo lugar, existe en su división interna y cuando nos obliga a tomar partido. Con la guerra del Golfo se ha evocado de manera desmedida el fantasma de Múnich<sup>26</sup> y se ha hecho alarde

---

26 En «Una guerra necesaria» anteriormente citado: «Seguir creyendo que

de una firmeza y una valentía retrospectivas bastante nauseabundas. Pero muy a menudo se nos olvida que esta pérdida de autoridad ante una violación de las fronteras venía justo después de otro debate: el de saber si las democracias debían intervenir o no en un conflicto interno del pueblo español. La decisión sobre el derecho y sus fronteras depende de una decisión anterior sobre la justicia que ningún diseño de fronteras puede garantizar.

El actual consenso nacional e internacional se alimenta de la idea de que la parte de la invisibilidad y de los conflictos que le eran inherentes puede desaparecer mediante una objetivación de los grupos y de sus intereses, de los pueblos y de sus integrantes, de los equilibrios de la justicia dibujados en el mapa geopolítico del mundo. El problema es que esta feliz identificación entre justicia y equilibrio reproduce de forma indefinida las condiciones de la injusticia. El malvado dictador contra el que nos hemos levantado en armas para establecer al mismo tiempo el derecho de los pueblos y el equilibrio de una región del mundo, ayer era el buen dictador laico y progresista necesario para el equilibrio de esta misma región frente a otros

---

esta guerra se podía evitar o exigir la “inmediata retirada de las tropas francesas” y “la paz ahora” es hacerse ilusiones muniquesas. [...] Evocar Múnich no supone plantear una identidad esencial, sino solamente hacer una analogía. Esa palabra designa un caso de figura histórica, una situación en la que, ante la agresión de una potencia expansionista, es necesario detener la expansión y reprimir al agresor. Al contrario, negarse a luchar significa posponer una confrontación inevitable, solo para verse obligado a emprenderla más tarde, en peores condiciones. A lo que hay que enfrentarse es a este espíritu de Múnich, donde la candidez moral se enfrenta al realismo cínico». Recordemos que en el marco de los Acuerdos de Múnich, celebrados en septiembre de 1938, Francia y Gran Bretaña cedieron los Sudetes a la Alemania de Hitler a cambio de la promesa de no invadir otros países.

dictadores malvados, en concreto frente a los peligros de esta revolución islámica, que a su vez había sido alentada como baluarte contra los peligros de la extensión de la dictadura soviética en Oriente Medio y en África. Cuando el buen dictador soviético apoya el envío de armas de derecho contra el malvado dictador iraquí y al mismo tiempo envía sus propias tropas a Vilna y a Riga,<sup>27</sup> vemos cómo se cierra un círculo concreto: el de la política realista y sensata. Vemos que el realismo también era una utopía y que esta utopía también tiene las manos manchadas de sangre.

Hoy nos dicen que el delirio de la potencia y el aluvión de bombas que acaba de desencadenarse son las condiciones necesarias para restablecer el equilibrio alterado y que ahora podríamos ocuparnos de los dolorosos problemas palestino y libanés, que no podíamos abordar mientras el malvado dictador iraquí ocupaba el centro de esta región geopolítica. La paz está al final del «reequilibrio». Pero cabría preguntarse qué entendemos por esta paz. En *Sobre la paz perpetua*, Kant oponía el tratado de paz que simplemente sanciona el fin de una guerra, a la alianza por la paz que busca efectivamente ejecutar la idea de paz en común. ¿Nos encontramos en esta segunda lógica? Hay dos aspectos de este «reequilibrio» que plantean ciertos interrogantes desde este punto de vista.

En primer lugar, cabe preguntarse qué alianza por la paz es posible sobre la base de lo que se ha dicho durante el conflicto con un cinismo absoluto: la distancia incommensurable que separa el valor de una vida del valor de otra, las vidas que cuentan y las que no.

---

27 En enero de 1991, la URSS envía en vano tropas a las capitales de Lituania y de Letonia con el objetivo de hacer frente al movimiento independentista y reprimirlo.

La distancia incommensurable entre la vida de un civil iraquí y la de un militar estadounidense; pero también entre la vida de uno de esos soldados enviados por miles al desierto y la de esos empresarios y ejecutivos estadounidenses a los que al mismo tiempo se les prohibía poner en riesgo sus vidas si cogían un avión a París, Londres o Ginebra.

Sobre todo, el elemento central del actual reequilibrio es el restablecimiento de una hegemonía mundial que llevaba años en crisis. En estas circunstancias, se ha hablado mucho de los fantasmas árabes de humillación. Pero los fantasmas de humillación y de revancha los hemos visto primero del lado de los estadounidenses y de sus aliados. La invasión de Irak se enmarca en esta lógica de revancha que comenzó con la guerra de las Malvinas y que ha pasado por victorias más o menos irrisorias como la intervención estadounidense en la Granada caribeña. La compensación por la humillación de guerras decoloniales —de Vietnam en concreto— y las muestras de declive económico de ciertas naciones occidentales quedan clamorosamente demostradas; y afectan en estos países a un gran número de intelectuales liberales y de buena reputación. Y la idea del reequilibrio se traduce fácilmente en la tesis brutal de que solo la hegemonía mundial restaurada de la potencia estadounidense puede permitir la paz en Oriente Medio. La paz, decimos, no pasará por conferencias entre pueblos. Pasará por el nuevo orden mundial que solo una potencia hegemónica puede promover y hacer respetar. En resumen, la posibilidad de la paz se identifica con el restablecimiento de una hegemonía mundial, la de la democracia más poderosa.

¿Pero cómo no darse cuenta de que es el propio concepto de democracia lo que se vuelve problemáti-

co en este tipo de ecuaciones? Se ha recordado aquí la oposición de la división democrática ante los fantasmas totalitarios de la Unidad. Pero esta división, esta separación de las instancias de legitimidad que dibujamos como el corazón de la democracia, es la que se pierde en los delirios de legitimación que identifican lo absoluto del derecho con el ejercicio del superpoder y que establecen relaciones de necesidad cada vez más fuertes entre el derecho, el poder y el saber. Lo que nos queda después de la escena del orden mundial gobernado por una hegemonía restaurada es una lógica política que conocemos bien y que se desarrolla en el seno de nuestras democracias: la del despotismo ilustrado.



## EL 11 DE SEPTIEMBRE Y DESPUÉS: ¿UNA RUPTURA DEL ORDEN SIMBÓLICO?

Publicado en mayo de 2002 en el número 8 de la revista *Lignes*, este texto es una versión ligeramente modificada de una intervención realizada en Nueva York el 2 de febrero de 2002 en el marco de los «Diálogos franco-estadounidenses» organizados por *France Culture* y el Centro de civilización y cultura francesas de la Universidad de Nueva York, por iniciativa de Laure Adler y de Tom Bishop.

¿Supone el 11 de septiembre una ruptura simbólica en nuestra historia? Evidentemente, la respuesta a esta pregunta depende de dos cuestiones previas relacionadas entre sí. En primer lugar, ¿qué entendemos por ruptura simbólica? En segundo lugar, ¿con qué rasgo fundamental caracterizamos el acontecimiento del 11 de septiembre? La primera pregunta se puede plantear según dos puntos de vista distintos. El primero, podemos llamar acontecimiento simbólico a aquél que se convierte en símbolo. La cuestión de lo simbólico se plantea entonces desde el punto de vista de un espectador ideal de las cuestiones humanas y se formula de esta manera: ¿qué simbolizan unas torres

como estas? ¿Y qué lección nos aporta el derrumbe de este objeto simbólico? Este punto de vista no nos lleva muy lejos. Que una torre de cuatrocientos metros de altura denominada Centro Financiero Mundial sea un símbolo del orgullo humano en general y de la voluntad de hegemonía global de un Estado en concreto, y que su destrucción sirva para alegorizar la vanidad de ese orgullo y la fragilidad de esa hegemonía, evidentemente no supone un gran descubrimiento.

Por lo tanto hay que plantear la cuestión del acontecimiento simbólico desde otro punto de vista. Llamaremos pues acontecimiento simbólico a aquel que afecta al régimen de relaciones existente entre lo simbólico y lo real. Es un acontecimiento que las formas de simbolización existentes son incapaces de aprehender y que por lo tanto revela un fallo en la relación de lo real con lo simbólico. Podría ser un acontecimiento de algo real que resulta imposible de simbolizar o, a la inversa, un acontecimiento con el que regresa una simbología prescrita. Si adoptamos este punto de vista, «11 de septiembre» ya no designa exclusivamente el éxito de la acción terrorista y el derrumbe de las torres. El punto decisivo para saber si existe una ruptura pasa a ser la recepción del acontecimiento; la capacidad de las personas afectadas y de quienes se ocupan de enunciar su significado (Gobierno estadounidense y medios de comunicación) de garantizar su aprehensión simbólica. Aquel día se habría producido una ruptura simbólica si esta capacidad de simbolización hubiera fallado.

No veo nada de eso en el acontecimiento del 11 de septiembre. Sin duda, el atentado combina, hasta un punto que por ahora desconocemos, la visibilidad del acontecimiento, su capacidad de destrucción material y lo ejemplarizante del blanco. Pero el desplome de las

torres y la trágica muerte de miles de personas inocentes no suponen, sin embargo, la fractura de algo real no simbolizable. Si hubo algo que se viera cuestionado por el éxito de los ataques terroristas, quizás fueran las capacidades de los servicios secretos estadounidenses y, de forma más lejana, la lucidez de las políticas «realistas» que desde hace mucho tiempo apoyan y arman a los movimientos islamistas de Oriente Medio. Pero sin duda, lo que se cuestiona no es la capacidad de inscribir el acontecimiento en la simbolización del «unidos permaneceremos» estadounidense ni del estado del mundo. Al contrario, todo sucede como si la rapidez de esta capacidad de reacción simbólica ante el acontecimiento fuera inversamente proporcional a la capacidad de preverlo y de impedir su ejecución. La madrugada del 11 de septiembre el fantasma de lo inconcebible ya había sido exorcizado. Antes incluso de que se pudieran contabilizar los muertos y los supervivientes, había algo que ya se sabía y que se repetía por todas partes: que los terroristas habían querido atacar los pilares de Estados Unidos, pero que ese intento estaba condenado al fracaso porque las torres no eran más que la representación material del «*United we stand*» [unidos permaneceremos] del pueblo estadounidense. En Union Square un dibujo en el suelo representaba las «verdaderas torres», las torres indestructibles: centenares de personas estadounidenses de pie unas junto a otras, sustituyendo las torres de vidrio y de acero y a quienes habían muerto en ellas; algo inmediatamente semejante a la exaltación del «unidos permaneceremos» colectivo. El presidente pudo decir esa misma tarde lo que había pasado: que las fuerzas del mal la habían tomado contra las fuerzas del bien.

No se trata de algo real que hiciera que lo simbólico fallara. Sin embargo, el 11 de septiembre tampoco es un retorno de algo simbólico a lo real, una revancha de lo simbólico contra el realismo occidental que algunos defienden. El argumento que defiende el retorno de lo simbólico nos muestra un Occidente castigado por haber subestimado las exigencias del orden simbólico. Un Occidente que creyó a pies juntillas que los hombres podían modificar a su antojo las relaciones fundadoras de la existencia humana: el orden simbólico del nacimiento y de la muerte, de la diferencia de géneros, del parentesco y de la alianza, de la relación del hombre con la alteridad fundadora. Los representantes del otro mundo, del mundo de la tradición simbólica, vendrían a recordarle el precio de esta locura.

Pero eso implica confundir los niveles. Lo que fue señalado el 11 de septiembre no fue Occidente, sino la potencia estadounidense. Y quienes asestaron el golpe no eran la voz del inconsciente reprimido. Eran ejecutores al servicio de redes paramilitares, vinculadas a los Estados aliados de Estados Unidos, que se volvían contra el poder que antes los había utilizado. Lo que era susceptible de fallar el 11 de septiembre no fue el orden o el desorden occidental del parentesco y de la alianza. No fue el orden simbólico constitutivo de la humanidad en general. Fue el orden simbólico concreto que definía el «unidos permaneceremos» de una comunidad nacional. Fue la capacidad de esta comunidad de utilizar sus puntos de referencia simbólicos y tradicionales, de integrar el acontecimiento en los marcos con los que representa su relación consigo misma, con los demás y con el Otro. A este respecto, no hubo una ruptura, no se reveló un fallo entre lo real de la vida estadounidense y lo simbólico del pueblo esta-

dounidense. El fallo solo existe para quienes imaginan Estados Unidos como el país de la facticidad desnuda, el país de la comida rápida y del dólar, pero olvidan que la subdivisión más pequeña del dólar aún cuenta con dos leyendas: una inscripción latina sobre la constitución de lo múltiple en uno y una inscripción inglesa sobre la elección divina. No ha habido una ruptura simbólica, sino más bien una revelación magnificada de lo que hoy son las formas dominantes y habitualmente hegemónicas de simbolización del «unidos permaneceremos» de nuestras comunidades y de los conflictos a los que hacen frente.

Desde el principio, el Gobierno estadounidense aceptó y planteó como axioma un principio tomado de quienes lo atacaban. Accedió a caracterizar el conflicto en términos éticos y religiosos: un enfrentamiento del bien contra el mal, un enfrentamiento por tanto tan ilimitado como la oposición entre uno y otro. Puede que los espíritus europeos más rebeldes atribuyan esta identificación a la inextirpable ingenuidad que se le atribuye al pueblo estadounidense. Pero la supuesta ingenuidad del discurso oficial estadounidense traduce de forma muy precisa el estado actual de la política, o más bien de lo que queda de ella. Lo que ha ocupado su lugar, en el plano de la simbolización y del «unidos permaneceremos» político, es el consenso. El consenso no es solo el acuerdo entre las partes en nombre de los intereses nacionales. El consenso es la adecuación inmediata que se plantea entre la constitución política de la comunidad y la constitución física y moral de una población. El consenso identifica la comunidad como naturalmente unida por valores éticos. *Ethos*, como ya sabemos, quiere decir costumbre o manera de ser antes de referirse al ámbito de los valores morales. Este

acuerdo entre una manera de ser, un sistema de valores compartidos y una copertenencia política es una interpretación corriente —aunque no sea la única— de la Constitución estadounidense. El reciente manifiesto<sup>28</sup> de sesenta universitarios estadounidenses en apoyo a la política de George Bush lo ha puesto de manifiesto de forma muy clara: los Estados Unidos son una comunidad unida por valores morales y religiosos comunes, una comunidad ética más que jurídico-política. El Bien que funda esta comunidad es precisamente la armonía entre los principios morales y la forma de ser concreta. Esa es la armonía que el discurso oficial ha dibujado de inmediato como el blanco del terrorismo: nos odian, ha dicho, por las mismas razones que les hacen prohibir la libertad de pensamiento, ocultar a las mujeres y amar la muerte. Nos odian porque odian la libertad y que esa sea la forma en que vivimos, la manera en que nuestra comunidad respira.

Desafortunadamente, para que la afirmación «nos odian porque tenemos la libertad de opinar como nos plazca» resultara convincente, habría sido necesario que algún miembro del Congreso no se hubiera puesto en pie ni hubiera aplaudido al unísono el 21 de septiembre. La libertad es una virtud política en la medida en que es más que un modo de vida, más que una postura polémica; en la medida en que una comunidad se ve alentada por el conflicto sobre lo que la palabra implica: que muchas libertades chocan al intentar encarnarla, por ejemplo, cuando la libertad de pensamiento o de asociación entra en conflicto con la

---

28 Se trata de un manifiesto titulado «What We're Fighting for: a Letter from America» publicada por el *Institute for American Values* con el objetivo de justificar el compromiso de la administración estadounidense en la guerra contra el terrorismo. El texto se publicará en numerosos periódicos importantes estadounidenses y europeos.

libertad de emprender. Ahí es donde está en juego lo que esta cuestión tiene de simbólico. Hay dos grandes formas de simbolizar la comunidad: está la manera que la representa como la suma de sus partes y la que la define como la división de su conjunto. Está la que la piensa como la realización de una forma de ser común y la que la piensa como la polémica en torno a lo común. A la primera la llamo policía y a la segunda política. El consenso es la transformación de la política en policía. Esta forma solo puede simbolizar la comunidad como composición de los intereses de los grupos e individuos que la conforman. Esta simbolización mínima, al límite de la desimbolización, es la que hoy suele reinar en el oeste de Europa. Sus pensadores se divierten burlándose de la «ingenuidad» estadounidense que mete a Dios y el Bien en la cuestión y se identifica directamente con la efectividad del partido de Dios y del Bien. Pero esta «ingenuidad» está más avanzada que el escepticismo que se burla de ella, porque lo que se opone a la comunidad de la división política no es solo la comunidad de intereses bien entendida. Es la identificación de esta última con la comunidad del ethos compartido, la identidad de la forma de ser concreta y de la universalidad del Bien, del principio de seguridad y de la justicia infinita.

Esta simbolización del «unidos permaneceremos» de una comunidad es al mismo tiempo una simbolización de su relación con lo que la ataca. George Bush se ocupó de definir precisamente esta relación: «Justicia infinita». No es esa la palabra desafortunada —y afortunadamente corregida— de un presidente aún inexperto en el arte de los detalles. Y que ese mismo presidente reclamara a Bin Laden «dead or alive» [vivo o muerto] tampoco se debe a que haya visto demasiados

wésterns. Porque, en los wésterns, lo habitual es que el *marshall* [jefe de la policía] arriesgue el pellejo para apartar a los asesinos de quienes los están linchando y los lleve ante la justicia. La justicia infinita, opuesta a toda moral wésterniana, quiere decir justicia sin límites, una justicia que ignora todas las categorías por las que el ejercicio de la justicia suele verse acotado: diferenciación entre el castigo de la ley y la venganza de los individuos; separación de lo jurídico y lo político, lo ético o lo religioso; separación de las formas policiales de persecución del delito y las formas militares de la lucha entre ejércitos. Todas estas distinciones se encuentran hoy en tela de juicio, con la eliminación de las formas de derecho internacional y la identificación de prisioneros de guerra con integrantes de una asociación criminal. Por supuesto, esta eliminación es ya el principio de la acción terrorista a la que la política y el derecho también le son indiferentes. Pero la «justicia infinita» no es solo la respuesta ante el adversario, impuesta por él. También traduce el extraño estado que la eliminación de lo político le otorga hoy al derecho dentro de las naciones y entre ellas.

Aquí encontramos una singular paradoja. La caída del imperio soviético y el debilitamiento de los movimientos sociales en los grandes países occidentales se había recibido de forma generalizada como el fin de las utopías de democracia real y de democracia social, en beneficio de las normas del Estado de derecho. El desencadenamiento de conflictos étnicos y de fundamentalismos religiosos enseguida contradijo esta sencilla filosofía de la historia. Pero también en el seno de las potencias occidentales y en sus formas de intervención exterior, la relación entre el derecho y el hecho también ha experimentado una evolución que

ha tendido cada vez más a eliminar las fronteras del derecho. En estos países, hemos visto acentuarse dos fenómenos: por un lado, una interpretación del derecho en términos de derechos destinados a una serie de grupos como tales. Por otro lado, prácticas legislativas dirigidas a armonizar en todas partes la letra del derecho con las nuevas formas de vida, con las nuevas formas de trabajo, de las técnicas, de la familia o de las relaciones sociales. Así, el espacio de la política que se constituía en el intervalo entre la literalidad abstracta del derecho y la polémica en torno a sus interpretaciones se ha visto igualmente reducido. El derecho así celebrado ha tendido cada vez más a ser el registro del modo de vida de una comunidad. La simbolización política del poder, los límites y las ambivalencias del derecho ha sido reemplazada por una simbolización ética: una relación de interexpresión consensuada entre el hecho de un estado de la sociedad y la norma del derecho.

Pero por supuesto, hay algo que resta por hacer. Lo que resta también es el resto del mundo: la multitud de individuos y de pueblos que escapan de este alegre círculo del hecho y del derecho. La interferencia de los límites entre el hecho y el derecho ha tomado otra figura, inversa y complementaria a la de la armonía consensual: la figura de lo humanitario y de la «injerencia humanitaria». El «derecho a la injerencia humanitaria» ha permitido proteger a ciertos pueblos exyugoslavos de una empresa de liquidación étnica. Pero lo ha hecho al precio de confundir las fronteras simbólicas al mismo tiempo que las fronteras de los Estados. No solo ha consagrado el fracaso de un principio estructural del derecho internacional, el principio de no injerencia cuyas virtudes seguramente estaban

equivocadas. Sino que además ha introducido un principio de ilimitación que destruye la idea misma del derecho.

En el momento de la guerra de Vietnam había una oposición, más o menos explícita o latente, entre los grandes principios que defendían las potencias occidentales y las prácticas que subordinaban esos principios a los intereses vitales de esas potencias. La movilización antimperialista de los años 1960 a 1970 denunciaba la brecha entre los principios fundadores y las prácticas efectivas. Hoy, la polémica que compara los principios y las prácticas parece haber desaparecido. El principio de esta desaparición es la representación de la víctima absoluta, víctima de un mal infinito que obliga a una reparación infinita. Este derecho «absoluto» de la víctima, desarrollado en el contexto de la guerra «humanitaria», ha recibido el apoyo del gran movimiento intelectual que teoriza en torno al crimen infinito, desarrollado durante el último cuarto de siglo.

No se le ha prestado la misma atención a la especificidad de lo que podríamos llamar la segunda denuncia de los crímenes soviéticos y del genocidio nazi. La primera denuncia pretendía establecer la realidad de los hechos y reforzar la determinación de las democracias occidentales en la lucha contra un totalitarismo que se mantenía en funcionamiento o que aún amenazaba. La segunda, que se desarrolló durante los años setenta como resultado del comunismo o en los ochenta al regresar sobre el proceso de exterminio del pueblo judío, tomó un significado completamente distinto. Esta última no solo convirtió estos crímenes en los monstruosos efectos de los regímenes que había que combatir, sino en las formas de manifestación de un crimen infinito, impensable e irreparable, obra de

un poder del Mal que excede toda medida jurídica y política. La ética se ha convertido en la idea de este mal infinito, impensable e irreparable, lo que ha dado lugar a una ruptura irremediable en la historia.

Así se ha constituido un derecho absoluto, extra-judicial, de la víctima del Mal infinito. Y quien heredera este derecho absoluto es quien defiende el derecho de la víctima. Lo ilimitado del perjuicio causado a la víctima justifica lo ilimitado del derecho de su defensa. El desagravio estadounidense ante el crimen absoluto ejercido a las vidas estadounidenses lleva el proceso a su ejecución. La obligación de asistencia a las víctimas del Mal absoluto se vuelve idéntica al despliegue de una potencia militar ilimitada que funciona como fuerza policial encargada de restablecer el orden en todos los lugares del mundo donde el Mal podría refugiarse. Esta potencia militar también es una potencia jurídica ilimitada con respecto a todos los presuntos cómplices del Mal infinito.

El derecho ilimitado es, como se dice, idéntico al no derecho. Víctimas y culpables caen por igual en este círculo de «justicia infinita» que hoy se refleja en la total indeterminación jurídica que afecta al estatus de los prisioneros de guerra y en la calificación de los hechos que se les imputan. El principio interno del consenso y el principio externo de la injerencia humanitaria han consagrado en sus discursos el reino del derecho nada más que para luego, en la práctica, ahogarlo en la confusión ética, cuya forma de manifestación adecuada termina siendo la de la superpotencia militar ilimitada.

El 11 de septiembre no ha marcado una ruptura simbólica. Ha puesto en evidencia la nueva forma dominante de simbolización de uno mismo y del otro que se ha impuesto con las condiciones del nuevo orden o

desorden mundial. El rasgo más característico de esta simbolización es el eclipse de la política, es decir, de la identidad, incluida la alteridad; de la identidad constituida por la polémica en torno a lo común. Esta es negada radicalmente por parte de los poderes étnicos y religiosos, es vaciada de su interior en los Estados consensuales. También lo es la creciente indeterminación de lo jurídico, cada vez más próximo a identificarse con el hecho, ya sea por el camino recto del consenso, o por el camino curvo de la injerencia humanitaria y la guerra contra el terrorismo. La simbolización jurídico-política ha sido sustituida poco a poco por una simbolización ético-policial de la vida de las comunidades consideradas democráticas y de sus relaciones con otro mundo, que se identifica exclusivamente con el dominio de poderes étnicos y fundamentalistas. Por un lado, el mundo del Bien: el del consenso que anula el litigio político con la feliz armonización del derecho y del hecho, de la forma de ser y de los valores. Por otro, el mundo del Mal: donde el perjuicio es, al contrario, infinito y donde solo pude ser cuestión de una guerra a muerte. Si hubo una ruptura simbólica, ya se había hecho. Querer fecharla en el 11 de septiembre no se puede considerar más que una forma de eliminar toda reflexión política en torno a las prácticas de los Estados occidentales para reforzar el escenario de la guerra infinita de la civilización contra el terrorismo, del Bien contra el Mal.

## DE LA GUERRA COMO FORMA SUPREMA DE CONSENSO PLUTOCRÁTICO

Este texto, dedicado a la segunda invasión de Irak, desencadenada por George Bush Jr. en marzo de 2003, se publicó en octubre del mismo año en el número 12 de la revista *Lignes*.

Todo el mundo está de acuerdo en que la guerra anglo-estadounidense demuestra algo nuevo en el gobierno de nuestras sociedades avanzadas; pero identificar esa novedad resulta más difícil por un sencillo motivo. Nuestra idea de lo nuevo, forjada por la concepción progresista del movimiento histórico, quiere que lo nuevo sea nuevo y que todas las novedades vayan de la mano. Así, se supone que al avance tecnológico y al poder global del capital les corresponden unas formas aún más modernas de ejercicio de poder: un poder cada vez más diluido e imperceptible, móvil e invisible como los flujos de la comunicación, negociado como las mercancías, que ejerce sus efectos inocuos a través de una forma de vida globalmente aceptada. Según el humor de cada uno, eso se llama gobierno global invisible del capital, democracia de masas triunfante

o totalitarismo blando. Con todos esos nombres, designamos una forma de gobierno aparentemente muy alejada de las campañas militares por el derecho y la civilización, de los himnos a Dios y a la bandera y de las mentiras de la propaganda de Estado. ¿Cómo pensar entonces esta novedad que se parece de forma tan extraña a lo antiguo? ¿Este desfase entre la sofisticación tecnológica de las armas y la tosquedad de las formas de manipulación de la opinión?

Partamos de lo más evidente: la cantidad de mentiras que ha hecho falta combinar para construir la visión de un Irak que poseía armas de destrucción masiva preparadas para alcanzar en menos de una hora a las naciones occidentales. No solo la mentira era enorme, sino que resultaba increíble para cualquier espíritu algo sensato. Por lo tanto, para imponerla fue necesario recurrir al viejo principio propagandístico: para instalar la realidad de una mentira hay que llevarla más allá de cualquier verosimilitud, «cuanto más grande, mejor» precisamente porque eso escapa del ámbito de lo que se considera creíble. Supuestamente esta suerte de principio era característico de los regímenes totalitarios, pero aparece hoy perfectamente adaptado al gobierno de una democracia que se inspira en la religión cristiana. Falta saber por qué este Gobierno lo necesita, por qué hizo falta imponer la realidad inverosímil de esta mentira. Aparentemente, para obtener el respaldo necesario para hacer la guerra. Pero ¿por qué había que hacerla cuando sabíamos que el peligro era inexistente? ¿Para adelantarse? ¿Por un sentimiento de inseguridad quizás exagerado? Parece que había que invertir los términos del problema. No es la inseguridad experimentada lo que hacía que la guerra

fuerza necesaria, más bien la guerra era necesaria para imponer la inseguridad. Porque la gestión de la inseguridad es la forma de funcionamiento adecuada de nuestras sociedades-Estado consensuales.

Digan lo que digan los pensadores del fin de la historia o del totalitarismo blando, los teóricos del simulacro generalizado o del desborde irresistible de las multitudes, lo arcaico está muy en el centro de la modernidad extrema. El Estado capitalista avanzado no es el del consenso automático, del ajuste entre la negociación cotidiana de los placeres y la negociación colectiva del poder y sus redistribuciones. No avanza hacia el desapasionamiento del conflicto y a la desvinculación de los valores. No se autodestruye en la libertad ilimitada de la comunicación informática y la polimerización de las individualidades destructora del vínculo social. Allí donde reina la mercancía ilimitada, en los Estados Unidos pos-Reagan y la Inglaterra pos-Thatcher, la forma óptima de consenso es la que se cimienta en el miedo de una sociedad agrupada en torno al Estado guerrero.

El conflicto de Estados Unidos con la «vieja Europa» es quizás el conflicto entre dos estados del gobierno consensual. Allí donde los sistemas de protección y de solidaridad social todavía no se han roto por completo y donde los Gobiernos aún intervienen en la redistribución nacional de la riqueza, el consenso se ajusta a estas funciones tradicionales de arbitraje. Significa una forma de representación de la solidaridad global de los intereses en conflicto sobre la base de una necesidad económica planteada como la ley de hierro que obliga al abandono paulatino y concertado de los «arcaísmos» sociales. Allí donde se ha dado este paso, donde el Estado «modesto» está li-

berado de sus funciones de intervención social y deja el camino libre a la ley del capital, el consenso toma su apariencia purificada. El Estado consensual en su forma lograda no es el Estado gestor, sino el Estado reducido a la pureza de su esencia, el Estado policial. La comunidad de sentimientos que sostiene este Estado y que él mismo gestiona en su propio beneficio es la comunidad del miedo. Si algunos grandes pensadores han hecho del miedo el fundamento de la soberanía, es porque se trata del sentimiento que maximiza no solo la identificación entre los intereses individuales y los intereses colectivos, sino también la identificación entre intereses y valores. En estas circunstancias, esta identificación entre la comunidad unida por las amenazas a su seguridad y la comunidad unida por los valores fundamentales de la reunión humana bendecida por la divinidad se ha llevado, como sabemos, a su grado más alto. Los Estados Unidos amenazados por las armas iraquíes, esta increíble federación de poblaciones blancas, negras e indias es la que habría decidido en común y hace algunos siglos fundar una gran comunidad basada en el respeto mutuo de las razas, de las religiones y de las clases.

Existen por tanto dos estados del consenso y es muy posible que, en contra de lo que querría el buen criterio progresista, el más avanzado de ellos no sea el del Estado-árbitro de los intereses sociales en equilibrio, sino el del Estado gestor de la inseguridad. Por lo demás, el juego que llevan a cabo nuestros Gobiernos con la cuestión de la inseguridad y con los partidos que la explotan ya nos advertía al respecto. No se puede identificar eternamente la nueva fuerza de los partidos de extrema derecha europeos con la reacción de desconcierto de las clases en declive y de los indivi-

duos desmovilizados. Las peripecias de las últimas elecciones presidenciales francesas podrían al menos ayudarnos a reconocer el papel fundamental que representan la cuestión de la inseguridad y los partidos supuestamente marginales que la explotan dentro de la lógica global del consenso. Por un lado, estos partidos mantienen el sentimiento de inseguridad en beneficio de los Estados. Por otro, ellos mismos suponen, para el Estado consensual, una forma de inseguridad adicional. De este modo, promueven a su costa las sagradas uniones «democráticas» que hoy le otorgan al gobierno consensual los medios para llevar a cabo la política del consenso social —es decir, de la suave erradicación de las formas de protección y de solidaridad social— y que mañana le otorgarán los que necesite para gestionar el consenso del miedo.

Se puede decir, y con razón, que el miedo no es solo un asunto de fantasmas. Efectivamente las torres gemelas se derrumbaron. Y las formas de violencia, extorsión y demás que alimentan en nuestro país el sentimiento de inseguridad efectivamente existen. Pero lo que el ejemplo estadounidense ha demostrado de forma superlativa es que la prevención de las violencias o de los peligros efectivos y la prevención de la inseguridad imaginaria son dos cosas muy distintas, y que el Estado avanzado se encuentra mucho más cómodo a la hora de ocuparse de la segunda que de la primera. De nuevo aquí, más vale renunciar a la idea de que el retorno de arcaísmos constatados en estos últimos tiempos en los Estados y las sociedades avanzadas es una reacción defensiva, debida a los peligros que hoy plantea la actitud reactiva de los pueblos más o menos desfavorecidos del planeta. Las cuestiones del «retraso» y de las reacciones desesperadas de los

«atrasados» y de los «humillados» de la modernidad no podrán ocultar la realidad eternamente, incluso si aumentara exponencialmente el número de sociólogos y polítólogos que se dedican a ello a diario. En primer lugar, nada indica que el desarrollo global ilimitado del gobierno plutocrático haga que se reduzca la brecha entre ricos y pobres allí donde vemos la amenaza permanente que se cierne sobre los países avanzados. En segundo lugar, los preparativos del 11 de septiembre han demostrado que el capital internacional y la tecnología moderna podrían aliarse bastante bien con el «arcaísmo» religioso y con el fanatismo destructor. En tercer lugar, la gestión mediática ordinaria de todas las formas de peligros, riesgos y catástrofes —desde el islamismo hasta la ola de calor—, igual que la epidemia intelectual de discursos catastrofistas y de la ética del mal menor, demuestran sobradamente que los recursos de la cuestión de la inseguridad son ilimitados. La inseguridad no es un conjunto de hechos, sino una forma de gestión de la vida colectiva que tiene todas las posibilidades de perpetuarse incluso si nuestras ciudades y nuestros colegios encontraran una forma de vida en común aceptable. Si después de Irak se invade Irán, seguirá habiendo unos sesenta Estados «maleantes» que amenacen la seguridad de las naciones plutocráticas. Y, como ya sabemos, no son solo las armas lo que amenaza nuestra seguridad. Parece razonable prever operaciones militaro-policiales, ampliamente apoyadas por la opinión ilustrada, destinadas a abatir Gobiernos de países susceptibles de provocar, por su falta de previsión, catástrofes climáticas, ecológicas, sanitarias y de otro tipo. La famosa brecha entre los avanzados y los atrasados que justifica las intervenciones de la policía de la seguridad

contra todos los riesgos que ella misma provoca tiene, por tanto, todas las posibilidades de verse indefinidamente acrecentada por esa misma policía.

Sin duda resulta arriesgado pronosticar cuáles serán las futuras formas de esta gestión de la inseguridad. Solo conocemos la aurora de las características de la nueva utopía, la utopía del gobierno del planeta mediante la autorregulación del capital. Por supuesto, esto es una forma de hablar. Precisamente, no hay ninguna necesidad histórica que nos obligue a ver en ella la apoteosis. Lo que hace aún más necesario abandonar las falsas evidencias de la historia progresista para reconocer el vínculo entre el «arcaísmo» de la inseguridad y los avances del gobierno plutocrático. Resulta igualmente importante identificar ciertos rasgos concretos de ese gobierno y la cuestión de las mentiras de Estado debería ayudarnos a hacerlo. En ella hemos visto en funcionamiento a la quintaesencia de los principios de la propaganda considerada totalitaria. Por supuesto se puede argumentar que los Estados Unidos de Bush nada tienen que ver con la Alemania de Goebbels: quienes se oponían a la guerra expresaron libremente su opinión en la vía pública. Así es. Pero eso nos señala precisamente lo singular de la situación actual con respecto a la oposición percibida entre el totalitarismo y la democracia. Hemos asistido a una situación de yuxtaposición inédita entre las formas de libre expresión de los Estados constitucionales modernos y las formas de propaganda de los Estados considerados totalitarios. Durante meses, las cadenas de televisión dominantes de Estados Unidos han repetido día y noche las verdades del discurso oficial: la horrible amenaza de las armas de destrucción masiva iraquíes dirigidas hacia la nación estadounidense. Las

han repetido por boca del presidente y de sus secretarios de Estado, de los representantes de la mayoría y de la «oposición», así como de periodistas y expertos de todo tipo. Las han repetido «libremente» puesto que, como sabemos, estas cadenas de televisión son independientes del Gobierno, a lo sumo dependientes de los mismos círculos financieros a los que este está supeditado. Queda claro que no hay ninguna necesidad de una televisión del Estado para tener una televisión al servicio de las mentiras del Estado. Igual que queda aún más claro que nunca que la solidaridad entre los partidos en torno a la gestión de la inseguridad y de las mentiras de Estado es la realidad sustancial de su supuesto conflicto (las únicas tímidas críticas que hicieron los demócratas a la administración republicana señalaban lo insuficiente de la lucha contra la inseguridad). El capital ha demostrado su perfecta capacidad de poner en marcha máquinas de información que garanticen la propaganda de las mentiras de Estado. Así, hemos visto qué tipo de libertad podemos esperar de un sistema de información que elude el compromiso del servicio público, completamente homogéneo ante la convergencia del poder del Estado y del poder de la riqueza. En la guerra estadounidense, las formas estatales, el aparato militar, el poder económico y el poder mediático han alcanzado el alto grado de integración que señala la perfección del sistema plutocrático. El poder directo de quienes poseen los imperios mediáticos, experimentado en Italia, consta entre las formas pioneras del propio sistema.

Lo original de la situación actual es la coexistencia de este aparato capitalista de propaganda de Estado y una opinión pública democrática. La Italia de Berlusconi, la España de Aznar y la Inglaterra de

Blair fueron testigo de manifestaciones gigantescas contra la guerra. Incluso en Estados Unidos, a pesar de la presión consensual y de la alineación de la prensa considerada liberal, los opositores a la guerra han podido expresarse libremente en las calles. Hasta el presentador más enfurecido de Fox News terminó por reconocer que la primera enmienda de la Constitución federal prohibía la destitución del catedrático de Columbia que había dicho que los opositores a la guerra que fueran consecuentes deberían desear la victoria de Irak; concluyó que bastaría con escupirle a la cara. El sistema oficial de información/opinión integrado puede tolerar que a su lado haya un escenario de libre expresión considerado despreciable. Incluso allí donde supuestamente ya no se trata de la opinión personal y cuestionable de un individuo, sino de movimientos masivos. El presidente Bush agradeció encarecidamente a los Gobiernos europeos aliados que la oposición de la opinión pública de sus países no los hubiera desviado del camino correcto.

Sin duda, conviene reflexionar, desde el otro lado, sobre esta coexistencia de sistemas de opinión. Ciertas voces lo interpretaron de forma pesimista, como una muestra de la inutilidad de la opinión democrática. Al contrario, puede ser la ocasión para recordar que la dualidad, no ya de los partidos de Gobierno, sino de los sistemas de opinión pública es lo que separa la política democrática de las formas normales de gobierno de la riqueza. La tendencia habitual de estos gobiernos oligárquicos a los que denominamos «democracias», en una confusión de las formas del Estado y las formas de la política, no es el reino igualitario de la comunicación y del consumo de masas, es la integración de los poderes capitalista, estatal, militar y mediático. Un mo-

vimiento democrático consecuente debería, en contra de la fe progresista en la homogeneidad del desarrollo, tomar plena medida de lo que separa sus formas de las formas del Estado y su libertad de la libertad de las mercancías.

## LOS LOCOS Y LOS SENSATOS: REFLEXIONES SOBRE EL FIN DE LA PRESIDENCIA DE TRUMP

Este texto se publicó en la revista digital AOC el 14 de enero de 2021.

Es fácil burlarse de los errores de Donald Trump e indignarse por la violencia de sus fanáticos. Pero el estallido de la irracionalidad más pura en el seno del proceso electoral del país mejor preparado para lidiar con la alternancia del sistema representativo también plantea algunas preguntas sobre el mundo que con él compartimos: un mundo que identificamos como el del pensamiento racional y de la democracia apacible. Sin duda, la primera pregunta es: ¿cómo se puede poner tanta terquedad en no reconocer los hechos mejor demostrados y cómo esta terquedad puede encontrarse además tan ampliamente compartida o respaldada? Algunos aún quieren aferrarse a la vieja tabla de salvación: quienes no quieren reconocer los hechos son ignorantes mal informados o almas crédulas engañadas por las *fake news*. Es el idilio clásico de un pueblo bueno que se deja llevar por la ingenuidad y que solo tendría que aprender a informarse sobre los hechos y

a juzgarlos con espíritu crítico. Pero, ¿cómo seguir creyendo en esta fábula de la ingenuidad popular cuando vivimos en un mundo en el que abundan y superabundan los medios de información, las formas de verificar la información y los análisis que «descifran» cualquier información a disposición de todo el mundo? Hay que darle la vuelta al argumento: si alguien niega la evidencia, no es porque sea tonto, sino para demostrar que es inteligente. Y la inteligencia, es bien sabido, consiste en desconfiar de los hechos y preguntarse para qué sirve esa masa inmensa de información que se vierte sobre nosotros a diario. A lo que con toda naturalidad se responde que evidentemente sirve para engañar a la gente, porque lo que se despliega a vista de todos suele hacerse para ocultar la verdad; esa hay que saber descubrirla escondida tras la apariencia falaz de los hechos dados.

Lo poderoso de esta respuesta es que satisface al mismo tiempo a los más fanáticos y a los más escépticos. Una de las características más extraordinarias de la nueva extrema derecha es el lugar que ocupan las teorías conspiranoicas y negacionistas. Presentan planteamientos delirantes como la teoría del gran complot internacional de pedófilos. Pero en última instancia este delirio no es más que la forma extrema de una racionalidad que generalmente se valora en nuestras sociedades: la que obliga a ver en cualquier hecho particular la consecuencia de un orden global y a situarlo en la concatenación del conjunto que esta explica y que termina por mostrarlo muy distinto a lo que parecía ser en un primer momento.

Sabemos que este principio de explicar cualquier hecho por el conjunto de sus conexiones también puede leerse a la inversa: siempre se puede negar un

hecho evocando la ausencia de un vínculo en la cadena de condiciones que lo hacen posible. Así, los intelectuales marxistas radicales negaron la existencia de las cámaras de gas nazis porque era imposible deducir su necesidad a partir de la lógica de conjunto del sistema capitalista. Y aún hoy habilidosos intelectuales han visto en el coronavirus una fábula inventada por nuestros Gobiernos para controlarnos más. Las teorías conspiracionistas y negacionistas surgen de una lógica que no es exclusiva de las mentes simples y de los cerebros enfermos. Sus formas extremas dan muestra de la sinrazón y de la superstición presente en el seno de la racionalidad dominante en nuestras sociedades y en las formas de pensamiento que interpretan su funcionamiento. La posibilidad de negarlo todo no es un asunto del «relativismo» cuestionado por las mentes serias que se consideran guardianas de la universalidad racional. Es una perversión inscrita en la estructura misma de nuestra razón.

Se puede decir que no basta con contar con las armas intelectuales que permiten negarlo todo, también hay que querer hacerlo. Así es. Pero hay que analizar bien en qué consiste esta voluntad o más bien este afecto que conduce a creer o a no creer. Es poco probable que los setenta y cinco millones de electores que han otorgado su voto a Trump sean todas mentes mediocres convencidas por sus discursos y por las informaciones falsas que difunde. No creen, en el sentido de considerar cierto lo que dice. Creen en el sentido de que les gusta lo que oyen: un placer que cada cuatro o cinco años puede expresarse mediante una papeleta electoral, pero que se expresa cada día de forma mucho más sencilla con un simple *like*. Y quienes difunden las informaciones falsas no son ni ingenuos

que se creen que son verdaderas, ni cínicos que saben que son falsas. Simplemente son personas que tienen ganas de que eso sea así, con ganas de ver, de pensar, de sentir y de vivir en la comunidad sensata que teje esas palabras.

¿Cómo pensar esta comunidad y estas ganas? Aquí acecha otra noción producida por la pereza satisfecha, la del populismo, que no invoca a un pueblo bueno e inocente, sino, al contrario, a un pueblo frustrado y envidioso, dispuesto a seguir a quien sepa encarnar sus rencores y señalar su causa. Constantemente nos dicen que Trump es el representante de todos los *petits blancs*<sup>29</sup> amenazados y enfadados: los marginados de las transformaciones económicas y sociales que han perdido sus trabajos con la desindustrialización y a sus referentes identitarios con las nuevas formas de vida y de cultura, quienes se sienten abandonados por la élite política distante y despreciados por la élite titulada. Ya hemos oído esta cantinela: ya en los años treinta el paro sirvió como explicación del nazismo y vuelve a utilizarse indefinidamente para explicar cualquier auge de la extrema derecha en nuestros países. Pero, ¿cómo pensar seriamente que los setenta y cinco millones de votantes de Trump responden a este perfil de víctimas de la crisis, del paro y de la pérdida de categoría? En tal caso hay que renunciar a la segunda tabla de salvación del confort intelectual, la segunda figura del pueblo al que tradicionalmente se le asigna el papel de actor irracional: ese pueblo frustrado y brutal, simétrico al pueblo bueno e ingenuo. Hay que cuestionar con mayor profundidad esta forma de racionalidad

---

29 *Petit blanc*: en origen, término criollo que denominaba a los blancos con modesta condición social en las colonias francesas. En la actualidad, término peyorativo para referirse a la clase baja blanca. [N. de E.].

seudoerudita que se aferra a convertir las formas de expresión política del sujeto-pueblo en rasgos pertenecientes a tal o cual estrato social en ascenso o en declive. El pueblo político no es la expresión de un pueblo sociológico preexistente. Es una creación concreta: el producto de un cierto número de instituciones, de procedimientos, de formas de acción, pero también de palabras, de frases, de imágenes y de representaciones que no expresan los sentimientos *del pueblo*, sino que crean un determinado pueblo y crean para él un régimen específico de afectos.

El pueblo de Trump no es la expresión de los estratos sociales en dificultad y en busca de un protector. En primer lugar es el pueblo producido por una institución concreta en la que muchos se empeñan en ver la máxima expresión de la democracia: la que establece una relación inmediata y recíproca entre un individuo que supuestamente encarna el poder de todos y un colectivo de individuos que supuestamente se reconoce en él. A continuación, es el pueblo construido a partir de una forma de trato concreta, el trato personalizado que permiten las nuevas tecnologías de la comunicación, donde el líder se dirige a diario a cada uno y a todos, como hombre público y al mismo tiempo como hombre privado, utilizando las mismas formas de comunicación que permiten que cada uno y todos digan cada día lo que se les pasa por la cabeza o por el corazón. Por último, es el pueblo construido por el sistema concreto de afectos que Donald Trump ha levantado mediante este sistema de comunicación: un sistema de afectos que no está destinado a ninguna clase concreta, que no juega con la frustración, sino, al contrario, con la reivindicación de su propia condición; que no recurre al sentimiento de desigualdad que hay

que reparar, sino al del privilegio que hay que mantener contra todos los que quieren atentar contra él. La pasión a la que apela Trump no tiene nada de misterioso, es la pasión de la desigualdad, la que permite tanto a ricos como a pobres identificar a una multitud de inferiores sobre los que deben mantener su superioridad a toda costa. Puesto que siempre hay una superioridad de la que podemos participar: superioridad de los hombres sobre las mujeres, de las mujeres blancas sobre las mujeres racializadas, de los trabajadores sobre los desempleados, de quienes trabajan en las profesiones del futuro sobre los demás, de quienes tienen un buen seguro sobre quienes dependen de la solidaridad pública, de los autóctonos sobre los migrantes, de los nacionales sobre los extranjeros y de los ciudadanos de la nación madre de la democracia sobre el resto de la humanidad.

El hecho de que en el Capitolio ocupado por los secuaces trumpistas viéramos la bandera de los trece estados fundadores conviviendo con la bandera del sur esclavista ilustra bastante bien este singular montaje que convierte la igualdad en una prueba suprema de desigualdad y la *pursuit of happiness* [búsqueda de la felicidad] en un afecto de odio. Sin embargo, esta identificación del poder de todos con la innumerable colección de superioridades y de odios no es equiparable a la ética de una nación concreta, ni siquiera a la de un estrato social determinado. Conocemos el papel que ha desempeñado aquí la oposición entre la Francia trabajadora y la Francia asistida, entre quienes avanzan y quienes siguen crispados en los sistemas de protección social arcaicos, o entre los ciudadanos del país de las luces y de los derechos humanos y las poblaciones atrasadas y fanáticas que amenazan su integridad. Y

en internet todos los días podemos ver el odio a cualquier forma de igualdad, repetido hasta la saciedad en los comentarios de los lectores del periódico. Igual que la obstinación en negar no es marca de mentes atrasadas, sino una variación de la racionalidad dominante; la cultura del odio no es el hecho de los estratos sociales desheredados, sino el fruto del funcionamiento de nuestras instituciones. Es una forma de hacer pueblo, una forma de crear un pueblo que pertenece a la lógica de la desigualdad. Hace casi doscientos años que el pensador de la emancipación intelectual, Joseph Jacotot, demostró cómo la sinrazón desigual promueve una sociedad en la que cualquier inferior es capaz de encontrar a alguien inferior a él y de disfrutar de su superioridad sobre él. Hace solo un cuarto de siglo, yo sugerí por mi cuenta que identificar la democracia con el consenso generaba, en lugar de un pueblo considerado arcaico de la división social, un pueblo mucho más arcaico basado únicamente en los afectos del odio y de la exclusión. Más que al confort de la indignación o de la sinrazón, los acontecimientos que marcaron el final de la presidencia de Donald Trump deberían incitarnos a un examen algo más profundo de las formas de pensamiento a las que llamamos racionales y a las formas de comunidad a las que llamamos democráticas.



III

# LOS PRESENTES INCIERTOS



## INTERPRETAR EL ACONTECIMIENTO DEL 68: POLÍTICA, FILOSOFÍA, SOCIOLOGÍA

Este discurso fue pronunciado en el Centre Marc Bloch en Berlín el 19 de enero de 2018. Retoma algunos elementos de una intervención en un coloquio organizado en Praga en noviembre de 2017 por Jana Berankova, cuyo contenido fue publicado bajo el título: *Revolutions for the future. Mai 1968 and the Prague Spring* (Suture, 2020).

En primer lugar me gustaría situar las reflexiones que voy a proponer en relación con el ritual de las conmemoraciones. Cada diez años, se conmemora el acontecimiento del 68 por motivos muy diversos que van desde la nostalgia a la denuncia y de la denuncia a la banalización. Evidentemente, no pretendo participar de ese juego. Las observaciones que voy a plantear se enmarcan en una reflexión más a largo plazo sobre las relaciones entre el tiempo, el relato y la política. Esta reflexión implica en concreto una revisión de las formas de interrupción temporales que se suelen considerar accidentes superficiales en el largo camino de la evolución de las sociedades. También propongo prestar atención a los usos políticos de la memoria. No existe

un motivo concreto para hablar de Mayo del 68 cada diez años. Al contrario, la revisión de esta secuencia temporal y de sus interpretaciones tiene implicaciones importantes para pensar a día de hoy en el estado de la política y en el tipo de racionalidad en el que se enmarca. Me gustaría analizar el conflicto de las interpretaciones en torno a lo que pasó en Francia en 1968 desde esta perspectiva. Pero antes de abordar el fondo de la cuestión, debo hacer dos comentarios previos.

En primer lugar, al centrarme en lo que pasó en Francia, no ignoro los movimientos que tuvieron lugar, en esa misma época, en tantos otros puntos del mundo; concretamente en Berlín. Tampoco ignoro que esos movimientos se enmarcan en la dinámica del amplio movimiento antiimperialista de los años sesenta. El Mayo del 68 francés puede pensarse como una suerte de condensación de procesos más amplios. Pero, precisamente, un movimiento está compuesto de condensaciones concretas cuya potencia se pierde al querer explicar cada una mediante la suma de sus condiciones.

En segundo lugar, no pretendo tratar el acontecimiento del 68 desde el punto de vista de tres disciplinas distintas. Tengo dos buenos motivos para no hacerlo. El primero es que un acontecimiento no es un dato en bruto que diversas disciplinas puedan abordar de distintas formas. Un acontecimiento es tal por una forma de narrar y de interpretar que vincula el enunciado de un hecho con la declaración de un efecto producido por ese hecho sobre un orden de cosas y un sistema de razones. El acontecimiento aparece como algo inesperado que altera el orden de las expectativas. La interpretación no se contenta con asignarle un motivo a esa alteración, también decide sobre su naturaleza

y sobre el tipo de racionalidad en el que se enmarca. Se puede decidir que un movimiento estudiantil en las universidades y en las calles es el resultado de la acción de algunas decenas de agitadores que siempre hay; se puede pensar que resulta de los fallos del sistema universitario a los que se ha tardado demasiado en buscar remedio; se puede leer en él el síntoma de un malestar más profundo de la juventud. En todos estos casos, la desviación con respecto a la concatenación normal sigue siendo homogénea a la racionalidad de esta concatenación: se juzga que quienes debían prever previeron incorrectamente, pero el orden de lo previsible no se ve afectado. Solo consiste en añadir ciertas variables a la secuencia causal. Esta es la lógica de la explicación que analizo en *El maestro ignorante*. Esta es la lógica también de lo que, en *El desacuerdo*, denomino la policía. Sin embargo, a esta alteración se le puede otorgar un alcance completamente distinto. Entonces no diremos que una secuencia de hechos ha alterado la concatenación causal normal, sino que ha inaugurado otra concatenación que cuestiona esa causalidad normal, así como la manera normal en que los hechos se relacionan unos con otros y en que el pensamiento establece relaciones entre las causas y los efectos.

Decidir que existe un acontecimiento es, por tanto, sustraerles una secuencia de hechos a las disciplinas que normalmente dan cuenta de ellos. Este primer motivo está ligado a un segundo. Las disciplinas no son formas de racionalidad constituidas que proponen procesos para la interpretación de lo que sucede. Más bien al contrario: las disciplinas académicas son maneras de solidificación de las formas de interpretación nacidas de la imposición de los acontecimientos. Términos como sociología, ciencia política o filosofía

no designan en primer lugar las disciplinas. Más bien designan formas de construir el acontecimiento, formas de interpretación o posiciones subjetivas sobre el hecho mismo de que algo está pasando.

Mi intervención de hoy plantea, por tanto, un lazo concreto entre los tres términos. Ante un conjunto de hechos agrupados bajo el nombre de Mayo del 68, plantearé la cuestión filosófica: ¿según qué condiciones podemos considerar este conjunto de hechos como un acontecimiento? Exploraré entonces la siguiente hipótesis: este acontecimiento solo puede singularizarse si en él encontramos una forma de concatenación que obligue a repensar aquellos acontecimientos según los cuales se suele caracterizar la política. Pero para eso hay que despojar al acontecimiento del 68 de su forma de interpretación dominante: la forma de interpretación sociológica.

Según lo que acabo de decir, debe quedar claro que el adjetivo «sociológica» no remite para mí a una disciplina, sino a una forma de interpretación, algo que podemos apreciar tanto en la narración de un historiador, en un reportaje periodístico o en un debate filosófico. Por lo tanto, no me sitúo en la perspectiva de un conflicto entre disciplinas. De hecho, sabemos que la sociología, antes de ser el nombre de una disciplina universitaria, era una tradición de pensamiento, una interpretación de la sociedad moderna. Esta tradición entiende la sociedad moderna como una sociedad en la que la relación de los individuos con la comunidad está en crisis. La matriz de esta tradición se formó mediante el pensamiento de la contrarrevolución. Según este pensamiento, la Revolución francesa de 1789 había destruido o debilitado todos los cuerpos sociales y las instituciones que operan la mediación entre

los individuos y la sociedad global: el feudalismo, las corporaciones, la Iglesia u otras. Dejaba así a los individuos solos ante una totalidad social convertida en un monstruo imaginario que arrastraba a la demencia terrorista. Pero según esta lógica, esta catástrofe no caía del cielo, sino que era el efecto de la gran enfermedad moderna, la enfermedad denominada individualismo, que se remontaba hasta mucho más atrás. Había comenzado con el protestantismo, que ponía a cada individuo en relación directa con la verdad revelada de la Biblia. Había continuado con la filosofía de la Ilustración que situaba la libertad del individuo y el desarrollo del espíritu crítico en la base misma de la vida social y de las instituciones políticas. Y había culminado con la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» que destruía todos los lazos sociales tradicionales.

Este relato de la catástrofe y esta forma de interpretarlo no quedaron como patrimonio exclusivo de los únicos vencedores de la contrarrevolución. Sino que se convirtieron en el relato dominante de la modernidad, compartido por todos los socialismos del siglo XIX, a costa de responsabilizar, ya no al protestantismo o a la Ilustración, sino a la fuerza social que se agazapaba tras ellos, a saber, el capitalismo. Todos se pusieron de acuerdo en describir la sociedad moderna como una sociedad caracterizada por la pérdida de vínculos comunitarios, ahogados en «las gélidas aguas del cálculo egoísta». Afirieron que había que restaurar el vínculo, reconstruir formas de mediación entre los individuos y el todo. La sociología, en este sentido, antes era un proyecto de sociedad. Lo que queda de este proyecto es una forma de interpretación dominante de los acontecimientos que suceden en la escena común. Esto se puede resumir en dos grandes principios. En primer

lugar, existe una naturaleza de lo social que tiene sus leyes igual que las demás. Estas leyes deben conocerse y respetarse. Si no se respetan, sucede la catástrofe: la irrupción del imaginario que cree poder rehacer la sociedad a su antojo y que necesariamente conlleva la destrucción. Pero —y este es el segundo principio—, esta destrucción solo puede ser efímera. El imaginario no construye. La naturaleza de lo social retoma así, cuando termina el ciclo de estas destrucciones, su curso normal. De estos principios se extrae una cierta idea de la política: esta se piensa como forma de gestión que trabaja para el mantenimiento o la reconstrucción de las instituciones creadoras de vínculos, lo que el idioma sociológico denomina los cuerpos intermedios. También se extrae de ello un sencillo principio filosófico: solo existen acontecimientos imaginarios. El acontecimiento sucede cuando se niega lo real. La catástrofe es lo que indica que las redes de lo real se han soltado, que han dejado unos resquicios para la imaginación que esta ha transformado en un desgarro mortífero. Pero el desgarro sigue siendo provisional y esta negación está a su vez condenada a ser negada.

De acuerdo con esta lógica, Mayo del 68 francés representa la quintaesencia del acontecimiento imaginario: una revolución estudiantil es —según esta perspectiva— algo que lo real de nuestras sociedades contradice por principio. Cuatro años antes se publicaron en Francia dos textos que denunciaban de antemano el disparate. En 1964 dos sociólogos, Bourdieu y Passeron, publicaban su libro sobre el origen social real y el comportamiento imaginario de los estudiantes denominado *Les Héritiers* [Los herederos]. Los herederos de un orden social no hacen la revolución contra sus propios privilegios: a lo sumo una revolución

imaginaria. Ese mismo año, el filósofo Louis Althusser publicaba el artículo «Problemas estudiantiles». En él la tomaba con los sindicalistas estudiantes que, con la excusa de criticar la universidad burguesa y sus formas de transmisión del conocimiento, atacaban a la propia ciencia. Ahora bien, esa era la fuerza sobre la que reposaba una transformación real de la sociedad, que solo podía dirigir la fuerza social real llamada movimiento obrero, guiada por la ciencia del movimiento real de la sociedad. La condena era inapelable. Y sin embargo, cuatro años más tarde, los mismos temas que criticaban el saber universitario desarrollados por los «herederos» a los que criticaba Althusser y de los que se burlaban Bourdieu y Passeron desencadenaron un movimiento que en dos semanas se extendió por todo el país. Y ese movimiento hizo que se tambalearan todas las estructuras y las formas de pensamiento jerárquicas que ordenaban una sociedad y que legitimaban un Gobierno.

Aquella agitación parecía contradecir la visión sociológica del mundo, pero, al contrario, el regreso al orden le iba a permitir encontrar en él su confirmación. Ya en el otoño de 1968, el gran maestro de la sociología universitaria en Francia y gran ideólogo de la derecha francesa, Raymond Aron, publicaba una obra titulada *La Révolution introuvable* [La revolución inhallable]. Preguntado como experto en la interpretación de los acontecimientos de la primavera anterior, respondía mencionando los dos axiomas de la interpretación sociológica: en primer lugar, aquella alteración llegaba provocada por un fallo constitutivo de la sociedad moderna, la debilidad de los cuerpos intermediarios y de los lazos colectivos. En segundo lugar, y por la misma razón, no podía tratarse más que de una revolución

imaginaria. Francia, explicaba, carece de los cuerpos intermediarios necesarios para responder a la complejidad de las sociedades modernas. Sus individuos están condenados a la soledad, especialmente los jóvenes. Esta carencia de vínculos reales provoca necesariamente una sobreinversión imaginaria. El levantamiento estudiantil puede entonces describirse como un gran carnaval de la fraternidad imaginaria: «Esta especie de fraternidad juvenil en una comunidad semidelicuente es la sobrecompensación de la soledad en la que viven habitualmente los estudiantes franceses».<sup>30</sup> Pero la misma razón que explica el acontecimiento explica su incapacidad de convertirse en la revolución que creía ser. La revolución de mayo estaba condenada a seguir siendo imaginaria porque en realidad sí existía un «cuerpo intermediario», el Partido Comunista Francés. Este había sabido proteger a la clase obrera del contagio de la revuelta y había colaborado con el Gobierno para defender el normal desarrollo de las relaciones sociales. Simplemente se trataba de un cuerpo intermediario ambiguo: en tiempos de crisis desempeñaba el papel de fuerza conservadora, pero en tiempos normales, seguía alimentando la posibilidad de la revuelta, conservando la credibilidad teórica y la atracción afectiva del paradigma revolucionario marxista.

Desde entonces, el declive paralelo de las fuerzas revolucionarias de izquierda y del Partido Comunista no hizo sino reforzar la visión sociológica. Mayo del 68 se convirtió, en la sociología periodística dominante, en un movimiento de *baby boomers*, criados en la prosperidad económica de los «treinta gloriosos» y ávidos por sacudir la autoridad patriarcal para disfrutar sin trabas de los beneficios de la sociedad de consumo y de la

---

30 Raymond Aron, *La Révolution introuvable*, Fayard, 1968, p. 31.

libertad sexual. Una obra de historia cultural, titulada *Les baby-boomers*,<sup>31</sup> enmarcaba los acontecimientos de 1968 en la estela de una revolución social y moral cuyo origen situaba en 1965. La aparición de los valores «hedonistas» se manifestaba por aquel entonces mediante varios síntomas concomitantes: el descenso de la vocación religiosa, la aparición de los desnudos en las revistas y en las películas o el surgimiento del cantante Antoine, con su pelo largo y su propuesta de vender la píldora en el supermercado. Una gran obra de sociología, titulada *El nuevo espíritu del capitalismo*<sup>32</sup> iba aún más lejos: hacia del espíritu de 1968 no solo la manifestación del hedonismo de los *baby boomers*, sino también la matriz ideológica que había servido para renovar la gestión capitalista. Este diagnóstico seguía basándose en los principios matriciales de la interpretación sociológica. Según los autores, existían dos grandes tipos de crítica: la crítica social que lucha contra el egoísmo y la desigualdad en nombre de los valores de la solidaridad colectiva; y la crítica artística que opone los valores individuales de la autonomía y de la creatividad al orden dominante. La primera es la de la tradición obrera; la segunda, en el momento de la crisis, la de la revuelta estudiantil. Ahora bien, esta es la que ha permitido que el capitalismo encuentre formas de gestión alternativa, apropiándose de las demandas de autonomía y de creatividad en su propio beneficio.

Así, Mayo del 68 se convirtió en un ejemplo tipo de la interpretación sociológica de la política, es decir, de la autovalidación de esta forma de interpretación.

31 Jean-François Sirinelli, *Les baby-boomers. Une génération (1945-1969)*, Fayard, 2003.

32 Ève Chiapello, Luc Boltanski, *Le nouvel esprit de capitalisme* Gallimard, 1999 [Ed. en castellano: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002].

Pero también podemos interpretar a la inversa esta adecuación perfecta entre los principios de un método y el tratamiento de este objeto particular. Diríamos entonces, al contrario, que el objeto de «Mayo del 68» era lo que necesariamente había que reducir debido a la negación radical que hacía de la interpretación sociológica. Y a partir de esta gran distancia podríamos deducir los elementos de un pensamiento estrictamente opuesto a la singularidad política.

Primero hay que recordar la distancia entre las motivaciones y las formas de ser de los activistas de 1968 y la imagen vehiculada por la interpretación sociológica. Había pocos guitarristas de pelo largo entre quienes ocupaban las universidades y se manifestaban en las calles. No había reivindicaciones contra el orden familiar, apenas se demandaba la liberación de las tradiciones. No se reivindicaba la juventud como tal. No se exaltaba la creatividad artística. Desde sus comienzos hasta su conclusión, el movimiento de Mayo de 1968 no se centró en la relación entre la juventud y las estructuras morales y sociales represivas, sino en la relación entre la institución universitaria y la sociedad capitalista. Se centró en cómo la organización universitaria expresaba el dominio de una clase y preparaba a quienes acogía para ponerse al servicio de esta dominación. Si existe un tema central que atraviesa todo el movimiento, desde los conflictos iniciales en torno a los problemas de corrección de los exámenes hasta la gran afirmación colectiva de un movimiento revolucionario, es este: no queremos formarnos para convertirnos en los auxiliares de la explotación capitalista de la clase obrera. En un sorprendente atajo, una octavilla de mayo exigía «la abolición de los exámenes y del capitalismo». Desde sus comienzos, la crítica a la

enseñanza y a los exámenes universitarios no se orientó hacia reivindicaciones de autonomía de la juventud, sino hacia el cuestionamiento de las estructuras globales de la explotación y del dominio social. Desde el principio hasta el final, se expresó en los términos de la «crítica social» y de forma más precisa en los términos marxistas de la lucha de clases. Y sobre todo, uno de los grandes objetivos a abatir del movimiento fue precisamente esta cultura de un capitalismo modernizado, el mismo que interpretaciones retrospectivas lo acusan de haber fomentado. Esta cultura de un capitalismo nuevo, orientada hacia las promesas de crecimiento y de participación, se encontraba en plena ebullición en los años precedentes a 1968. En este ámbito, existía una intensa actividad intelectual dedicada a la reforma necesaria para adaptar la universidad a los fines del crecimiento económico y de la cohesión social. Es importante recordar que el movimiento del 68 en Francia comenzó en la universidad de Nanterre, el símbolo de la universidad renovada. Y más concretamente comenzó entre los estudiantes del progresista y novedoso departamento de sociología; una disciplina que acababa de emanciparse de la tutela filosófica. La primera contribución al movimiento de quien iba a convertirse en la encarnación de Mayo del 68, Daniel Cohn-Bendit, fue su participación en un polémico manifiesto llamado «¿Por qué sociólogos?».

Pero no se trata simplemente de oponer los eslóganes de las octavillas de Mayo del 68 a las imágenes retrospectivas del movimiento. Lo esencial se encuentra en la dinámica que expresan estos eslóganes, en la distribución del pensamiento y de la acción que se desarrolló entonces entre el espacio universitario, la calle y la sociedad global. Lo que se opuso en Mayo del

68 fueron dos ideas de la política. Existe la lógica que yo he denominado policial: según la cual, la acción política es la gestión de los equilibrios entre las fuerzas que componen la sociedad. Un conflicto político es el síntoma de un cambio en la composición de las fuerzas sociales o de las formas de la sociedad y se debe remediar mediante un requilibrio. Y existe una idea de la política completamente distinta que se afirma en Mayo del 68, una idea que hace de la política una actividad que posee su racionalidad autónoma. La política merece ese nombre en la medida en que es obra de sus propios sujetos. Estos sujetos no son grupos sociales, ni representantes de grupos sociales, son operadores que no se definen por su identidad, sino por sus actos. Estos actos desplazan las propias líneas de distribución de las identidades sociales y las propias formas de articulación de las palabras y las acciones, de las acciones entre sí, de los lugares y los tiempos... y generan un nuevo espacio de conexiones. Se puede decir de otra forma: existe política mediante la supresión de estas mediaciones que representan, para la racionalidad sociológica, la propia consistencia de la sociedad. He hablado anteriormente del sorprendente atajo de aquella octavilla que pedía al mismo tiempo la abolición de los exámenes y del capitalismo. Pero la subjetivación política en general se puede definir como el arte del atajo —y del cortocircuito— que conecta directamente un problema supuestamente local con la articulación global de las relaciones sociales. Aquí se reconoce, de paso, la oposición entre dos formas de pensar la relación de la parte con el todo que se encuentra en el corazón del pensamiento y de la emancipación intelectual. Existe la lógica policial según la cual cualquier particularidad solo es inteligible en una relación con

el todo en la que las concatenaciones solo se pueden recorrer en un orden determinado y bajo la tutela de quienes saben. Y existe la lógica emancipatoria según la cual «todo está en todo», es decir, que desde cualquier punto de partida se puede encontrar, sin una guía, una vía que permita concatenar una particularidad con otras e inventar, paso a paso, un método de concatenación nuevo.

Por lo tanto, podemos afirmar que la aparente ingenuidad de la demanda de derogación simultánea de los exámenes y del capitalismo pone en práctica algo similar a una política emancipada. Desde el lugar en el que están, los activistas políticos inventan un proceso de condensación de las relaciones de poder que gobiernan el orden social. Deciden que la cuestión de los exámenes contiene el todo de la relación entre la universidad y el sistema social, que a su vez condensa en sí mismo el todo de la organización social de la dominación. Deciden que esta relación se puede plantear directamente sin pasar por todas las mediaciones a las que suelen estar sometidas su lucha y sus objetivos por parte de quienes sostienen el saber universitario o el saber organizacional: democratización de la selección de estudiantes, adquisición por parte de los estudiantes del saber sobre la sociedad, subordinación del sindicalismo estudiantil a la fuerza sindical obrera y de la lucha económica sindical a la lucha política desarrollada por el partido de vanguardia. Esta eliminación de las mediaciones tiene un nombre infame en una tradición marxista que depende en sí misma de la visión sociológica del mundo: normalmente se le denomina espontaneidad y se define como una tendencia a la acción inmediata irreflexiva, que ignora las necesidades de organización que exige la ciencia de la

concatenación necesaria de los fenómenos sociales. Pero se le puede dar la vuelta al argumento a partir del propio significado de la palabra. Lo que es «espontáneo» es lo que no puede ser de otra manera, lo que es homogéneo al orden existente de lo perceptible, de lo pensable y de lo factible. Lo que es espontáneo es creer en la necesidad y en la sumisión a las mediaciones y a los mediadores que la encarnan. Al contrario, la organización de la lucha política comienza al reconocer la contingencia de todo este orden y al crear las concatenaciones de palabras y de acciones necesarias para actualizar dicha contingencia y extraer sus consecuencias. Así suspende la autoridad de las ciencias sociales, es decir, su pretensión de proporcionar las armas teóricas de la lucha y la agenda para su desarrollo.

Podemos aplicar la misma inversión a la categoría normalmente negativa de lo efímero. Siempre se opone lo efímero de las revueltas a las estrategias revolucionarias a largo plazo. Pero estos movimientos considerados efímeros son precisamente las rupturas en lo ordinario de ese tiempo a largo plazo, que es el de las mediaciones y los aplazamientos interminables. Y mediante estas rupturas se constituye un tiempo propio de la política. De ahí viene que a los sujetos les guste definirse por fechas. Sabemos que la principal fuerza organizativa de las manifestaciones de la primavera de 1968 fue una organización cuyo nombre no indicaba ni una composición social ni un programa, sino solamente una fecha de nacimiento contingente: el Movimiento del 22 de marzo, que tomaba su nombre de la fecha de una manifestación improvisada en la facultad de Nanterre. La política se identifica con comienzos que instauran una concatenación temporal heterogénea a la de la evolución social normal. Lo que caracteriza este

tiempo es un cambio de velocidad. Un acontecimiento político implica la creación de atajos entre los puntos singulares de un orden social. De forma paralela, implica una aceleración en una secuencia de acciones y en la propia invención de escenas y formas de acción. Resulta significativo que el Movimiento del 22 de marzo revindicara el hecho de no tener «programa político», según lo entendemos habitualmente: una serie de etapas entre la situación actual y el momento de la «toma de poder». De forma provocadora afirmaban que nada más se hacían una idea de lo que estaba pasando y de sus consecuencias «para los próximos tres o cuatro días». La provocación no se limita a invertir la relación entre los tiempos largos y los tiempos cortos. De manera más profunda, propone una racionalidad de la acción política que resulta inmanente al desarrollo de la acción en lugar de calcularla según unas etapas que superar hasta un fin determinado. Lo que se opone a la progresión de etapas hasta un fin, es una sucesión de acciones que supera los obstáculos —las «mediaciones»— impidiendo que el movimiento desarrolle su propio poder de universalización, su propia capacidad de confrontarse al todo de la distribución social de las identidades, de los lugares y de los poderes.

El problema no es acercarse a un poder tomado como término de la acción, sino desarrollar un poder ya en ejercicio. Desde este punto de vista, la noción de acción ejemplar, fundamental en mayo de 1968, merece atención. La acción ejemplar no es aquella que ejecuta una demostración ejemplar sobre la naturaleza de las formas de opresión, como se ha definido muchas veces. Es una acción que instaura una dinámica autónoma rechazando la lógica de las mediaciones. «Una acción ejemplar, dice un texto del 22 de marzo,

es una acción que plantea una situación que será superada y sobrepasada».<sup>33</sup> La «superación» no consiste solamente en el hecho de que una acción cree una nueva situación. Lo que se supera es el sistema normal de las etapas de la acción, que corresponde al juego de las mediaciones entre la parte y el todo. La dinámica autónoma destruye las barreras que suelen separar la protesta local del enfrentamiento global del sistema. Para ello, esta también debe modificar la naturaleza y el alcance de los actos de protesta. Eso es lo que hizo el movimiento, según el análisis del 22 de marzo, por su forma de ocupar la calle y la universidad. En la calle, ya no se trata de protestar sino de sostener la calle, de ejercer un poder en ella. E incluso allí donde este poder adquiere la forma de una barricada que se opone a las fuerzas del orden, lo que cuenta no es la eficacia defensiva de la barricada, sino el hecho de que todo el mundo utiliza su imaginación y sus manos para construirla. En la universidad ocupada, de igual manera, se define otra forma de ocupar. Aunque se recupera de la tradición obrera de ocupar las fábricas, la ocupación de la Sorbona es distinta de aquellas porque es una ocupación abierta: invita a los no estudiantes, obreros, trabajadores y no trabajadores de todo tipo a participar para transformar el lugar mismo y sacarlo del sistema de mediaciones. Las formas de actuar en la calle y en la universidad ocupada crean un sistema de concatenación de acciones disidentes que determina los efectos en el mismo lugar en el que los intermediarios normales se esfuerzan por evitar el contagio. Los dirigentes sindicalistas cierran las puertas de las fábricas a los estudiantes y, sin embargo, los obreros

---

33 Movimiento del 22 de marzo, *Ce n'est qu'un début, continuons le combat*, París, Maspero, 1968, p. 68.

rechazan masivamente los acuerdos que negocian esos mismos dirigentes. Desde el punto de vista del 22 de marzo, semejante efecto a distancia es un resultado de esta concatenación de acciones que ha desplazado los límites de lo posible.

Ese es el sentido que le podemos dar al famoso eslogan: «La imaginación al poder». En muchas ocasiones se ha asimilado ese poder a un desborde de fantasía carnavalesca. Pero la imaginación no es el poder del sueño. Es la invención de las formas. Y la política también es una invención de formas. En este sentido, se puede plantear que la imaginación al poder en Mayo del 68 nos permite percibir lo que es la política como fuerza de invención colectiva: invención de nombres que rompen las identificaciones sociales dadas, invención de acciones que hacen añicos las mediaciones normales que definen el orden consensual, la transformación de los espacios, de sus usos y de su función simbólica; el despliegue de un tiempo autónomo y acelerado. Estas características se suelen asociar a las nociones negativas de la revuelta espontánea y efímera. Ahora bien, se puede comprobar que estas perturbaciones momentáneas del orden normal de las relaciones sociales son lo que hace que exista una instancia concreta de la política. Existe la política igual que existe un cierto número de secuencias que crean temporalidades desconectadas de la temporalidad dominante. Eso no quiere decir no haya política más que en los momentos de excepción. Eso quiere decir que debido a esos momentos de excepción existe una historia propia de la invención política, distinta de la historia de las fuerzas sociales y de las instituciones gubernamentales. Las barricadas parisinas de 1968 no son repeticiones nostálgicas y anacrónicas de

las barricadas parisinas de la revolución de 1848. Se enmarcan en una tradición política de invenciones de formas diferentes de utilizar los espacios y los tiempos, las palabras y los gestos. Los momentos políticos no se disuelven como burbujas efímeras que no alteran el orden de las cosas. Las aceleraciones temporales, los espacios recomuestos, las secuencias de acción inéditas, los efectos de la desidentificación generados por las palabras crean formas de percibir, de sentir, de hablar, de actuar que son fuerzas activas de combate y de transformación. Crean figuras de lo posible que engendran otras dinámicas. Las revoluciones perdidas o confiscadas del siglo XIX también han dado vida a movimientos políticos y sociales de gran amplitud. Los movimientos desarrollados a lo largo del año 1968 crearon dinámicas de acción y formas de simbolización del conflicto que han permitido nuevas formas de afirmación colectiva. En Francia esta dinámica ha alimentado una larga resistencia ante la ofensiva llamada neoliberal que se ha materializado en huelgas estudiantiles y obreras masivas y muchas veces victoriosas. Y, por todo el mundo, es espíritu de esos años se encuentra en los movimientos de ocupación de las plazas que se desarrollaron a partir de 2011, desde Túnez o El Cairo hasta París, pasando por Madrid, Nueva York, Estambul, Atenas, Hong Kong y otras tantas ciudades.

Por lo tanto, podemos interpretar la secuencia de 1968 como un acontecimiento político e incluso identificar en él un redescubrimiento de las propiedades materiales y simbólicas fundamentales de la política, de sus palabras y de sus actos, de su tiempo y de su espacio. Pero eso no quiere decir que convirtamos este acontecimiento en la manifestación de la pura esencia de la política. Al contrario, si esta secuencia resulta

significativa es por su ambigüedad. Esta ambigüedad señala en concreto la relación entre las prácticas políticas desplegadas entonces y el cuadro marxista en cuyo seno las pensaron los activistas del 68. Pero esta ambigüedad se puede interpretar de dos formas contradictorias: como la incapacidad del movimiento político del 68 de romper, en el marco de una visión de conjunto, con el esquema marxista de la acción revolucionaria dirigida por una clase y su vanguardia; o, al contrario, como una ruptura efectiva con un paradigma revolucionario que, sin embargo, aún se afirmaba en sus principios.

Desde el primer punto de vista, se puede afirmar que la actividad militante de la primavera del 68 no contó con la teoría de su práctica. Sobre el terreno, rompió con el paradigma marxista, con la sumisión de la acción política a una ciencia de la evolución social. Rompió con la determinación de los actores políticos legítimos, la jerarquía de las formas de acción y la progresión por etapas, propias de ese modelo. Le opuso sus atajos y sus aceleraciones. Pero a pesar de ello, el movimiento seguía, en lo fundamental, pensando en su destino según la lógica de este paradigma. Envió a la puerta de las fábricas a sus activistas, a los que integrantes del sindicato y del Partido Comunista rechazaron. Organizó manifestaciones que estos reprobaron y apeló a la constitución de comités de acción que los puenteaban. Y sin embargo siguió entendiendo su propia acción como una acción auxiliar destinada a subordinarse a la dirección del movimiento obrero. Se mantuvo atrapado en la concepción de una fuerza legítima llamada a tomar la dirección del movimiento, incluso cuando denunciaba al partido que la encarnaba como fuerza de represión del proceso. Pero podemos

interpretar la relación a la inversa. Diremos entonces que en el movimiento de Mayo del 68 francés, y más ampliamente en los movimientos de aquellos años, el revival del vocabulario, de la conceptualización y de los símbolos marxistas esconde una ruptura *de facto* con la concepción marxista de la revolución social que porta el proceso histórico, y del papel dirigente de la clase obrera y del partido de vanguardia. La apelación al partido que tiene la vocación de dirigir el movimiento se convierte así en la demostración de que su verdadera vocación es la de reprimirlo.

Pero la distancia más importante, para el pensamiento de la política y para el pensamiento en general, no es la de la militancia del movimiento de mayo con respecto a las organizaciones comunistas, ni tampoco la distancia con respecto a la teoría marxista como tal. La distancia decisiva que se manifestaba entonces y que los movimientos recientes han acentuado afecta a la naturaleza misma de esta política «no sociológica» que se desplegó en Mayo del 68, a cómo eran sus concatenaciones y a su manera de provocar un efecto. Tras la oposición convencional entre la espontaneidad y la organización, o entre lo efímero y el largo plazo se esconde una paradoja más profunda: el cortocircuito político que supera los obstáculos y las etapas define al mismo tiempo un proceso de desarrollo inmanente. Pero ese proceso no se determina a partir de una etapa final a la que llegar ni de un obstáculo final que superar. Esa distancia se puede percibir en un texto que se ha presentado muchas veces como el «estatuto» del movimiento estudiantil. Se trata del manifiesto «Amnistía para los ojos reventados», redactado por el grupo de reflexión llamado *Nous sommes en marche* [Estamos en marcha]. «Queremos los medios de nuestros fines», afirma la 25<sup>a</sup>

tesis de este texto. Pero esta declaración viene tras una frase que afirma precisamente el rechazo de otorgarle una finalidad al movimiento: «Rechazamos responder cuando nos preguntan "a dónde vamos". No estamos en el poder, no tenemos que ser positivos ni justificar nuestros "excesos"». E introduce una precisión que también interfiere con la idea de una «finalidad» del movimiento: «Queremos los medios de nuestros fines, es decir, si no el poder, al menos un poder del que queden excluidas toda forma de opresión y de violencia como base de su existencia y forma de su supervivencia».<sup>34</sup> Esta frase bastante alambicada no nos habla solo del deseo de un poder sin violencia, lo que rompe con la idea de la dictadura del partido revolucionario. En realidad, traduce el desplazamiento de la problemática del poder: el poder ya no es el fin que se plantea como medio para una transformación social. Es la fuerza que se despliega aquí y ahora, la puesta en común de una capacidad de pensar y de actuar que nos pertenece a todos y a todas. Es esta imprevisible capacidad de todos, y no una habilidad de estrategas, lo que permite los atajos de la acción y lo que la dota de eficacia. «Queremos los medios de nuestros fines», afirma el texto. Pero precisamente ya no se trata del fin que justifica los medios y de la inteligencia de los estrategas que calcula la relación entre ambos. Al contrario, se trata de abolir la distancia que implica el punto de vista instrumental y estratégico entre la naturaleza de los medios y la de los fines. Se trata de fusionarlos en un proceso homogéneo que, en última instancia, se convierta en el desarrollo de su propia fuerza. Esta fuerza ya no se puede medir según los golpes que asesta a un

---

34 «Nous sommes en marche», manifiesto del comité de acción censal en Alain Schnapp y Pierre Vidal-Naquet, *Journal de la commune étudiante*, París, Seuil, 1969, p. 279.

adversario o las etapas que supera para alcanzar cierto objetivo. Adquiere autonomía al separarse del mundo del enemigo en lugar de armarse contra él. Eso es lo que intento plantear al decir: la política es el conflicto de los mundos más que un conflicto de fuerzas. La barricada es la autoafirmación de una comunidad de iguales más que un medio eficaz de lucha contra el enemigo.

Marx ya había tomado la medida de esta distancia en su análisis de la Comuna de París. La gran medida social de La Comuna, decía entonces, es su mera existencia. Es la demostración de la capacidad de los hombres y las mujeres corrientes de hacer lo que se suponía que no era su vocación: organizar un mundo común en sus aspectos más globales y más cotidianos, organizarlo como un mundo de la igualdad en el que todas las funciones públicas que antes eran el privilegio de una élite se convierten en funciones obreras de idéntico estatus. Esa es precisamente la esencia de la palabra «comunismo»: un poder de acción que es un fin en sí mismo, que organiza un mundo en el que la diferencia entre medios y fines ha desaparecido junto con la diferencia entre dirigentes y ejecutores. Pero efectuar su esencia comunista tuvo, según Marx, una consecuencia negativa: La Comuna estaba demasiado ocupada incubando una sociedad nueva como para poder ocuparse de los «caníbales» que acechaban a su puertas. No se trata de un error estratégico debido a un exceso de ingenuidad pacifista, sino de una contradicción esencial entre fuerza de conflicto y poder de mundo, entre una forma de actuar que separa los medios y los fines y otra que no lo hace.

Sin embargo, durante mucho tiempo era posible esconder esta diferencia entre dos tipos de conflicto. Mientras ha sido posible identificar bajo el mismo

nombre de «clase obrera» una parte del cuerpo social, una fuerza combativa y un poder de mundo, ha sido posible confundir el conflicto de mundos. Desde este punto de vista, el acontecimiento del 68, lejos de ser una burbuja efímera, fue un momento de transición. Por un lado, la llamada dirigida a la clase obrera se mantenía fiel al escenario que le asignaba a una clase social la tarea de engendrar un mundo nuevo. Pero el propio desarrollo del movimiento rechazaba ese escenario, pues se afirmaba la capacidad de cualquiera con independencia de su identificación con una clase social. La fuerza del acontecimiento deshizo el nudo entre poder de mundo y conflicto de fuerzas, entre sujeto político y fuerza social. En Francia, Mayo del 68 manifestó políticamente esta disociación y le otorgó un pensamiento filosófico. Desde entonces, la destrucción de las fábricas, la deslocalización de las industrias y la dispersión de los obreros lo han hecho empíricamente visible en el territorio de nuestros países. Las fábricas ocupadas en cuyas puertas se agolpaban los estudiantes en la primavera del 68 fueron arrasadas y sustituidas por conjuntos residenciales, centros culturales o supermercados. La propia Sorbona se ha convertido en un lugar en el que solo se puede entrar con una acreditación. La disociación terminó por condensarse, pero también por disimularse, en el equívoco de una única palabra, la de «ocupación». Sabemos cómo los movimientos democráticos radicales que marcaron la década de 2010 recuperaron esta palabra. Incluso se convirtió en la palabra emblemática para el rechazo global del orden dominante y la ruptura con su temporalidad. Suscitó nuevas formas de manifestar la capacidad de cualquiera, nuevos atajos entre situaciones o incidentes locales y el sistema global de dominación, además de

nuevas formas de aceleración del tiempo. Las prácticas de ocupación de ciertos lugares de nuestras metrópolis o las «comunas» improvisadas en los lugares amenazados por grandes proyectos industriales le otorgaron toda su visibilidad a la idea de la política como conflicto de mundos. Pero ese conflicto de mundos ya no se articula a ningún conflicto de fuerzas sociales ni a la identificación de una fuerza social que traiga un nuevo mundo. Y la ocupación ya no es lo que era en las huelgas obreras o en la Sorbona de Mayo del 68: el bloqueo funcional de un engranaje de la producción capitalista y de la reproducción social. Ya no tiene lugar en las fábricas ni en las universidades, sino junto a lugares emblemáticos del poder capitalista y del poder estatal. Las tiendas de campaña erigidas en las plazas ocupadas e incluso los dispositivos de autodefensa de las nuevas «comunas» son la afirmación de una secesión y no la organización de un ejército. El propio eslogan *Occupy everything* [Ocupemos todo] parece compensar la ausencia de un lugar específico en el que la manifestación de una comunidad de iguales podría coincidir con el bloqueo de un engranaje de la máquina social. A los recientes movimientos de ocupación se les reprocha a menudo el ser burdas copias de los movimientos de los años sesenta, carentes de toda perspectiva estratégica. Sin duda resultaría más útil ver que el acontecimiento del 68 efectivamente marcó una ruptura más allá de la que no se puede identificar un conflicto de mundos con un conflicto de fuerzas sociales y el desarrollo de un proceso histórico. Puede que esta ruptura haya emancipado el pensamiento y la práctica del modelo sociológico. Pero las formas en las que se inscribe esta política emancipada en el tiempo a largo plazo aún están por inventar.

## ELECCIONES Y RAZÓN DEMOCRÁTICA

Texto publicado el 22 de marzo de 2007 en el periódico *Le Monde* durante la campaña presidencial que llevaría a la victoria de Nicolas Sarkozy. A modo de anécdota, recordemos que durante esa misma campaña, la revista *Paris Match* quiso revelar a sus lectores que quien secretamente había inspirado el programa de la candidata socialista era un tal Jacques Rancière.

Estas elecciones presidenciales, igual que las anteriores, permiten que médicos aficionados o interesados retomen la cantinela del diagnóstico de la crisis o del malestar de la democracia. Hace cinco años, se desataban contra aquellos electores inconscientes que, de acuerdo con sus preferencias personales, votaron por «candidatos de protesta», pero no contra la ciudadanía responsable que dio su voto a «candidatos de gobierno». Hoy, denuncian el imperio de los medios que «fabrica» candidatos presidenciables como si se tratara de nuevos productos que llegan al mercado. Al denunciar lo que consideran una perversión de las elecciones presidenciales, confirman la idea de que

estas elecciones representan efectivamente la encarnación suprema del poder del pueblo.

Sin embargo, la historia y el sentido común nos enseñan que no son nada de eso. Las elecciones presidenciales directas no se inventaron para consagrar el poder popular, sino para obstaculizarlo. Son una institución monárquica, un desvío del sufragio colectivo destinado a convertirlo en lo contrario: la sumisión a un hombre superior que hace las veces de guía de la comunidad. En 1848 se instauraron en Francia como contrapeso del poder popular. Los republicanos creyeron limitar sus riesgos con un mandato de cuatro años no renovables, pero el golpe de Estado de Luis Napoleón hizo que prevaleciera el espíritu monárquico de la institución frente a su forma republicana.

Después de 1870, no se volvió a tratar el tema hasta que De Gaulle las restituyó en 1962. Se trataba, según decía, de otorgarle a la nación un guía por encima de los partidos. En realidad se trataba de otorgarle todo el poder a este guía poniendo todo el aparato del Estado al servicio de un partido minoritario. Entonces, toda la izquierda lo entendió y votó en contra de esta institución. Aparentemente se les ha olvidado a todos: a los socialistas que, con las ventajas prácticas del sistema, descubrieron la vida cortesana; a los comunistas y a la extrema izquierda que encontraron en él la forma de sacar provecho de sus votos para repartir circunscripciones o hacer un poco de propaganda para su tienda. No sorprende que en 2002 todos, o casi todos, apoyen a coro al candidato de esta «democracia».

Sin embargo, hoy como ayer, las elecciones presidenciales son la caricatura de la democracia. La llevan al modelo económico que gobierna nuestro mundo, la ley de la supuesta competencia al servicio de la «elec-

ción racional» de los individuos. Se supone que al elegir a un individuo se ejerce el poder de la inteligencia individual y el poder de decisión colectivo, un individuo dotado de unas virtudes exactamente antagónicas: que represente a su partido, pero que sea independiente de todos ellos; que se interese por escuchar nuestros «problemas», pero que sea capaz de imponernos las leyes de la ciencia gubernamental. Estos candidatos pretenden validar al mismo tiempo el carisma personal y la racionalidad de un programa; un programa fabricado a partir de los pedacitos de conocimientos que aportan especialistas de cada campo, que presupuesta lo que se va a gastar en sanidad o en justicia, en empresa o en vivienda y que reparte de antemano los beneficios de un crecimiento futuro que depende en sí mismo de la confianza que «los mercados» tengan a bien otorgarle a cierto mosaico de conocimientos y promesas más que a otro.

Algunos creen elevar nuestra participación colectiva «interpelando» a los candidatos y pidiéndoles compromisos para que instauren cierta formación, apoyen determinada actividad artística o desarrollen cierto tipo de tratamiento. La «vigilancia democrática» que pretenden ejercer así no hace sino consagrar la renuncia colectiva en beneficio de una sabiduría suprema que supuestamente vela por los grandes desafíos del planeta y por la distribución de cada céntimo entre cada grupo de presión.

El modelo económico de la libre elección y de la libre competencia que las voces complacientes oponen a los rigores del estatismo es en realidad homólogo a las formas de influencia estatal sobre nuestras ideas y nuestras decisiones. ¿Quién pretende determinar el equilibrio entre los beneficios y los costes de las me-

didas que propone cada candidato para la justicia y para el transporte, para la educación y para la sanidad? ¿Quién sabrá calcular la relación entre el equilibrio interno de los programas, la autoridad otorgada a quien deba encarnarlos y la «confianza de los mercados»? Quien quiera hacerlo con honestidad, naturalmente se verá conducido a la abstención. En realidad, la decisión está entre la abstención y decidirse por votar a quienes se declaran más capaces que nosotros de hacer las cuentas.

El poder que ejercemos al votar por uno u otro no es la elección racional del más capaz, es simplemente la expresión del sentimiento ambiguo de que determinada papeleta que confiamos al secreto de la urna expresa mejor nuestras preferencias de autoridad o justicia, de jerarquía o igualdad, de pobres o ricos, del poder de las competencias definidas o afirmación de la capacidad política de cualquiera.

La paradoja es que este sentimiento ambiguo —que plantea lo que realmente es la supuesta elección racional de la oferta competitiva— en realidad está más cerca de la verdadera racionalidad política. La política, de hecho, es en primer lugar una cuestión de sentimientos «ambiguos» en torno a ciertas cuestiones de principios: la cuestión de saber si quienes viven y trabajan en un país pertenecen a ese país, si quienes realizan el mismo trabajo deben percibir salarios diferentes según su sexo, si quienes se postulan para un puesto o una vivienda deben distinguirse según su origen o su color de piel y, en definitiva, si las cuestiones de la comunidad son las cuestiones de todos o las cuestiones de las élites, esas élites que representan los profesionales de gobierno, las potencias económicas

y los expertos de ciertas escuelas y de determinadas disciplinas.

Ese sentimiento se expresa, de forma codificada, a través de las abstenciones o de los votos disidentes a los candidatos de «protesta»; se expresó más claramente aún con el rechazo a una Constitución europea que todos los expertos presentaban como la encarnación de la razón y del futuro radiante.<sup>35</sup> Un sentimiento que adquiere su propia forma con la acción colectiva de todos esos y todas esas que se afirman capaces de juzgar la validez de cierta medida relativa al empleo o a las pensiones, a la educación, a la salud o a la presencia de extranjeros en nuestro país, capaces de juzgar su conformidad para nuestra comunidad y sus consecuencias para el futuro.

El quinquenio que se termina ha sufrido sus consecuencias. La ley de contrato del primer empleo (CPE, por sus siglas en francés) votada por el partido todopoderoso del presidente electo quedó obsoleta cuando decenas de miles de estudiantes se encargaron de cuestionar el futuro que esa ley proponía, de pasar a la acción y de constituir una nueva «opinión pública» en torno a su acción.

No hay una crisis ni un malestar de la democracia. Lo que hay, y lo que habrá cada vez más, es la evidencia de la distancia entre lo que esta significa y a lo que la quieren reducir.

---

35 En el referéndum francés del 29 de mayo de 2005, una mayoría del 54,67 % votó en contra del proyecto de ley que autorizaba la ratificación del tratado para establecer una posible Constitución.



## MAYO DEL 68 REVISADO Y CORREGIDO

Texto publicado el 4 de mayo de 2008 en el periódico brasileño *La Folha de São Paulo* con ocasión del cuarenta aniversario de Mayo del 68, pero también al día siguiente de una campaña electoral que Nicolas Sarkozy centró en la necesidad de terminar con la herencia del 68.

Liquidar la herencia de Mayo del 68: esa fue una de las grandes consignas de la campaña presidencial de Nicolas Sarkozy. Pero se confundía de época: la liquidación intelectual de esta herencia había comenzado con la llegada al poder del Partido Socialista en 1981 y, en lo fundamental, la llevaron a cabo intelectuales que se consideraban de izquierdas.

¿Qué era entonces aquello tan terrible que había que liquidar? Fueran cuales fueran las ilusiones y los equívocos de aquella época, una cosa está clara: el paisaje de Mayo del 68 fue el de las manifestaciones y las asambleas desarrolladas en contextos de fábricas en huelga, engalanadas con banderas rojas, gritando consignas anticapitalistas y antiestado. En Francia ese movimiento fue el punto culminante del gran *revival*

del pensamiento marxista y de la esperanza revolucionaria que durante la década de los sesenta se alimentó de la energía de las luchas decoloniales y de los movimientos de emancipación del Tercer Mundo; y que creyó encontrar sus modelos en la Revolución cubana o la Revolución cultural china y los principios de un marxismo regenerado en la teoría de Louis Althusser, en las llamadas a la acción de Frantz Fanon o en los análisis de las nuevas formas de explotación capitalista y de la resistencia obrera desarrollados por los marxistas italianos.

Pero sobre todo Mayo del 68 fue la revelación de un secreto inquietante: el orden de nuestras sociedades y de nuestros Estados —un orden aparentemente garantizado por la multiplicidad de los aparatos estatales de gestión de la población y por la complejidad de las vidas individuales en la lógica global de la economía capitalista— podía desplomarse en apenas unas semanas. En mayo de 1968 en Francia, más o menos en todos los sectores, vimos cómo se cuestionaban las estructuras jerárquicas que organizaban la actividad intelectual, económica y social, como si se revelara de repente que la política no tenía otro fundamento que la ilegitimidad que existe tras cualquier dominación.

Una sacudida como esta no condujo por sí misma a ningún resultado concreto. Más bien, lo que le otorga un objetivo necesario a esta evolución fue el cuestionamiento de todos los esquemas de evolución histórica. La militancia de Mayo del 68 creía hacer la revolución marxista. Pero, al contrario, su acción la deshacía al demostrar que una revolución es un proceso autónomo de reconfiguración de lo visible, lo pensable y lo posible, y no la realización de un movimiento histórico dirigido por un partido político hacia su objetivo.

Esta lección no es del agrado de los expertos en revoluciones y ciencias sociales. Cuando la efervescencia del año 1968 culminó con la llegada de los socialistas al poder, el trabajo de deformación pudo comenzar. En primer lugar acabó con la dimensión internacional, después con la dimensión social y obrera del movimiento. Los nueve millones de obreros en huelga y las banderas rojas que había en todas las fábricas desaparecieron de la memoria. Mayo del 68 se consagró definitivamente como una revolución de la juventud. Resulta que la juventud es el periodo de los amoríos, y el movimiento de 1968 se asimiló a una aspiración de los jóvenes por abolir el yugo parental y los tabúes sexuales.

¿Pero por qué una reivindicación inherente a la naturaleza misma de la juventud habría esperado hasta entonces para provocar aquella insurrección masiva? La respuesta estaba lista: lo que había motivado esta insurrección de la juventud fue, según dicen, el frenesí consumista nacido de la prosperidad de los años cincuenta, la incitación al disfrute que proponía, con sus escaparates y sus anuncios, la triunfante sociedad de consumo.

En realidad la crítica a esa sociedad fue una de las grandes consignas del movimiento del 68, pero eso no importa: Mayo del 68 se convirtió retrospectivamente en el movimiento de una juventud impaciente por disfrutar de todas las promesas del libre consumo del sexo y de las mercancías. Ya en la década de los sesenta, sociólogos estadounidenses habían reconvertido aquellas esperanzas revolucionarias frustradas en una crítica a los peligros del individualismo consumista para el bien público. Los izquierdistas franceses reconvertidos de los años ochenta retomarían amplia-

mente esta cuestión: así, el movimiento del 68, tras haber quedado reducido a unos excesos juveniles sin consecuencias para el orden social, adquirió rápidamente un peso histórico desastroso. Consistió, dirían, en la insurrección del individualismo democrático destructor de todas las estructuras de autoridad que mantienen la vida social: la familia, la religión o la escuela. Al transformar la sociedad en su conjunto en un conglomerado de consumidores narcisistas, desligados de todo vínculo social, Mayo del 68 había garantizado el triunfo definitivo del mercado capitalista.

Pero eso no era suficiente. Había que demostrar que le había ofrecido al capitalismo no solo los consumidores de sus sueños, sino también los medios para su reorganización. En 1999 dos sociólogos publicarían una obra, *El nuevo espíritu del capitalismo*, destinada a sostener una sencilla tesis: si el capitalismo en apuros había logrado sobreponerse a la crisis de los años setenta, había sido gracias a las ideas tomadas de la «crítica artista» llevada a cabo por los estudiantes: el privilegio otorgado a la libre creatividad y a la actividad en red contra las estructuras de dirección tradicionales. La verborrea de la filosofía de gestión se utilizó como prueba para sostener la tesis de un capitalismo al estilo de Mayo del 68: el directivo se transformaba en *coach*, se fomentaba el dinamismo individual de unos empleados amables y flexibles, comprometidos con entusiasmo en estructuras ligeras e innovadoras. De hecho, estas cuestiones del nuevo look del capitalismo se habían elaborado desde antes de 1968. Y sobre todo, en nombre de la globalización, la patronal supo encontrar formas de presión más directas sobre los salarios y la productividad de sus empleados que esos idílicos de cursillos de gestión. Pero así se logró el gran giro. Mayo

del 68 se había consagrado como el salvador providencial del capitalismo en derrota.

Ya podía venir Sarkozy, que no quedaba nada que liquidar. Pero precisamente eso quiere decir que la tendencia podía empezar a invertirse. Este aniversario tendría que ser el del entierro definitivo. Ahora bien, ha sido, al contrario, la ocasión de ver resurgir una multitud de testimonios y de documentos que vuelven a actualizar el contenido político del movimiento y su carácter anticapitalista de masas. Quizás haya comenzado la liquidación de la liquidación.



## OCUPACIÓN: EL SENTIDO DE UNA PALABRA Y DE UNA PRÁCTICA

Este texto es la traducción al francés [en el original] de una intervención pronunciada en inglés en abril de 2015 en la Universidad de Brown (Providence), en el marco de un coloquio dirigido por Adi Ophir en torno a la elaboración de un léxico de conceptos políticos. Fue la ocasión para reflexionar sobre los recientes movimientos democráticos de ocupación de las plazas.

Contribuir a un léxico de nociones políticas suele implicar que consideremos la política como una esfera autónoma y bien delimitada de la actividad humana. En ese caso se elige o bien un concepto que se reconozca como perteneciente a esta esfera, o bien un concepto relativo a sus pilares, ya sean ontológicos, teológicos o de otro tipo. Pero para mí, lo primero que hace falta cuestionar es esa existencia de la política o de lo político como esfera bien delimitada, la propia homogeneidad de las múltiples prácticas, reglas e instituciones que se agrupan bajo ese paraguas. Por ese motivo, en *El desacuerdo*<sup>36</sup> propongo concebir la política

---

36 Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2020.

como una alteración del orden normal de dominación, es decir, de la distribución establecida de los lugares, las funciones, las identidades y las capacidades. He intentado mostrar que esta alteración es, en primer lugar, una transformación de la visibilidad de lo común, una intervención en el tiempo y el espacio en la que las cuestiones se perciben como comunes y los sujetos como capaces de ocuparse de ellas. Eso quiere decir que la política es un proceso conflictivo en el que el propio sentido de la palabra está en debate. Por eso lo que más me interesa son las palabras ambiguas, palabras cuyo sentido se cuestiona en aquellas situaciones en las que lo que está en juego es la identificación de la propia política. Estas palabras privilegiadas tienen dos características: en primer lugar, no pertenecen específicamente a la política, sino que designan alteraciones de la visibilidad de lo que normalmente se considera el dominio de lo político; en segundo lugar, vinculan la cuestión de lo común a cuestiones de reparto del tiempo y del espacio.

Es precisamente el caso de la palabra «ocupación». No es una noción que pertenezca al *corpus* establecido de la política. Hasta hace muy poco, parecía que solo le concernía de forma lateral y que en realidad pertenecía a otra esfera: la de la actividad militar, como en la ocupación israelí de Palestina; o la de la actividad social, como en las huelgas con ocupaciones de los lugares de trabajo. Solo gracias a los movimientos recientes la palabra se ha introducido en lo que normalmente se considera la escena política. Y ha aparecido en ella como una alteración de esta normalidad: a ojos de nuestros Gobiernos o de los estrategas de la izquierda, era una explosión efímera de aspiraciones difusas y sin programa político; mientras que, para

quienes participaban en ella, era la «democracia real» opuesta a la mentira del sistema representativo.

Este primer rasgo está estrechamente ligado al segundo: la ocupación tiene que ver con el tiempo y el espacio. De forma más precisa, pone en evidencia la tensión entre dos usos del tiempo y del espacio. Existe una forma normal de ocupar un espacio, como propietario o como inquilino. Sin embargo, la noción no adquiere todo su significado hasta que ocupamos un espacio que no es nuestro. Es lo que sucede en una ocupación armada. Pero también es lo que sucede cuando utilizamos un espacio de forma contraria a su propósito habitual: por ejemplo, cuando se instalan tiendas de campaña en una plaza destinada a la circulación urbana, que se convierte en foro y en espacio de vida. Esta cuestión del espacio se vuelve aún más explícita cuando el conflicto que provoca esta ocupación gira, en sí mismo, en torno al uso específico de un lugar, como fue el caso de las protestas del parque Gezi en Estambul.

La ocupación también está relacionada con el tiempo, y se relaciona de dos maneras. Por un lado, la ocupación se presenta como una situación provisional: una ocupación militar no es una anexión. Y la ocupación de una plaza es una interrupción del curso normal de las cosas que no está destinada a durar para siempre. Pero también denominamos ocupación a la actividad a la que un individuo dedica su tiempo. Este término no designa exclusivamente una profesión concreta. Designa una actividad habitual que se desarrolla en un contexto temporal reglado y de acuerdo con una distribución reglada de la actividad social. Por lo tanto, un movimiento tipo *occupy* se puede definir como aquel que interrumpe el orden normal de las ocupaciones sociales. Eso es lo que resumía la pancarta de uno

de los ocupantes de Zuccotti Park en Nueva York: «*Lost a job, found an occupation*» [Pierde un trabajo, encuentra una ocupación]. Mi hipótesis es que esta interrupción y la tensión que provoca entre dos significados y dos connotaciones de la palabra «ocupación» nos ayudan a comprender en qué medida la política es una cuestión de conexión o de desconexión en relación con un orden del tiempo y una distribución de los espacios.

Para poner a prueba esta hipótesis, abordaré el concepto desde dos puntos de vista. Analizaré, en primer lugar, su uso en los recientes movimientos de ocupación. Después haré un pequeño viaje por la historia del concepto para comprender cuál es el lazo original entre política, tiempo y espacio que le es inherente. Por último, regresaré al presente para analizar cómo se ha desplazado el significado del concepto.

Por lo tanto, analizaré en primer lugar algunos aspectos del concepto en los movimientos recientes, sobre todo en Occupy Wall Street. La mayor parte de los relatos de este movimiento sitúan su origen en una decisión: la de cambiar el significado de una manifestación política al cambiar el uso que hace del espacio. Una manifestación por la calle siempre implica que el espacio destinado a la circulación se transforme en una metáfora del «espacio público» en el que se ejerce la ciudadanía política. Pero, en las manifestaciones ordinarias, este uso metafórico se asocia a la idea del movimiento: las manifestaciones salen a las calles y avanzan por ellas para dar visibilidad a sus exigencias y encarnar la dinámica de su protesta. Desvían el uso de las vías urbanas, pero este desvío se mantiene fiel a su propósito primero que es el movimiento. De este modo, se mantiene fiel a un reparto concreto de los roles y de los espacios: los manifestantes hacen circular

reclamaciones dirigidas a las autoridades acomodadas a las que quieren obligar a moverse. Volver a desviar este desvío habitual consiste entonces en romper con este reparto material y simbólico de los roles. Por eso se tomó la decisión de quedarse en el sitio en lugar de desfilar, y la de debatir entre manifestantes en lugar de entonar reclamaciones dirigidas a las autoridades. Este desplazamiento se materializa mediante dos estructuras espaciales: la asamblea y la tienda de campaña.

La asamblea es la forma canónica en la que coinciden la configuración material de un espacio y la configuración simbólica de una comunidad. Es, por excelencia, el lugar común o el lugar de lo común. Hacer una asamblea en lugar de marchar por las calles es instituir otra figura de lo común. Supone salir de la relación establecida entre el poder y los manifestantes transformando a estos últimos en una suerte de asamblea constituyente que decide ignorar a las autoridades existentes para debatir sobre el propio significado de la política y la esencia de la comunidad política. Hacer una asamblea en una plaza pública es reiniciar la política, reinventar el espacio público a partir de la propia disposición de los cuerpos en el suelo y de su uso de la palabra. Por eso en los movimientos de ocupación la estructura circular de la asamblea se complementa con otra disposición espacial, la horizontalidad. En la asamblea reinventada todos los individuos se sientan en el suelo al mismo nivel, sin presidentes, dirigentes ni oradores profesionales. No es mi intención juzgar aquí la validez de la imagen de la comunidad política que motiva los movimientos *occupy*. Solo me interesa su significado. Desde este punto de vista, el rasgo más significativo de la muy cuestionable idea del «consenso» que prevalece

en estos movimientos no fue la pretensión de que la decisión fuera unánime (como sí pasa en las prácticas autoritarias del supuesto «centralismo democrático»), sino que el desacuerdo de una sola persona pudiera bloquearla. La horizontalidad funciona así como complemento y corrector de la estructura circular. Instituye un espacio público en el que la aplicación colectiva de la igualdad se basa en la igual capacidad de todos los seres parlantes. Cuestiona la distancia habitual entre la capacidad individual y el poder colectivo y, del mismo modo, la frontera jerárquica que se establece entre el tiempo de la vida política y el de la vida cotidiana. Así es como la asamblea se comunica con la tienda de campaña. La tienda de campaña es un símbolo con muchos matices que combina la ocupación militante, la fiesta amistosa entre jóvenes y el rechazo a la forma de existencia dominante. Simboliza al mismo tiempo el campamento temporal y el rechazo global a la forma normal de residir en el seno de una sociedad. Así, la ocupación vincula una reconfiguración del espacio político con una reconfiguración más amplia de la forma en que se «ocupa» la vida en general, en la que el tiempo se divide en esferas de actividad independientes que implican capacidades individuales y relaciones entre individuos acordes a esa división. En las proclamas del movimiento Occupy Wall Street se ha puesto de manifiesto esta relación entre dos formas de reconfiguración de lo común con la infinidad de usos que se le han dado a la palabra, lo que la ha convertido en el significante de una transformación global hacia otra forma de habitar el mundo: «*occupy language*» [ocupa el lenguaje], «*occupy imagination*» [ocupa la imaginación], «*occupy love*» [ocupa el amor] y por último «*occupy everything*» [ocúpalo todo] que pa-

rece querer decir: «Cambio su manera de hacer todas las cosa y todas las formas existentes de relaciones sociales». Los movimientos de ocupación han revelado así de manera ejemplar cómo la existencia o la inexistencia de la política se encuentran arraigadas en formas espaciales y temporales, en los usos del espacio y del tiempo. Arraigadas en una distribución de las actividades y de las capacidades que también es un reparto de lo común, de lo público y de lo privado. Han puesto en evidencia que la política es, en primer lugar, un conflicto entre dos repartos de lo sensible.

Podemos comprender mejor este conflicto si repasamos la historia de las palabras «ocupar» y «ocupación», y la tensión entre sus diversos sentidos. En efecto, si consultamos los diccionarios, nos sorprende la dificultad para establecer un orden de derivación exacto entre estos significados distintos. ¿Cuál es la relación exacta entre el caso de excepción que es la ocupación militar de un territorio extranjero y la actividad ordinaria de un individuo cualquiera? ¿Entre el hecho de residir en un lugar y el hecho de que el propio tiempo se ocupe con una u otra actividad o la mente con un pensamiento u otro? En el diccionario Oxford la primera definición de «ocupar» es «residir en», mientras que la primera definición de «ocupación» es «lo que ocupa a alguien, una forma de pasar el tiempo». No es fácil ver cómo se pasa de ese «pasatiempo» al segundo significado que es «el acto de tomar posesión de un lugar por la fuerza armada». Si buscamos la clave del enigma en la lengua francesa,<sup>37</sup> de la que los ingleses tomaron la palabra, nos encontramos con problemas nuevos. El diccionario *Trésor de la langue française* define primero «ocupar» como «llenar un cierto espacio» y deriva de

---

37 Idioma de publicación de esta obra. [N. de E.].

ello el hecho de ejercer un trabajo o de apoderarse de un territorio. Después pasa a un segundo significado que es «absorber (a alguien), llenar», entendiendo por ello el hecho de que una cosa sea la preocupación que absorbe la mente de alguien. En cuanto a «ocupación», es primero la acción de ocupar un lugar, luego el hecho de dedicar su tiempo a alguna cosa y después «por metonimia» la cosa a la que uno dedica su tiempo. Este orden de derivación resulta sin embargo bastante extraño, porque los ejemplos históricos que recoge la misma obra muestran un orden exactamente inverso: el primer sentido que consta de la palabra en la lengua francesa es «la cosa que le preocupa a uno, la cosa a la que uno dedica su actividad». El diccionario etimológico de Bloch y Warburg lo confirma: este significado consta dos o tres siglos antes que el sentido militar del término. Parece entonces que la ocupación como «cosa a la que uno dedica su actividad» es una categoría significativamente anterior —y puede que hasta independiente de ella— a toda idea de toma de posesión de un espacio.

Pero vayamos aún más lejos en nuestro viaje hacia atrás en el tiempo. En realidad, esta discordancia ya está presente en el latín, del que el francés toma la palabra. Mientras que *occupare* significa claramente «tomar posesión, apoderarse de», *occupatio* designa de manera prioritaria la cosa a la que una persona dedica su actividad o la preocupación que tiene en mente. Pero este vínculo entre la actividad de una persona y la preocupación que le ocupa encuentra una forma aún más explícita si nos remontamos del latín al griego y analizamos una palabra griega cuya raíz es distinta, pero cuyo uso es idéntico. La palabra griega es *épitèdeuma*, a menudo empleada en plural: *épidêteumata*,

y se refiere a los ejercicios de la mente y del cuerpo, las formas de estar y de hacer cuya adquisición, según Platón, completa la de los saberes abstractos (*mathèma-ta*) en la formación de los miembros de la ciudad. Una *épitèdeuma* —que me permito traducir como una ocupación— es tres cosas al mismo tiempo: la forma en la que un individuo pasa su tiempo, el tipo de actividad que practica y la forma en que ejercita su mente y su cuerpo para volverlos aptos para esta actividad; lo que no solo significa hacer una cosa, sino hacerla del modo para lo que uno mismo está hecho. La palabra *épitèdeuma* deriva del adjetivo *épitèdès* que significa «apropiado» y que, según ciertos diccionarios, estaría compuesto por la preposición *épi* y el demostrativo *tèdē*. Así, estar *épitèdès* querría decir: estar «para eso», estar hecho para eso. Una ocupación es también una demostración: la demostración de que uno está hecho para la actividad que ejerce y que esa actividad está hecha para uno mismo. Ese es, en cualquier caso, el principio que gobierna la república platónica. La formación de los guardianes de la ciudad implica, en primer lugar, la selección de quienes cuentan con la naturaleza *apropiada* (*épitèdès*) para dicha ocupación (*épitèdeuma*).<sup>38</sup> Y correlativamente, la exclusión de la mimesis poética se basa en el axioma: «Cada uno debe ocuparse en una única ocupación».<sup>39</sup> Según ese mismo axioma, los artesanos deben permanecer todo el tiempo en su taller y, en él, dedicarse solamente al oficio para el que su capacidad es apropiada. La cuestión no se plantea según el número de horas necesarias para ejecutar el trabajo o para adquirir la competencia. Una capacidad es más que una competencia técnica. Es un destino. Y el tiempo no

---

38 *República*, III, 394º.

39 *República*, II, 374º.

es cuestión de duración, es cuestión de espacio ocupado. La fórmula platónica sitúa a los artesanos en un día a día sin fin, en el tiempo de la necesidad material inmediata que es incompatible con la de las cuestiones comunes de la ciudad. La única contribución del zapatero al común de la ciudad es la actividad privada que consiste en hacer zapatos. Ese es el principio de la policía, el principio de un reparto jerárquico de lo sensible: una ocupación es una forma de estar en el tiempo y el lugar en el que el ejercicio de una actividad es la demostración perpetua de que uno está hecho para ella. Esa podría ser la traducción brutal de lo que eufemísticamente designa la célebre frase de Hannah Arendt sobre las distintas formas de *vita activa*: «Cada actividad humana señala el lugar que le corresponde en el mundo».<sup>40</sup>

Esta cuestión del lugar permite dar forma a mi hipótesis que ve en los recientes movimientos tipo *occupy*, desplazamientos que oponen una forma de ocupación a otra. *Ocupación* es un concepto que puede tomar dos significados opuestos y resumir así el conflicto entre dos repartos de lo sensible, dos formas de vincular *lugar* y *actividad*: por un lado, el orden policial que te obliga a hacer la actividad que le corresponde a tu lugar; por otro, la ruptura política que utiliza un lugar de una forma que rompe con su uso normal, es decir, su uso policial. La ocupación de una plaza pública rompe con la distribución establecida de las esferas de actividad. Hannah Arendt puede servirnos de guía, aunque sea *a contrario senso*. Sabemos cómo se opuso al crecimiento de la esfera de lo social, basada según ella

---

40 *La Condition de l'homme moderne*, trad. al francés G. Fradier, Presses Pocket Agora, 1988, p. 115 [En castellano: *La condición humana*, Barcelona, Editorial Paidós, 2016].

en la confusión entre lo público y lo privado. Se trataba, en su opinión, de confundir la propia especificidad de lo político. A lo que yo objeto que la política ocurre precisamente allí donde la distribución «normal» de los roles entre lo público y lo privado se cuestiona, lo que viene a decir que «lo social» es, al contrario, el lugar privilegiado para comprender la emergencia de lo político. Ahora bien, esta emergencia constituye precisamente una dislocación de las actividades, una ruptura del juego normal de las relaciones que definen el lugar y el tiempo de esta actividad y el tipo de «competencia» que pone en práctica. La palabra *ocupación* apareció en la escena pública con la ocupación de las fábricas en huelga, lo que adquirió carácter de una práctica de masas en la huelga general de 1936 en Francia. Para quienes defienden la separación de las esferas, se trataba simplemente de un arma adicional que encontraron los obreros en lucha contra sus empleadores. Al contrario, yo encuentro en ello un punto culminante en el largo proceso mediante el que las luchas obreras transformaron las cuestiones del trabajo y del empleo, que se suponían privadas, en un asunto público. Los trabajadores se distanciaron de su «ocupación», es decir, de su manera de adaptarse al trabajo que estaba «adaptado» para ellos, para convertirse en participantes de una escena común en la que lo común lo construía el propio conflicto. La fábrica ocupada no era solo el control del edificio y de las máquinas del adversario como arma económica en la lucha. Tampoco era simplemente la afirmación de que la fábrica pertenecía a quienes trabajaban en ella. Era transformarla en un espacio público de carácter nuevo. En ningún caso, según la lógica de Harendt, era la separación trazada entre el dominio de excelencia de la acción pública y

la esfera de la vida doméstica. Muy al contrario, era la subversión de la separación de los espacios y de sus usos. Un lugar destinado al trabajo se convertía en un lugar de vida donde se comía, se dormía y se organizaban fiestas entre amigos. La ocupación no es solo la toma de posesión de un espacio de la que nos hablan los diccionarios. Es una toma de poder que cambia el papel de ese espacio en la distribución global de las ocupaciones y de las esferas sociales. La ocupación del lugar de trabajo definía una reconfiguración global del espacio público: ya no estaba junto a las esferas de la vida doméstica y la negociación económica. Al contrario, se constituía al subvertir la distribución de los espacios y de las competencias.

Sabemos la importancia que cobró esta idea de la ocupación en los movimientos democráticos de los años sesenta con la ocupación de las universidades. La ocupación de la Sorbona de París en 1968 quería transformar un instrumento de reproducción de las élites en lo contrario: un foro abierto a todas y todos para debatir y para inventar una sociedad sin jerarquías. Pero también marcó una división de la propia idea de ocupación que ilustra uno de los episodios más famosos del mayo parisino: cuando los ocupantes de la Sorbona quisieron sellar su unión con los obreros ocupando las emblemáticas fábricas de Renault en Billancourt, encontraron las puertas cerradas. La ocupación se escindía así en dos figuras opuestas: el foro estudiantil y la fortaleza obrera.

Este conflicto de ocupaciones puede ayudarnos a comprender la especificidad de los movimientos recientes. Estos heredan la ocupación de la tradición obrera, pero son al mismo tiempo su antítesis. La nueva ocupación retoma el principio de desviación de

un espacio. Pero ya no se trata de un espacio interior, situado en el corazón de la distribución de las actividades económicas y sociales. Ya no es el espacio de trabajo situado en el corazón de la reproducción capitalista y de la colectividad obrera. Es un espacio del exterior, un espacio al lado: frente a los despachos del poder financiero que deslocaliza las fábricas y destruye los empleos; en las calles de las ciudades en las que se reúnen los dirigentes de un poder global invisible; contra unas elecciones condenadas a reproducir la élite dirigente de un país; contra las grúas y las excavadoras enviadas por un poder tiránico para transformar el destino de un parque... El poder que impuso el arresto domiciliario se ha convertido en un poder invisible que destruye los lugares interiores en los que se podían desafiar el orden del espacio, el tiempo y las capacidades. El único lugar que se puede ocupar es por lo tanto el espacio urbano que se presta a una multiplicidad de actividades diversas y eventualmente antagónicas: las calles destinadas a la circulación de personas y mercancías, que transitan las personas ocupadas y donde pasan el rato los desempleados; las plazas y los parques que simbolizan la posesión común de un espacio cuyo uso es indeterminado. Esos son los lugares que se prestan a simbolizar un espacio común que se opone tanto a la desarticulación económica de los espacios sociales, como a la representación abstracta de lo común en los edificios estatales. El proceso de ocupación ya no se produce en el interior de los edificios destinados a una actividad concreta para subvertir ese destino. Se produce en el espacio «público» de las calles y los parques, que es al mismo tiempo el espacio sin cualidades que cada uno atraviesa por distintos motivos y el espacio simbólico de las manifestaciones militan-

tes. Y ya no está dirigida por los hombres y mujeres que el proceso capitalista ha reunido sino, al contrario, por quienes ha dispersado entre una multitud de formas de actividad, inactividad o actividad a tiempo parcial, una multitud de conexiones y desconexiones entre diversos espacios y tiempos: los de la educación, el mercado de trabajo o el arte. Esto también significa que la ocupación ya no consiste tanto en la transformación de la forma de estar juntos en un lugar. Tiende más a ser simplemente lo que convierte la separación en comunidad, la creación de un lugar para lo común. La asamblea y la tienda de campaña son fragmentos de una totalidad perdida. Esta aspiración a una totalidad recompuesta explica la gran insistencia en la asamblea como forma de ser en común por parte de los movimientos de las plazas. También explica el imperativo de consenso que tanto ha golpeado a todos aquellos que, como yo, entienden esas acciones como manifestaciones de disensos. Se puede decir, por supuesto, que una cosa es el consenso entre los participantes y otra el aspecto de disensión de su práctica. El hecho es que esta aspiración consensuada marca una inflexión, si no una nueva división en la idea de ocupación: es como si el deseo de comunidad y de vida nueva superara la subversión de un espacio y un tiempo, como si el deseo de política superara la práctica política. «Ocupación» podría ser, en última instancia, la extraña palabra que señala el carácter paradójico de la política, el de una actividad que está siempre al lado de sí misma.

## LA NUIT DEBOUT: ¿DESEO DE COMUNIDAD O INVENCION IGUALITARIA?

Esta entrevista con Joseph Confavreux se publicó en *Mediapart* el 22 de abril de 2016.

**J.C.: ¿Cuál es su punto de vista sobre el momento/movimiento de la Nuit Debout?**

J.R.: Digamos en primer lugar que mi punto de vista está estrictamente limitado: es el de un observador externo que simplemente reacciona a lo que evocan para él los temas y las formas de este movimiento. A primera vista, en este movimiento se puede percibir una suerte de versión francesa en miniatura del «movimiento de las plazas» que tuvo lugar en Madrid, Nueva York, Atenas o Estambul. Más que invadirlo, se tolera en el espacio que ocupa. Sin embargo, comparte con esas ocupaciones la preocupación de devolverle a la política la capacidad de subversión material efectiva de un orden dado de espacios y tiempos. A Francia le costó llegar hasta esta práctica, un país en el que el todo de la «política» hoy se ha trasladado a la lucha de quienes compiten por la presidencia de la República. A la Nuit Debout [Noche en pie] le cuesta creer en sí misma y a veces parece una «semio-

cupación», pero forma parte de estos movimientos que han transformado los códigos de la manifestación en los de la ocupación. En este caso, eso ha supuesto pasar de una lucha contra ciertas disposiciones de la ley del trabajo a una oposición frontal ante lo que algunos llaman la «uberización» del mundo del trabajo, una resistencia frente a esta tendencia que pretende eliminar todo control colectivo de las formas de vida colectiva.

Más allá de las medidas concretas de la ley El Khomri, eso es lo que está en juego. Esta «ley del trabajo» ha aparecido como la culminación de todo un proceso de privatización del espacio público, de la política, de la vida... ¿El contrato de trabajo es algo que se negocia para cada individuo, lo que supone regresar a la situación del siglo XIX, antes de que nacieran las formas modernas de lucha obrera? ¿O bien defendemos una sociedad basada en el control colectivo y el debate colectivo en torno a la vida y al trabajo?

En este contexto, la *Nuit Debout* surge como la reducción a escala francesa de algo particular que podríamos llamar un deseo de comunidad. Hemos conocido una época en la que nos encontrábamos dentro de estructuras colectivas poderosas en cuyo seno se libraban las batallas, ya fuera la universidad o la empresa. La lucha entonces oponía en un mismo lugar dos formas de hacer comunidad. Pero hemos llegado al final de una gran ofensiva, que algunos llaman neoliberal, y que yo llamaría más bien la ofensiva del capitalismo absoluto, que tiende a la privatización absoluta de todas las relaciones sociales y a la destrucción de los espacios colectivos en los que se enfrentaban dos mundos. Contra esta privatización y esta individualización, hemos visto nacer, y lo hemos escuchado bien fuerte en *Occupy Wall Street*, un de-

seo algo abstracto de comunidad que ha encontrado el último sitio disponible en el que materializarse, la calle. La ocupación, antaño, tenía su lugar privilegiado en la fábrica, donde la colectividad obrera afirmaba su poder sobre el espacio y el proceso, en cuyo seno ella misma sufría el poder patronal; convirtiendo así un lugar privado en un espacio público. Ahora se practica en las calles, en las plazas, como los últimos espacios públicos en los que podemos estar en común, debatir y actuar en común.

**J.C.: En la Nuit Debout se suelen citar la Revolución francesa, la Comuna o Mayo del 68. ¿Qué piensa de esta apelación a la historia revolucionaria que algunos juzgan más paródica que real?**

**J.R.:** La asociación *Amis de la Commune* [Amigos de la Comuna] efectivamente tiene un stand en la plaza de la República. ¿Nos situamos sin embargo en la continuidad de una gran tradición histórica? Es importante ver que la ofensiva del capitalismo absolutizado ha ido acompañada de una intensa contrarrevolución intelectual, de una ofensiva revisionista de todas las formas de la tradición de izquierdas, ya fueran revolucionarias, comunistas, anticoloniales o de resistencia. Esta contrarrevolución intelectual se ha esforzado por reducir a la nada, incluso por criminalizar, todos los elementos de esta tradición. La revolución de 1917 se ha reducido a los campos estalinistas, la Revolución francesa al Terror, el anticolonialismo al inútil «lamento del hombre blanco» y por último la Resistencia a los excesos de la depuración. Por lo tanto, se ha producido una gran anulación de todo un pasado, llevada a cabo por gentes que, por otra parte, no dejan de lamentarse por la «transmisión» perdida. Así pues, esta voluntad de retomar el pasado es

importante, incluso si puede parecer formal y simbólico. En un movimiento como Nuit Debout, que ya no se sitúa —como sí pasaba en Mayo del 68— sobre una base firme de creencia marxista en la lucha de clases y los conflictos obreros, esos recordatorios de una historia de luchas y de contradicciones también pueden desempeñar un papel de contrapeso ante el riesgo de que la política se diluya en una suerte de fraternidad *New Age*.

**J.C.: ¿Cuál es su lectura de la exigencia tan horizontal, sin representantes ni líderes, que plantea la Nuit Debout?**

J.R.: Hay que situarla en un contexto que es el del horror cada vez mayor que puede inspirar la política oficial, para el 15M de Madrid, la gran consigna, dirigida a quienes entonces hacían campaña electoral, era: «No nos representan». Pero eso se corresponde también con un descrédito ante las vanguardias políticas revolucionarias que aún eran muy poderosas en 1968. Las asambleas actuales reaccionan contra aquellas asambleas que hemos conocido, en Mayo del 68 y después, manipuladas por grupúsculos. Estamos obligados a comprender este recordatorio de lo que puede significar la igualdad, también según sus formas más materiales. Pero, más allá de eso, lo que plantea un debate es la ideología del consenso, con la idea de que todo el mundo debe estar de acuerdo y una fetichización de la forma asamblearia, que no es más que el lugar en el que todo el mundo debería poder hablar.

Precisamente, es una preocupación que comparten muchas personas implicadas en el movimiento: una asamblea popular no debería ser solo una asamblea a la que cada uno viene a plantear, cuando le toque, su

problema o su indignación y a defender la causa militante que le resulta particularmente cercana. *Nuit Debout*, como todas las ocupaciones del mismo estilo, reúne por un lado a individuos deseosos de recrear lo común, pero también a una multitud de militancias parciales, especializadas, que se han desarrollado en el mismo contexto de privatización de la vida pública y de rechazo a las «vanguardias». Es importante que se afirme el derecho de cualquier voz, pero una asamblea debería poder decidir algo y no simplemente proclamar: «Somos todos iguales». Una asamblea debe, por tanto, manifestarse mediante decisiones, luchas y no simplemente a través de una figuración formal de la igualdad. Sin duda es importante materializarla en el plano espacial. En 1848, se propuso una asamblea en la que todos los representantes se situarían en la parte inferior y, por encima de ellos, miles de personas del pueblo para poder vigilarlos. Así pues, el aspecto puramente material de la política igualitaria es importante. Pero el papel de la libertad y de la igualdad no puede limitarse a tomar la forma de una asamblea en la que cada uno tenga libertad de palabra. La igualdad es un proceso de verificación, un proceso de invención, no es solo una fotografía de la comunidad. El problema reside en inventar acciones, consignas, para que la igualdad se ponga en marcha.

Por tanto, una asamblea igualitaria no es una asamblea consensual, incluso si la noción de consenso se sitúa en el corazón de todos los movimientos que ocupan las plazas. Una vez que me invitaron a hablar en una universidad ocupada por los estudiantes en Ámsterdam, me acuerdo de cómo me impactó ver una gran pancarta que proclamaba: «*Consensus. No leaders*». La lucha contra las jerarquías es una cosa, la ideología

del consenso es otra. Cuestionar a los líderes y la jerarquía, por supuesto, pero eso no significa que todo el mundo tenga que estar de acuerdo o que algo se deje de hacer si no todo el mundo está de acuerdo.

**J.C.: ¿Significa eso redefinir lo que entendemos por democracia, cuando con el episodio Finkielkraut,<sup>41</sup> hemos visto que había una división en torno a qué se entendía por este término: consenso o conflicto?**

**J.R.:** El episodio Finkielkraut solo descalifica la *Nuit Debout* en los medios de comunicación donde, de todos modos, ya se la descalificaba antes. ¿Qué habría pasado si Finkielkraut se hubiera ido sin que nadie le hubiese prestado atención? Pues que los Joffrin, los Onfray y sus consortes, en lugar de vociferar ante el totalitarismo, se habrían burlado diciendo: ¡mirad esos terribles revolucionarios! ¡Ni siquiera se dignaron a preguntarle a Finkielkraut! Pero eso no es lo importante. El problema va más allá. En el seno del pueblo democrático, democracia significa posturas que entran en conflicto unas con otras y no solo la sucesión ante el micrófono de una persona que viene a hablar del marxismo, de una segunda que evoca los derechos de los animales y de una tercera que recuerda la situación de los migrantes. Hacen falta distintos tipos de asambleas: asambleas en las que cada uno pueda decir lo que quiera, porque de ahí también puede surgir algo que no esperábamos, pero sobre todo hacen falta asambleas en las que nos preguntemos: «¿Qué hacemos aquí y qué queremos?». El problema de la democracia es llegar a constituir la voluntad de un pueblo. ¿En torno a qué consignas decidimos que nos

---

41 Referido a los insultos antisemitas que recibió Alain Finkielkraut de boca de un grupo de chalecos amarillos. [N. de E.].

constituimos como pueblo, que podemos construir un colectivo democrático?

Actualmente, tenemos la sensación de estar en una suerte de espacio de subjetividad, pero sin que realmente se instaure ninguna subjetividad colectiva. Sin duda, esto implicaría que existen movimientos sociales fuertes en otras partes y especialmente que todos los jóvenes que viven como si estuvieran al margen de la comunidad nacional también constituyen colectivos para decir lo que quieren. En los años ochenta, hubo una marcha por la igualdad en la que participaron jóvenes de origen migrante, que después fue reconquistada, manipulada y destruida, como todas las energías devoradas por la mentira «socialista». Hoy es muy difícil volver a poner en marcha la igualdad. Yo no tengo más imaginación que cualquier otra persona, pero creo que es ahí donde se plantea el problema. A menudo seguimos conservando la idea de que cuanta más opresión haya, más resistencia habrá. Sin embargo, las formas de opresión que nos gobiernan no generan resistencia sino desánimo, un desprecio ante la mirada de uno mismo, el sentimiento de que somos incapaces de hacer nada. Por tanto, podríamos decir que la *Nuit Debout* es una burbuja y se engaña a sí misma con ilusiones, pero salir del desánimo sigue siendo imprescindible.

**J.C.: ¿Qué piensa de la idea de redactar una Constitución y preparar una asamblea constituyente?**

J.R.: Seguramente, el desinterés por las formas de la vida pública institucional en nombre de una supuesta radicalidad revolucionaria haya contribuido a desmovilizar las energías. Por lo tanto, es importante repetir hasta qué punto este estado en el que nos encontramos es una consecuencia de la desastrosa Constitución

de la Quinta República, de la anestesia ante toda vida política y de la descomposición de los ánimos que ha provocado a largo plazo. Así pues, un movimiento anti-Quinta República, antipresidencia, es una necesidad. E igualmente, recordar ciertas verdades provocadoras sobre la democracia, como el mecanismo de sorteo y lo que implica: la desprofesionalización de la vida política. Pero, por un lado la llamada a la constituyente suele ir acompañada de ideologías «ciudadanas» algo planas y de ideologías «republicanas» algo rígidas. Pero sobre todo no hay que imaginar que vamos a salir de la actual podredumbre oligárquica simplemente redactando una buena Constitución. Redactar una Constitución es importante cuando lo hacen personas a las que no se les pide que lo hagan, que no tienen la «calidad» para hacerlo. Pero también es importante cuando se hace dentro de un proceso de lucha en el que las palabras no son recetas para una felicidad futura, sino armas del presente. Estaría bien, por ejemplo, que esas Constituciones «redactadas por los ciudadanos» se inscribieran en procesos de lucha efectivos contra el orden constitucional existente, que sirvieran, por ejemplo, para montar un escándalo en las famosas «grandes primarias democráticas». Quienes están en el poder pondrían el grito en el cielo ante la negación de la democracia, pero eso generaría un debate en torno al significado de la palabra «democracia» que podría ser útil.

El problema de fondo es que hay que imaginar formas de vida política que sean, al mismo tiempo, absolutamente heterogéneas en relación con esta vida política oficial completamente confiscada por una clase profesional que se reproduce indefinidamente —una situación que en Francia alcanza un nivel sin igual en Europa occidental— y, sin embargo, que también

puedan enfrentarse a ella según sus propias formas y su propio programa.

**J.C.: ¿Cómo valora el reproche de homogeneidad sociológica que se hace a la Nuit Debout?**

J.R.: Al principio, Mayo del 68 era un movimiento de un pequeño grupo de estudiantes «pequeñoburgueses». Y aquello desembocó en la dinámica de la huelga general que a su vez lo transformó, gracias a la convergencia en la Sorbona de múltiples formas de lucha que estallaban aquí y allá. Hay que recordar el papel modélico que desempeñó, para la propia ocupación de la Sorbona, la huelga con ocupación y secuestro de la fábrica de Sud-Aviation en Nantes. La Nuit Debout llega después del juicio simbólico que, por los mismos hechos, condenaba a penas de prisión incondicional a los obreros de Goodyear. Llega en este contexto de deslocalización de las empresas, de cierre de fábricas, de derrotas obreras y de penalización de las formas de resistencia; no se puede beneficiar de la dinámica social que conocimos en Mayo del 68. Sin duda, movimientos como Nuit Debout o de cualquier otra clase son necesarios en todas partes, especialmente en los barrios que se rebelaron en 2005.<sup>42</sup>

Siempre les podremos reprochar a quienes están en la plaza de la República que sean estudiantes de instituto, jóvenes precarios o individuos que no se representan más que a sí mismos. Pero lo que habría que tener en cuenta es el estado general de lo que aquí llamamos política. En una Francia que se ha quedado inerte ante la ofensiva denominada neolibe-

---

42 Se refiere a las revueltas urbanas de los «banlieues» [suburbios] de octubre y noviembre de 2005. [N. de E.].

ral, la superchería socialista y una intensa campaña intelectual contra toda la tradición social militante, no podemos conformarnos con relegar la Nuit Debout al hecho de que este movimiento no representa gran cosa sociológicamente. Para que este movimiento vaya más lejos sería necesario que pudiera inventar consignas que lo hicieran explotar más allá de sí mismo. Puede que exista la posibilidad de aprovechar la coyuntura preelectoral para crear, no ya unas «primarias de la auténtica izquierda», sino una movilización muy potente contra el sistema presidencial. Podríamos imaginarnos que un movimiento como este condujera, no solo a afirmar que nunca se volverá a votar socialista, sino a algo así como un movimiento por la no presidencia, o por la abolición de la presidencia de la República.

**J.C.: ¿La Nuit Debout podría lograr levantar el tabú después de los atentados, al representar una plaza de la República tomada por la palabra y la lucha, cuando se había convertido en un mausoleo?**

**J.R.:** No hay que pedirle demasiado al movimiento. Pero es verdad que uno de sus elementos significativos es haber transformado a una juventud que estaba en duelo en una juventud en lucha, incluso si esta transformación no es sencilla. Cuando pasamos por la plaza de la República vemos cómo poco a poco los símbolos de lucha alrededor de la estatua se superponen a las expresiones de duelo. Es difícil lograrlo mediante la contrarrevolución intelectual que ha conseguido separar a la juventud de toda una tradición de lucha social y de horizonte político. Lo característico de todos los movimientos de las plazas ha sido la dificultad de identificarse como portadores

de fuerza de futuro y de contar con subjetividades colectivas, con identidades que trabajar y transformar frente a las identidades impuestas, como podría ser el caso de colectivos obreros o de mujeres.

Esto es aún más cierto en Francia, por el tabú ideológico que ha creado esta contrarrevolución intelectual. En Grecia existen poderosos movimientos autónomos que han ideado lugares de vida, de saberes o de cuidados. En España, en torno a la lucha contra los desahucios, ha convergido un colectivo que hoy ocupa la alcaldía de Barcelona. En Francia no existen movimientos y formas de organización de este alcance, y el movimiento *Nuit Debout* está huérfano de bases de lucha que se hayan podido movilizar en otros sitios.

**J.C.: ¿Incluso aunque permanezca el sentimiento de que con la *Nuit Debout* ocurre algo que manifiesta un poder de intervención que renueva ciertas formas de pensar de la izquierda radical?**

**J.R.:** No sabemos exactamente lo que piensan las personas que se reúnen en la plaza de la República. Allí encontramos muchas cosas distintas. Pero es verdad que encontramos una exigencia democrática que se opone a la vieja cantinela de la «democracia formal» como simple apariencia que esconde el dominio económico burgués. La exigencia de democracia «real y ahora» tiene el mérito de romper con esta lógica de denuncia que pretende ser radical, pero que en realidad produce una suerte de quietismo, que en el fondo es reaccionario, por ejemplo: «De todos modos, la causa de todo es el capital y estas personas que se movilizan en nombre de la democracia lo único que hacen es esconder su dominación y reforzar su ideología». Pero

evidentemente el beneficio se pierde si reducimos la democracia a la forma de la asamblea. La democracia es cuestión de imaginación.

**J.C.: ¿Está al tanto de cómo está circulando la palabra, la palabra escrita, los relatos de la Nuit Debout?**

J.R.: Efectivamente están circulando muchas palabras, aunque no siempre sean de una riqueza reseñable. Hay gente que se acerca a recitar sus poemas, pero rara vez es la poesía lo que genera un impacto de novedad. Al mismo tiempo, vemos a personas que no hablarían nunca, pero que en este lugar se atreven a hablar. Por lo tanto eso resulta significativo; aunque, por lo que hemos visto, esta circulación de la palabra no es tan rica como la que percibimos en Mayo del 68. Por un lado, la forma asamblearia permite que más personas acudan a contar su historia. Por otro, tenemos la impresión de encontrarnos por debajo de múltiples eslóganes e imágenes que han proliferado y que, en muchas manifestaciones recientes, reemplazaban las grandes pancartas unitarias de antaño. De forma más profunda, la cuestión es que el deseo de comunidad igualitaria no frene el poder de invención igualitaria.

**J.C.: Los precursores de la Nuit Debout quieren converger con los sindicatos ante el escenario del 1 de mayo. ¿Cómo valora esta propuesta?**

J.R.: La «convergencia de las luchas», es un poco la versión reducida del gran sueño de Mayo del 68, la unión entre estudiantes y obreros. En aquella época, eso se materializó con la comitiva estudiantil rumbo a Billancourt. Hoy Billancourt está arrasada y la Sorbona es un lugar en el que ya no se puede entrar sin

una tarjeta. Además la cuestión se ha planteado en el escaso espacio que separa la plaza de la República y la Bolsa de trabajo, en torno a la preparación de los desfiles del 1 de mayo. En cualquier caso, la cuestión de la convergencia de luchas depende de la cuestión de la naturaleza de esas luchas.



## **LAS VIRTUDES DE LO INEXPLICABLE: SOBRE LOS CHALECOS AMARILLOS**

Este texto se publicó el 8 de enero de 2019 en la revista en línea AOC y se incluyó en la obra colectiva dirigida por Sylvain Bourmeau, *Gilets Jaunes : hypothèses sur un mouvement* (La Découverte, 2019).

¿Explicar los chalecos amarillos? ¿Qué entendemos por explicar? ¿Ofrecer las razones por las que sucede algo que no nos esperábamos? En realidad esas no suelen faltar. Y a la hora de explicar el movimiento de los chalecos amarillos aparecen a espaldas: la vida en las zonas periféricas abandonadas por el transporte y los servicios públicos, así como por los comercios de proximidad; el agotamiento que provocan los largos desplazamientos cotidianos; la precariedad del empleo; los salarios insuficientes o las pensiones indecentes; tener que vivir a crédito; el fin de mes complicado...

Sin ninguna duda hay muchas razones por las que sufrir. Pero sufrir es una cosa, y dejar de sufrir es otra completamente distinta. Es básicamente lo contrario. Ahora bien, los motivos de sufrimiento que se enumeran para explicar la revuelta son exactamente

los mismos que usaríamos para explicar su ausencia: individuos sometidos a tales condiciones de existencia normalmente no disponen ni del tiempo ni de la energía para rebelarse.

La explicación de los motivos por los que la gente se mueve es idéntica a la de los motivos por los que no lo hace. No es una simple incongruencia. Es la propia lógica de la razón explicativa. Sirve para demostrar que un movimiento que ha sorprendido todas las expectativas no tiene más motivos que los que alimentan el orden normal de las cosas, que se explica con los mismos motivos que llevan a la inmovilidad. Consiste en demostrar que no ha pasado nada que no se supiera ya, de lo que —si uno tiene ideas de derechas— se extrae la conclusión de que este movimiento no tiene razón de ser o —si uno tiene ideas de izquierdas— que está totalmente justificado, pero que desafortunadamente se ha llevado a cabo en el momento erróneo, de la forma incorrecta y por parte de las personas equivocadas. Lo esencial es que el mundo sigue dividido en dos: están quienes no saben por qué se mueven y quienes lo saben por los demás.

Quizás haga falta considerarlo a la inversa: partir precisamente del hecho de que quienes se rebelan no tienen más motivos para hacerlo que para no hacerlo; e incluso a veces incluso algunos menos. Y a partir de ahí, preguntarse, no ya por las razones que permiten poner orden en este desorden, sino por lo que nos dice este desorden del orden dominante de las cosas y del orden de las explicaciones que suelen acompañarlo.

En mayor medida que otros movimientos de años recientes, los chalecos amarillos lo forman personas que normalmente no se mueven: no son representantes de clases sociales concretas ni sectores conocidos

por su tradición de lucha. Hombres y mujeres de mediana edad, parecidos a los que nos cruzamos todos los días por la calle o por la carretera, en las obras o en los aparcamientos, que como único signo distintivo llevan un accesorio que todo automobilista está obligado a tener. Se han puesto en marcha por la más prosaica de las preocupaciones: el precio de la gasolina. El símbolo de esa masa predestinada al consumo que les revuelve el estómago a los intelectuales distinguidos; símbolo también de esa normalidad sobre la que reposa el sueño tranquilo de nuestros gobernantes: esa mayoría silenciosa, compuesta por individuos desperdigados, sin una forma de expresión colectiva, sin otra «voz» que la que ofrecen periódicamente las encuestas de opinión y los resultados electorales.

Las revueltas no tienen motivos. En cambio, tienen una lógica. Y consiste precisamente en romper los marcos en cuyo seno se suelen interpretar los motivos del orden y del desorden, así como las personas apropiadas para participar en ellos. Esos marcos son en primer lugar, los usos del espacio y del tiempo. De forma significativa, estos «apolíticos», de quienes hemos señalado su extrema diversidad ideológica, han tomado la forma de actuar de los jóvenes indignados de los movimientos de las plazas, una forma que los estudiantes rebelados habían tomado a su vez de los obreros en huelga: la ocupación.

Ocupar es elegir un lugar ordinario en el que manifestarse como colectivo en lucha, cuyo uso se desvía de su uso normal: producción, circulación u otro. Los chalecos amarillos han elegido las rotundas, esos no lugares que automovilistas anónimos rodean cada día. En ellas han colocado material de propaganda y refugios improvisados como lo hicieron durante los diez

últimos años personas anónimas que se reunían en las plazas ocupadas.

Ocupar también es crear un tiempo específico: un tiempo que transcurre más despacio respecto de la actividad habitual, por lo tanto es un tiempo que se distancia del orden habitual de las cosas, del tiempo que, al contrario, va cada vez más rápido, preso de la dinámica de una actividad que obliga a responder sin cesar a unos plazos para los que no estamos preparados. Esta doble alteración del tiempo cambia las velocidades normales del pensamiento y de la acción. Transforma al mismo tiempo la visibilidad de las cosas y el sentido de lo posible. Lo que era motivo de sufrimiento adquiere otra visibilidad, la de la injusticia. El rechazo a un impuesto se convierte en el sentimiento de injusticia fiscal y después en el sentimiento de la injusticia global de un orden mundial. Cuando un colectivo igualitario interrumpe la marcha normal del tiempo y comienza a tirar de un hilo en particular —hoy el impuesto sobre el carburante, ayer el acceso a la universidad, la reforma de las pensiones o del código laboral— empieza a desenrollarse todo un tejido que está repleto de las desigualdades que estructuran el orden global de un mundo gobernado por la ley del beneficio.

Ya no se trata de una demanda que exige ser satisfecha, sino de dos mundos enfrentados. Pero esta oposición de mundos aumenta la distancia entre lo que se exige y la propia lógica del movimiento. Lo negociable se vuelve innegociable. Para negociar se envía a representantes. Ahora bien, los chalecos amarillos, que proceden de esas zonas que siempre nos han presentado como muy sensibles a los cantos de sirenas autoritarios del «populismo», retoman esta reivindica-

ción de horizontalidad radical que creíamos propia de jóvenes anarquistas románticos de los movimientos *occupy* o del ZAD.<sup>43</sup> Entre quienes están unidos de forma igualitaria y quienes gestionan el poder oligárquico, no hay negociación. Eso quiere decir que la reivindicación triunfa nada más que por el miedo de los segundos, pero también significa que su victoria hace que la demanda resulte irrisoria en relación con lo que la revuelta «quiere» según su desarrollo inmanente: el fin del poder de los «representantes», de quienes piensan y actúan por los demás.

Es cierto que esa «voluntad» puede tomar la forma de una reivindicación: el famoso referéndum de iniciativa ciudadana. Pero la fórmula de la reivindicación razonable esconde en realidad la oposición radical entre dos ideas de la democracia. Por un lado, la concepción oligárquica reinante: el recuento de las voces a favor y las voces en contra en respuesta a una pregunta planteada. Por otro, su concepción democrática: la acción colectiva que afirma y garantiza la capacidad de cualquiera para formular las propias preguntas. Porque la democracia no es la elección mayoritaria de los individuos. Es la acción que pone en marcha la capacidad de cualquiera, la capacidad de quienes no tienen ninguna «competencia» para legislar y gobernar.

Entre el poder de los iguales y el de las personas «aptas» para gobernar, siempre puede haber enfrentamientos, negociaciones y compromisos. Pero detrás de ellos queda el abismo de la relación innegociable entre la lógica de la igualdad y la de la desigualdad. Por eso las revueltas siempre se quedan a medio camino, para

---

43 Las ZAD (zonas a defender) son espacios autogestionados ocupados desarrollados en los conflictos del territorio contra grandes infraestructuras. [N. de E.].

gran disgusto y gran satisfacción de los sabios que las declaran predestinadas al fracaso porque están desprovistas de «estrategia». Sin embargo, una estrategia no es más que una forma de encajar los golpes dentro de un mundo determinado. Nadie nos enseña a superar el abismo entre ambos mundos. «Legaremos hasta el final», se dice siempre. Pero ese final del camino no se identifica con ningún objetivo concreto, sobre todo después de que los Estados considerados comunistas ahogaran en sangre y barro la esperanza revolucionaria. Quizás sea así como hay que entender el eslogan de 1968: «Solo es el principio, sigamos la lucha». Los comienzos no alcanzan su fin. Se quedan en el camino. Eso también quiere decir que vuelven a empezar una y otra vez, aunque cambien de actores. Es el realismo —inexplicable— de la revuelta lo que demanda lo imposible. Porque lo posible ya le ha sido arrebatado. Es la propia fórmula del poder: *no alternative*.

## MÁS ALLÁ DEL ODIO A LA DEMOCRACIA

Esta conferencia fue pronunciada en el marco de la Biennale *Democrazia* en Turín, el 26 de marzo de 2019. Se trata de un intento de integrar, en la reflexión en torno a la democracia, la experiencia de los movimientos de ocupación de plazas y de creación de espacios sociales libres que marcaron la década de los años 2010.

Empezaré con unas observaciones sobre el título que los organizadores han dado a mi conferencia: *Más allá del odio a la democracia*. Este título hace referencia al libro *El odio a la democracia* que publiqué hace quince años. Este libro analiza la extraña evolución que se produjo en los países occidentales tras el colapso del bloque soviético. Colapso que fue aclamado inicialmente como la caída del enemigo de la democracia, entonces denominado totalitarismo. En una obra imprescindible, Francis Fukuyama celebra el triunfo mundial de la democracia que identifica con el fin de la historia. Los acontecimientos que vinieron después, un poco por todo el mundo, contradijeron rotundamente aquel diagnóstico. Ahora bien, entre las distintas evolu-

ciones que no se ajustan a aquella valoración, hay una que me parece merecedora de un análisis particular. Efectivamente hemos asistido al desarrollo de una crítica a la democracia cada vez más virulenta en países que se denominan a sí mismos democracias. Estas críticas nos mostraban el bien común, objeto del gobierno democrático, amenazado por un peligro que se llamaba exactamente igual: democracia; esta democracia amenazadora era, según ellos, una forma de sociedad en la que la igualdad se caracterizaba por el desarrollo masivo de un individualismo consumidor y narcisista. Este individualismo democrático, decían, acarrea en sí mismo un principio totalitario de destrucción de todos los lazos sociales tradicionales, como la familia, la religión o la escuela. Así, garantiza el triunfo de la única ley universal que queda tras la destrucción de todas las demás, a saber, la ley del mercado. Estas opiniones no dudaron en retomar la vieja crítica marxista que denunciaba el verdadero poder de la mercancía en los valores de la democracia. Pero, en realidad, no aplicaban esta crítica ni a los poderes financieros ni al poder estatal, solo la aplicaban a los individuos democráticos. En definitiva, hacían responsables del poder del mercado a los individuos sometidos a la ley del mercado. Mejor aún, encontraban el modelo de este «individuo democrático», cómplice del triunfo de la mercancía, en los militantes que luchaban contra el poder del mercado y del Estado: afirmaban que las revueltas antiautoritarias que se produjeron en torno al año 1968 habían provocado el debilitamiento de las estructuras sociales y simbólicas tradicionales, las únicas capaces de resistir al imperio del mercado. Así, aquellas revueltas habían contribuido a este nuevo totalitarismo destructor de los lazos sociales. En esta extraña demostración,

los principales responsables del poder capitalista eran los individuos que más lo sufrían y los militantes que más lo combatían. Pero esta aparente paradoja tenía su lógica. La denuncia de este supuesto totalitarismo democrático llegaba para apoyar una oligarquía financiera y estatal cada vez más poderosa y cada vez más deseosa de acabar con todas las conquistas de las luchas igualitarias de antaño.

Mi libro, *El odio a la democracia*, se proponía desenredar la madeja de esta paradójica construcción y poner en evidencia lo que había en el centro de la cuestión: el odio desnudo a la igualdad, este odio en el que ciertas élites intelectuales comulgan con los dirigentes de la economía y del Estado. Hablar hoy aquí «más allá» de este odio y de este libro implica hacer dos cosas. En primer lugar, analizar lo que permite este «odio» en la concepción dominante de la democracia. De hecho, me gustaría demostrar que los argumentos que sostienen este odio son una variación de una idea de la democracia que comparten ampliamente esos mismos que alaban sus virtudes. Por eso no podemos contentarnos con defender la democracia de sus críticas, hay que preguntarse de forma más precisa qué entendemos por «democracia». Hay que poner al día las ambigüedades y las contradicciones internas de la idea dominante de la democracia. Se trata entonces de intentar proponer una visión de la democracia que se sitúe más allá de estas ambigüedades y de extraer de ella ciertas consecuencias.

Comúnmente la democracia se define como el gobierno del pueblo a través de los representantes que este ha elegido. El acto mediante el que los individuos realizan esta elección se plantea como la puesta en marcha conjunta de dos grandes principios: la libertad

que expresan los individuos con su elección y la igualdad que se manifiesta en el hecho de que todos los sufragios cuenten lo mismo y que sea solo el número lo que decida el resultado. Esta visión ampliamente compartida plantea sin embargo dos problemas mayores. El primero concierne a la noción de pueblo. Presentar la democracia como la elección que realiza el pueblo es hacer como si el pueblo existiera antes de elegir; pero el pueblo no es tal. Un pueblo como sujeto político no es una población. Un sujeto político no es la realidad sustancial de un grupo de hombres. Es el resultado de una construcción simbólica de la comunidad. Un pueblo es el efecto de instituciones y prácticas, no su origen. Cuando hablo hoy aquí de «pueblo» debe entenderse así: no como una realidad dada, sino como cierto tipo de pueblo construido por unas u otras prácticas e instituciones. Por tanto, existen numerosos tipos de «pueblos». Así, el pueblo del sistema representativo no es la población en general que manifestaría su voluntad al elegir a sus representantes. Es un tipo de pueblo concreto, el pueblo que forma específicamente este sistema.

La ambigüedad de la noción de pueblo condensa, entonces, un segundo problema, que afecta a la noción de representación. Damos por hecho que la representación es la elección por parte del conjunto de una población de un número limitado de representantes. Pero eso no es lo que la representación y el sistema representativo significaban originalmente. La esencia del gobierno representativo no es que un gran número gobierne a través de la intermediación de un número más pequeño. Es que el gran número esté gobernado por el número más pequeño de quienes son capaces de hacerlo porque representan, no ya a la población, sino

los intereses generales y los valores fundamentales de la sociedad. El sistema representativo según se puso en práctica en el siglo XVIII se afirmaba explícitamente como lo opuesto a la democracia. De hecho, desde su punto de vista, la democracia era el gobierno de las masas, el gobierno de quienes son incapaces de conocer las leyes que garantizan el buen funcionamiento de las sociedades. La democracia, afirma uno de los padres fundadores estadounidenses, John Adams: «es la noción de un pueblo que no tiene ningún gobierno». La democracia, desde este punto de vista, no solo designa un mal gobierno, sino que hace referencia a una sociedad completamente ingobernable. Esta idea de los padres fundadores se arraiga en una larga tradición. La palabra «democracia» fue primero un insulto con el que los aristócratas de la antigua Atenas se burlaban de ese gobierno de los ingobernables. La idea de la democracia como forma de gobierno nació al mismo tiempo que la idea del hombre democrático como animal incapaz de gobernar. Ya entonces, los antidemócratas ofrecían dos razones para esta incapacidad, dos razones que eran al mismo tiempo contradictorias y complementarias: por un lado, el pueblo es una masa compacta y estúpida; por otro, es una colección de individuos que solamente persiguen su placer individual.

Esas son las dos imágenes que Platón ofrece al respecto. Por un lado, el pueblo demócrata es el gran animal ignorante y estúpido que aplaude o gruñe según si los oradores lo acarician o no de manera adecuada. Por otro, el hombre democrático es el individuo que solo se preocupa de su placer individual y es incapaz de renunciar a ningún tipo de placer o de someterse a ningún tipo de disciplina colectiva. Así, el hombre democrático es doblemente rebelde ante

cualquier forma de buen gobierno. Es incapaz de elegir, bien porque —como masa— carece de la inteligencia que le permite juzgar las opciones entre las que tiene que elegir; bien porque —como individuo— está ávido de distintos placeres, es incapaz de renunciar a ninguna de las opciones entre las que tiene que elegir. Por este motivo, según Platón, la democracia es el gobierno del azar, aquel en el que los ciudadanos hacen un sorteo para elegir a los magistrados a quienes confiarán las tareas de gobierno. Así, democracia y elección son dos conceptos que claramente se entienden como contradictorios. Y en el siglo XVIII la elección se sigue considerando como el principio del gobierno aristócrata, opuesto al principio democrático del sorteo.

Así, el sistema representativo moderno se construye en oposición a una «democracia» pensada según las dos formas contradictorias y complementarias de la masa estúpida y del individuo egoísta. En la lógica de este sistema, a los representantes no los elige la masa de la población, sino que se eligen entre ellos. Se eligen en el seno de la única clase social capaz de identificar sus intereses con los generales de la sociedad, es decir, según las ideas de la época: la clase de propietarios ilustrados. Por lo tanto, frente a la lógica aristocrática de la representación, la democracia se ha manifestado en primer lugar (en las revoluciones de los siglos XVIII y XIX) bajo la forma de poderes o instituciones alternativos al sistema representativo, como clubes, sociedades populares, comunas y manifestaciones populares. Todos ellos ejercían un poder de presión y de control sobre la representación y en el ejercicio de ese poder se constituían como otro pueblo. Este combate entre el pueblo democrático y el pueblo de la representación atravesó las revoluciones de fina-

les del siglo XVIII y del XIX. Condujo a la victoria del segundo a costa de una represión cruenta, pero también a la instauración de una forma de representación ampliada, la del sufragio universal, que adoptó la forma de un compromiso que desdibujaba la oposición entre los dos poderes. Sin embargo, este compromiso también desdibujó el significado de las nociones de pueblo, de representación y de democracia. Las nociones contradictorias de representación y de democracia se asimilaron la una a la otra. Así, hemos identificado la democracia con el mecanismo electoral y este se ha visto reinterpretado como el mecanismo según el cual el pueblo, identificado con la población global, delega su poder a los representantes. En un primer momento, estos representantes eran básicamente los integrantes de las clases «representativas», según se han descrito anteriormente. Con la estabilización del sistema electoral, se convirtieron en un grupo específico de profesionales del poder, una parte de la máquina estatal. La idea de un control democrático de la representación desapareció. La representación pasó a ser la elección que realizara la mayoría de los electores a favor de una u otra de las facciones competidoras de dicha clase. Ese es el pueblo concreto que ha inventado el sistema representativo, un pueblo contradictorio. Por un lado, es un pueblo sustancial que se identifica con la población existente. Por otro, es un pueblo evanescente cuya existencia solo se sostiene en el gesto mediante el que renuncia a todo poder real en beneficio de la clase de representantes.

El problema es que a este sistema de representación contradictorio le hemos dado el nombre de democracia y que hemos identificado su contradicción con la contradicción de la democracia. En un primer

momento, esta contradicción se vivió según la forma tradicional inaugurada por Platón: la denuncia de un pueblo ingobernable porque es, por un lado, una masa estúpida y, por otro, una colección de individuos egoístas. Esta visión tradicional se renovó en el siglo XIX: por un lado, la psicología de las masas de Gustave Le Bon asimilaba los movimientos revolucionarios con el estallido de masas ávidas y brutales guiadas por líderes; por otro, los análisis de Tocqueville mostraban la libertad política amenazada por el adormecimiento de una sociedad igualitaria de individuos preocupados por los pequeños placeres mezquinos. Pero esta visión clásica de la contradicción democrática se vio reforzada por la crítica marxista. Esta corriente intentó hacerlo al revés, denunciando la democracia «formal» como la ilusión de la elección libre e igualitaria tras la que se sostiene la sólida realidad del interés privado egoísta y del poder de la clase de propietarios. Pero esta crítica se basaba en sí misma en la identificación entre democracia y representación. Confirmaba, a su manera, la visión oficial de la democracia como expresión de una forma de sociedad. A partir de ahí, podemos comprender la convergencia aparentemente paradójica que estructura el nuevo odio de la democracia que yo intentaba analizar, este conjuga las tres formas posibles de crítica a la democracia: la crítica marxista que muestra el poder del mercado detrás de las ilusiones de la democracia formal, la visión tocquevilliana de una sociedad democrática que porta en sí misma el germen de su desintegración y la visión de las masas desatadas por líderes que aspiran a la mera destrucción. Así es como en 2005 ciertos intelectuales franceses han logrado identificar los disturbios de los jóvenes del extrarradio parisino con el estallido de una masa de consumidores

ávidos de riquezas capitalistas y al mismo tiempo fanatizados por propagandistas religiosos.

Pero esta configuración ideológica específica no es más que una interpretación concreta del equívoco fundamental que identifica el ejercicio del poder del pueblo con la elección de representantes por parte de los individuos que conforman una población determinada. Una identificación como esta ofrece casi automáticamente una idea falaz de la democracia al mostrar un «poder del pueblo» que la realidad niega de forma cada vez más radical. Eso es lo que sucede hoy en día en nuestros países, que a su vez se autodenominan democracias, como si el poder del pueblo fuera idéntico a la vida misma de un territorio. Pero al mismo tiempo ese poder del pueblo se niega por todas partes. Nos gobierna una clase de profesionales de la política que, por lo general, se selecciona a sí misma. Esta clase gobierna en una simbiosis cada vez más estrecha con los poderes financieros que dirigen el mundo. La vida parlamentaria se encuentra cada vez más integrada en el funcionamiento de un Estado que es el que hace las leyes, cuando lo único que debería hacer —según la propia lógica del sistema parlamentario— es ejecutar las leyes elaboradas por los representantes del pueblo y bajo su supervisión. Este poder de Estado ya no se ve obstaculizado por la acción de los contrapoderes que antes representaban las organizaciones obreras y revolucionarias. Básicamente, ha domesticado e integrado en su esfera lo que antes se llamaba el poder de la opinión. Así, el Estado se ha apropiado del monopolio de la vida pública y ha convertido las elecciones en la situación casi única en torno a la cual se define el poder del pueblo. Ahora bien, este poder se ha convertido básicamente en un poder de renuncia que confirma el

monopolio estatal. Las elecciones se han convertido en la única forma de existencia del pueblo y eso mismo las convierte en una fuente de frustración, ya que, por un lado, no existe un control sobre lo que hagan los representantes y, por otro, quienes gobiernan en nombre de la mayoría del pueblo casi siempre son elegidos nada más que por una minoría del electorado.

El propio sistema representativo crea entonces la evidencia de su mentira. Mediante su mero funcionamiento, dibuja implícitamente el lugar de un pueblo que debería estar representado pero no lo está. Al mismo tiempo, crea el lugar de quienes van a presentarse como los auténticos representantes, la verdadera voz de los de abajo, no representados o traicionados por su representación. Así, ese pueblo se sustancializa. Le otorgamos el cuerpo de un pueblo auténtico, un pueblo carnal de las profundidades, despreciado y traicionado por las élites. Sin embargo, en última instancia, lo que le otorgará su expresión a este pueblo no es tanto la denuncia de las élites, como lo es la denuncia de los extranjeros y emigrantes que invaden el territorio de los pueblos de nuestros países. El pueblo auténtico adopta entonces la figura de una etnia amenazada que hay que preservar. Conocemos este proceso. Le hemos dado el nombre de populismo. Pero ese nombre está equivocado. Sustancializa un mecanismo que en realidad genera la propia mecánica representativa. La maquinaria del sistema es la que produce automáticamente a su otro, este «pueblo auténtico» del que una u otra facción de la clase de profesionales de la representación se autoproclama como verdadera encarnación, hasta la última comedia en la que el pueblo de las profundidades enfrentado a las élites se encarna en la figura del multimillonario.

Por tanto, también hay que deshacer el equívoco que encierra la noción de populismo. Hoy hablamos de gobiernos populistas para designar a gobiernos autoritarios, igual que hablamos de neoliberalismo para designar el orden represivo que somete todos los aspectos de la vida a la ley del beneficio. Los gobiernos considerados populistas simplemente son gobiernos autoritarios que quieren encerrar toda la vida pública en la esfera del Estado. Estos gobiernos radicalizan una tendencia que hoy está presente en todos nuestros Estados que no dejan de ampliar sus prerrogativas y sus medios de represión. La palabra «populismo» sirve para hacer que el pueblo fantasmático de abajo cargue con el peso del continuo fortalecimiento de los poderes de nuestros Estados. Sirve para transformar la radicalización de las formas de dominación en expresión fantasmática de un deseo profundo de los dominados.

Por lo tanto, ir más allá del odio a la democracia no es oponer sus virtudes frente a las críticas. Es deconstruir el sistema de pruebas consensuales que fundamenta su visión dominante y autoriza todas las ambigüedades y todas las confiscaciones. Este sistema de pruebas consensuales es, en primer lugar, la sustancialización del pueblo y de la democracia, la identificación del pueblo político con la población empírica; a continuación, es la identificación del poder del pueblo con el mecanismo de la representación; y por último es la visión que identifica el acto democrático con el acto de elegir. Pero no se trata de remitir la apariencia del pueblo a una realidad profunda escondida, al estilo marxista. La representación no es la democracia. Pero eso no quiere decir que sea una ilusión que haya que olvidar para encontrar la realidad del pueblo. Las supuestas «apariencias» son realidades. El sistema

representativo es un poder efectivo, crea efectivamente un cierto tipo de pueblo. Si la democracia tiene un sentido, es el de la creación de otro tipo de pueblo; un pueblo que precisamente no se considera dado, preexistente, sino que solo existe como resultado del ejercicio de un cierto tipo de poder.

Por tanto, repensar la democracia consiste en afirmar que no es ni una forma de sociedad ni una forma de Estado. No es una realidad sustancial. Es una práctica, el ejercicio de cierto tipo de poder. Ese poder no es el que le pertenecería a la población como tal, ni tampoco el poder de los más numerosos o de los más pobres. Ese poder no se caracteriza por el número ni por la naturaleza de quienes lo ejercen, sino por la modalidad de ese ejercicio. Lo podemos definir, en su sentido más amplio, como el poder de quienes actúan colectivamente como iguales. Esta definición parece anodina, pero hay que detenerse en sus implicaciones y en primer lugar en el «como iguales». De hecho, eso fue el primer escándalo que hizo que se inventara la palabra «democracia» como un insulto. La democracia es el poder que ejercen específicamente quienes no tienen ninguna cualidad concreta para ejercer el poder, dicho de forma más precisa, ninguna capacidad para ejercerlo como se suele entender habitualmente: como la marca de una superioridad que un grupo determinado posee y que ejerce sobre quienes carecen de él; el poder de los ricos sobre los pobres, de los nobles sobre la gente vulgar, de los sabios sobre los ignorantes, etc. La democracia es el poder concreto que pueden ejercer juntos quienes no tienen ningún título para dominar a los demás. Es cierto que ese poder se ha definido inicialmente de forma restrictiva. A menudo se subraya que la democracia ateniense era un poder del pueblo

que en realidad estaba limitado a una parte minoritaria de la población global. Pero este límite numérico nos remite en realidad a un límite más fundamental: el que identifica el pueblo democrático con una población determinada. Las revoluciones modernas son las que han desplazado la idea del poder democrático convirtiéndolo primero en una forma y en un ámbito de ejercicio. Contra la visión «sociológica» de la democracia, que es en realidad la visión de los aristócratas, las revoluciones modernas han desarrollado una visión militante que hace de la democracia una práctica y no un estado. En la revolución de 1848, en Francia, vimos cómo se desarrollaba una diferencia significativa entre tres formas de «república». Estaba la república a secas, la república democrática y por último la república democrática y social. La república a secas era la república como forma de Estado, la república tal como la concebían los monárquicos que tenían intención de conquistarla. La república democrática era aquella en la que se podía desarrollar una esfera de actividad pública, distinta de la primera. Era la república de los clubes y de las sociedades populares que ejercían poder de presión y de control de los iguales reunidos. En cuanto a la república democrática y social, era aquella en la que la igualdad no solo se materializaba en las instituciones públicas, sino en las propias formas de trabajo y de la vida económica a través de los sindicatos obreros y las asociaciones obreras de producción. La democracia así concebida no era una forma de gobierno, sino una forma de acción que creaba una forma de vida pública y, en consecuencia, una forma de pueblo diferente. Era la actividad que creaba los espacios en los que se ejercía el poder de los iguales como iguales: espacios en los que piensan, hablan y actúan como

agentes públicos quienes no son los actores ni las actrices de la vida pública oficial, aquellos y aquellas a quienes esta esfera oficial no les suele reconocer la capacidad de pensar y de decidir las cuestiones comunes; pero también creaba espacios que difuminaban la división oficial entre lo público y lo privado al otorgarle un carácter público a la esfera de las relaciones laborales. La noción de democracia se vincula así a la de emancipación. La emancipación social es el movimiento por el cual quienes estaban encerrados en el mundo del trabajo y de la vida inmediata se conceden a sí mismos la capacidad que se les había negado, la capacidad de pensar y de actuar como participantes de pleno derecho de un mundo común.

Hay dos aspectos que me gustaría subrayar. En primer lugar la palabra *acción*. Es importante volver a cuestionar el planteamiento que resume la libertad democrática en la idea de la elección. Esta identificación de la libertad con la mera elección no está tan vinculada a las doctrinas del libre albedrío como lo está a las exigencias de comportamiento que impone la civilización mercantil. Continuamente escuchamos denunciar las prácticas de propaganda electoral que se llevan a cabo con el modelo de la publicidad mercantil. Pero estas críticas que denuncian la presión que se ejerce sobre la libre elección de los votantes no ven que la captación de la libertad en las redes de la razón mercantil reside en la propia idea de elección. A partir del modelo económico de la competencia, la libertad se ha visto reducida al poder de elegir entre diversas opciones y la conciencia política se ha identificado con la capacidad de analizar todas las opciones para hacer la mejor elección. Sin embargo, ya lo sabemos, ni el análisis de todos los argumentos propuestos por los candidatos a

unas elecciones, ni la lectura de todos los comentarios contradictorios sobre un producto publicados en internet garantizarán jamás una decisión libre e iluminada sobre qué candidato elegir o qué producto comprar. Si la libertad ocupa un lugar privilegiado, no es el de la elección, sino el de la persistencia en relación con una decisión y, más aún, con una línea de conducta, con una máxima de acción. La libertad democrática tiene lugar allí donde un colectivo se esfuerza por actuar como un colectivo de iguales, es decir, allí donde la igualdad encuentra su realidad en la propia acción que no la considera ni como algo dado ni como un objetivo que debe alcanzar, sino como el desarrollo de un poder autónomo.

La libertad y la igualdad democráticas existen como las modalidades de una acción. Este primer punto está ligado a un segundo. La democracia no existe como la realización de una propiedad común. Existe como la acción polémica que construye el pueblo de los iguales como un pueblo concreto, una forma de pueblo opuesta a otra. Esta acción polémica, no es solo un combate entre fuerzas competidoras, sino un conflicto entre mundos incompatibles. Da vida a un mundo concreto, uno en el que la capacidad de todos de ocuparse de las cuestiones comunes existe y se verifica. Da vida a un mundo frente a otro que se considera normal en el que las capacidades y los roles están bien distribuidos; en el que, por un lado, están quienes son capaces de ocuparse de las cuestiones públicas y, por otro, la masa que solo es capaz de ocuparse de sus cuestiones domésticas. La democracia moderna ha sido, en primer lugar, la lucha contra esta separación de los mundos, la lucha de quienes fueron relegados y relegadas la oscuridad de la esfera del trabajo y de la reproducción

por poder existir como participantes de un mundo común y actores de la vida pública. Hablaba antes de esos contrapoderes, hoy desaparecidos, que en el pasado representaban las organizaciones obreras y revolucionarias. Esos «contrapoderes» no eran solo la expresión de las fuerzas sociales opuestas a la fuerza que detenía el poder de Estado. Eran contramundos o mundos alternativos: eran redes de prácticas y de instituciones en cuyo seno hombres y mujeres, normalmente destinados a la única vida del trabajo y del hogar, se transformaban en actores y organizadores de una vida pública alternativa. Era también un mundo en el que la capacidad de todos no solo existía en una escena política concreta, sino en el conjunto de las formas de la vida. La democracia tiene sentido allí donde es una fuerza creadora de mundos, cuando es la acción por la que quienes actúan juntos como iguales crean un mundo común, alternativo al que organizan las fuerzas de explotación y de dominación. Existe en la medida en que es capaz de crear lugares y tiempos específicos.

Eso es lo que nos recuerdan estas formas de acción que se han desarrollado durante la última década, desde las Primaveras Árabes hasta los recientes movimientos franceses de la *Nuit Debout* o de los chalecos amarillos, pasando por las concentraciones que han ocupado las calles de Madrid o de Kiev, de Nueva York o de Estambul, de Atenas o de Hong Kong y de muchas más ciudades por todo el mundo. Lo que caracteriza a estos movimientos es, en primer lugar, una distancia en relación con las figuras de pueblo que podríamos considerar «normales». Esas figuras normales son, por ejemplo, la masa supuestamente resignada y acostumbrada al poder de los dictadores, a la que se opone la valentía de la muchedumbre insurgente de Túnez o de

Egipto (u hoy de Argelia); es el pueblo representado, al que se opone el eslogan de la Plaza [sic] del Sol dirigido a los candidatos en campaña electoral: «No nos representan»; es el pueblo que desfila por las calles de manera rutinaria para afirmar sus reivindicaciones, a lo que se opuso la decisión de una parte de los manifestantes de Nueva York el 17 de septiembre de 2011 que decidieron quedarse en el sitio en lugar de caminar y asamblearse para debatir entre ellos en lugar de gritar consignas contra el Gobierno. El significado global de estas distancias se puede resumir con la consigna de los ocupantes de la Plaza [sic] del Sol: «Democracia real ya». La democracia «real» no es solo esta democracia directa que se suele oponer a lo que llamamos «democracia representativa», afirmando que era buena para las pequeñas ciudades griegas o para las pequeñas repúblicas suizas de antes, pero que no se adapta a los grandes países modernos. De nuevo aquí no se trata de una cuestión de cantidad, sino de calidad y de modalidad. La democracia real es en primer lugar otro uso de los lugares y de los tiempos que implica otro reparto de las capacidades. Eso es lo que indica la plaza tomada mediante la forma de la ocupación en estos movimientos y el vínculo que se afirma entre democracia y ocupación. La ocupación no es solo la toma de posesión de un lugar, es el acto que desvía ese lugar de su uso normal: una calle o una plaza ocupada es un lugar sustraído a su uso normal, que es permitir la circulación de las personas, de los coches y de las mercancías. Las tiendas de campaña y las asambleas lo han transformado en un lugar de debate y de decisión política, y a la vez en un lugar de vida, un lugar de una cotidianidad reinventada. La reasignación de un lugar es también la construcción de otra temporalidad. Una

ocupación, en el sentido habitual de la palabra, es una forma de emplear el tiempo, una forma de encajar en un orden mundial en el que cada uno está en su sitio. En la república jerárquica de Platón, los obreros no tienen tiempo de hacer nada más que su trabajo porque, como él dice, el trabajo no espera. Solo disponen del tiempo para sus cuestiones privadas y no para deliberar sobre las cuestiones comunes. La ocupación como acto colectivo subversivo se puede definir así como una «contraocupación», una forma de subvertir el orden de las ocupaciones que define lo que la gente puede hacer en función del lugar que ocupen y del tiempo del que dispongan. Así, la ocupación de las fábricas como forma de lucha obrera no era solo un arma de negociación en un conflicto de fuerzas, también instauraba un conflicto de mundos. El lugar de ejercicio de una dominación se convertía en el lugar de ejercicio de una libertad colectiva. El lugar de trabajo se convertía en un lugar de asamblea y de vida. Se convertía en la célula de un mundo en el que el trabajo ya no era el simple medio para ganarse la vida al precio de una subyugación, sino la ejecución de una capacidad de todos al servicio de todos.

La ocupación de las plazas se inscribe en esta tradición de «contraocupación», como atestigua la declaración en forma de juego de palabras escrita en una pancarta que sostenía un participante del movimiento Occupy Wall Street: «*Lost a job, found an occupation*». Pero, por supuesto, esta continuidad revela al mismo tiempo una distancia. La ocupación como acción colectiva ha tomado el lugar del trabajo perdido como ocupación individual. Pero ya no se trata de una subversión colectiva del lugar de trabajo. La ocupación actual está huérfana de ese lugar como la fábrica donde el conflic-

to de fuerzas se convertía en conflicto de mundos. Está huérfana también de ese sujeto obrero que no era solo una comunidad efectiva, sino un pueblo alternativo en formación. Las fábricas donde se construía ese pueblo se han destruido, se han enviado a la otra punta del mundo y sus ocupantes han sido dispersados. La ocupación de hoy se produce así junto a la sede de esas potencias financieras que son precisamente las que han desmantelado las fábricas y dispersado a los trabajadores. Ya no consiste en la transformación de un lugar en el que se sufre una dominación en un lugar en el que se afirma un poder. La ocupación adopta en sí misma la forma de la secesión que afirma, junto a los espacios de dominación, la exigencia de un pueblo que reinventar. Lo ha hecho bajo dos grandes formas: las asambleas que oponen a la representación oficial su horizontalidad, en las que cualquiera puede tomar la palabra, en las que el tiempo de intervención es igual y en las que se busca el acuerdo de todos más que el dominio de una mayoría; y las tiendas de campaña que, al mismo tiempo, pretenden organizar y simbolizar una forma de vida alejada de la que el capitalismo absoluto reproduce a diario. La ocupación obrera de ayer vinculaba un conflicto de fuerzas en el lugar mismo de la reproducción económica con un conflicto entre dos mundos: un mundo de la desigualdad y un mundo de la igualdad. La ocupación que se practica en las plazas de las grandes ciudades ha seguido la tendencia de convertirse en una forma de simbolización del conflicto entre mundos, como atestiguan estas consignas del movimiento Occupy Wall Street que extienden hasta el infinito el significado de la palabra ocupar: *occupy language, occupy imagination, occupy love* y por último *occupy everything*.

Para reflexionar en torno a la lección de estos movimientos, es necesario abandonar la oposición clásica entre los movimientos espontáneos y efímeros y las estrategias a largo plazo. Aquí, de nuevo, las valoraciones cuantitativas esconden la diferencia fundamental que es cualitativa. Esos momentos considerados efímeros son momentos en los que se interrumpe el curso normal del tiempo, que es el de la reproducción del orden existente. Porque un momento, según la propia etimología de la palabra, es diferente de un breve lapso de tiempo, es una fuerza creadora de movimiento. La historia de la democracia es el resultado del poder de momentos que han durado quizás solo algunos días, quizás meses o años. Esos momentos han estado marcados por una ruptura del curso normal del tiempo: por un lado, han ralentizado el tiempo, han creado espacios de suspensión y de reflexión separados de la lógica obligatoria de las ocupaciones habituales; por otro, lo han acelerado al crear ocasiones inéditas para la acción y al reducir el tiempo que separa el pensamiento de la acción y la acción de su efecto. Esos momentos han permitido formas inéditas de democracia viva, formas con las que manifestar una capacidad de todos que es invisible en el tiempo normal, el que está organizado por la dominación. Han creado dinámicas y tradiciones heterogéneas en relación con el tiempo de la dominación. Ahora bien, la vida democrática existe como el efecto prolongado de esos momentos de ruptura. La oposición entre el tiempo breve de los momentos de efervescencia colectiva y el tiempo largo de la acción estratégica esconde en realidad la oposición más fundamental entre el tiempo propio de la acción democrática y el tiempo estructurado por las fuerzas de dominación. En los movimientos recientes, esta

oposición ha tomado la forma de la secesión mediante la que el pueblo de una democracia activa instalaba sus tiendas de campaña y sus asambleas junto a las sedes de las instituciones financieras o gubernamentales. Pero es inútil enfrentarla al realismo de una acción estratégica que transforma esa oposición en un partido nuevo dentro del sistema representativo o que la inscribe en una lógica de etapas que hay que superar con la perspectiva de la destrucción de la fortaleza capitalista que aún está por llegar. La primacía de la forma de secesión en los movimientos democráticos recientes no se debe a una «falta de estrategia» de sus actores. Se debe al hecho de que los puntos de referencia intelectuales y las fuerzas sociales sobre las que se sostenía la visión considerada estratégica han desaparecido. El hundimiento de los Estados considerados comunistas ha despojado a la acción revolucionaria de la evidencia de su objetivo. La destrucción de la clase obrera y de las instituciones sociales la han despojado de la fuerza sobre la que se apoyaba. El conflicto de los mundos —el conflicto entre un mundo de la igualdad y un mundo de la desigualdad— ya no puede coincidir con un conflicto de fuerzas. Entonces, que se presente aparte, al lado, se debe a motivos objetivos, en una suerte de pureza que al mismo tiempo es una suerte de soledad. La inteligencia considerada estratégica que le invita a renunciar a esta pureza para salir de esta soledad le invita simplemente a renunciar a su singularidad, a desaparecer en su contrario, en un sistema representativo que está cada vez más incorporado al poder estatal y a la dominación oligarca.

Si el movimiento democrático debe inscribirse en la duración, solo puede hacerlo sobre la base de su autonomía. Esta autonomía no es la de una fuerza so-

cial determinada; es la de una forma de acción y de una manera de hacer mundo: la acción de los iguales como iguales. Eso implica dos cosas: en primer lugar que el movimiento democrático se define por sus formas, sus instituciones y su temporalidad propias. En realidad la igualdad no construye mundo de la misma manera que la desigualdad. En el pasado esta disimetría se ha ocultado tras la visión de un movimiento de la historia en cuyo seno el capitalismo generaba las condiciones para su propia destrucción y formaba un mundo de trabajo listo para que tomara el relevo. El desvío de esta visión nos obliga a percibir que la historia de la igualdad es un proceso autónomo. La primera condición para las fuerzas que portan esta historia es garantizar su autonomía en relación con las máquinas de poder. Eso no significa que la democracia no consista más que en ciertos momentos efímeros. Sino que quiere decir que tiene sus propios tiempos y que debe mantener la distancia de ese tiempo propio en relación con la temporalidad de las agendas estatales. Eso tampoco significa que deba desinteresarse por lo que pasa en el lado de la máquina estatal y de las instituciones representativas. Sino que quiere decir que debe guiarse en primer lugar, por el principio que la distingue —la presuposición de una capacidad de todos— para diferenciar sus objetivos y sus formas de acción y de organización de aquellas de los aparatos concebidos para la toma y la gestión del poder del Estado. Por ejemplo, es perfectamente posible luchar por las transformaciones del sistema representativo, en contra de cierta interpretación del marxismo que hace que este sistema sea una mera apariencia opuesta a una democracia real aplazada tras la destrucción de dicho sistema. El sistema representativo no es una apariencia sino una realidad

sólida, y la democracia no es un estado sino una práctica susceptible de transformar esta realidad. En *El odio a la democracia* recuperó algunas de las medidas con las que el sistema representativo podría transformarse en un sentido democrático: papel otorgado al mecanismo del sorteo, limitación de la duración de los mandatos, no renovación de los representantes elegidos, prohibición de la acumulación, instituciones de control de la acción de los representantes elegidos... Pero es importante atender al sentido de estas medidas. No se trata de recetas que garantizarían por sí mismas la buena salud de la democracia considerada como una forma de Estado. Se trata de restricciones y de formas de control impuestas por la acción democrática a la lógica representativa que confía la gestión de las cuestiones comunes a una clase de profesionales. Estas iniciativas tienen sentido en la medida en que están impulsadas por una fuerza externa a esta vida «política» profesionalizada. La existencia y la dinámica autónoma de esta fuerza son las que ejercen en primer lugar el control democrático sobre la máquina estatal, y no esta u otra receta constitucional.

El primer problema para la democracia es por tanto el del desarrollo de su propia fuerza, una fuerza autónoma en relación con esta máquina estatal. Esta cuestión ha estado en el centro de los intentos más radicales de extraer las enseñanzas del movimiento de las plazas. Estas iniciativas analizaron en primer lugar la naturaleza a largo plazo del movimiento como desarrollo de su capacidad de construir mundo. Se propusieron recrear de otra manera las formas de este tejido social igualitario desgarrado por la ofensiva del capitalismo absoluto. Ese tejido social ya no se puede pensar a partir de un centro determinado por el poder

colectivo del trabajo. Pero sí se puede recrear de otra manera mediante la multiplicación de las formas de solidaridad y de vida colectiva que superan la separación entre las esferas de actividad, a saber, la separación entre lo político y lo económico. Pienso por ejemplo en los «espacios sociales libres» que han adquirido una importancia muy especial en varios movimientos democráticos recientes, en concreto en Grecia donde la destrucción de las estructuras colectivas impuesta por las potencias financieras ha generado la creación de un cierto número de estructuras alternativas tanto en materia de producción y de consumo, como en materia de sanidad y educación. Sin duda, estas estructuras han respondido en primer lugar a las situaciones de angustia creadas por las exigencias de la Unión Europea, proporcionando alojamiento, alimentación, atención médica, formación o cultura a quienes quedaron privados de ello por la destrucción de los servicios públicos. Sin embargo, quienes han creado dispensarios, restaurantes comunitarios, cooperativas o escuelas insistían en el hecho de que no se trataba solamente de responder ante situaciones de urgencia. Se trataba de crear nuevas formas de ser, de pensar y de actuar en común. También pidieron a quienes se beneficiaban de estas estructuras que se convirtieran en agentes de su gestión. Eso también implica otorgarle un papel concreto a la democracia directa, que no consiste, como en las asambleas de las plazas ocupadas, en una expresión simbólica del poder de todos que le otorga a cada uno el derecho a la palabra. Sino que se concibe como la toma de decisiones concretas en la gestión de estas estructuras o en las relaciones entre varias estructuras organizadas en red. El espacio social libre es así una manera de poner en común que cuestiona la separa-

ción entre las esferas de actividad: producción material, intercambio económico, prestaciones sociales, producción intelectual, desempeño artístico, acción política, etc. Y al mismo tiempo también cuestiona la oposición entre las necesidades del presente y las utopías del futuro, o entre la dura realidad económica y social y el lujo de la práctica democrática. De esta manera, una forma de acción política tiende a ser al mismo tiempo la célula de otra forma de vida; no un instrumento para preparar una emancipación futura, sino un proceso de invención de formas de acción, de pensamiento y de vida en el que, desde el presente, la igualdad se alimenta de igualdad.

La situación actual nos obliga a sumir el hecho de que la democracia no es algo dado sino un proceso. Es un proceso de invención continua de las formas de ejercicio de la capacidad de todos. La historia de la igualdad es una historia propia: una historia hecha de momentos singulares y de instituciones alternativas en las que esta capacidad ha logrado manifestar su propio poder. Este proceso aún está amenazado con ser absorbido por el poder de una realidad que es la realidad de la dominación. Por eso su realismo propio debe consistir en primer lugar en mantener su singularidad.



## DESHACER LAS CONFUSIONES AL SERVICIO DEL ORDEN DOMINANTE

Esta entrevista con Joseph Confavreux también plantea una reflexión, quince años después, sobre las tesis de *El odio a la democracia*. Fue publicada en *Mediapart* el 3 de diciembre de 2019.

**J.C.: Quince años después de la publicación de *El odio a la democracia*, ¿cómo ha evolucionado la mutación ideológica de la que hablaba usted entonces?**

J.R.: Los temas del discurso intelectual «republicano» que analicé entonces se han difundido ampliamente y, en concreto, han alimentado el aggiornamento [renovación] de la extrema derecha que ha sabido ver el interés que había en reciclar los argumentos racistas tradicionales en defensa de los ideales republicanos y laicos. También han servido para justificar una serie de medidas de restricción de libertades como las que prohíben determinadas vestimentas y nos obligan a presentarnos con el rostro descubierto ante la mirada del poder. Al mismo tiempo, podríamos decir que estas tesis han ampliado su imperio y han hecho más visible su obediencia a las potencias

dominantes. El odio intelectual a la democracia se presenta cada vez más como mero acompañamiento ideológico del vertiginoso desarrollo de desigualdades de todo tipo y del incremento del poder policial sobre los individuos.

**J.C.: El término «populismo», en su uso peyorativo, ¿representa el nuevo rostro de este odio a la democracia que dice defender el gobierno democrático con la condición de que obstaculice la civilización democrática?**

**J.R.:** «Populismo» no designa ninguna forma política. Designa una interpretación. El uso de esta palabra sirve para hacer creer que las formas de refuerzo y de personalización del poder estatal que vemos en casi cualquier lugar del mundo son la expresión de un deseo que emana del pueblo, entendido como el conjunto de las clases desfavorecidas. Siempre es la misma historia que consiste en afirmar que, si nuestros Estados son cada vez más autoritarios y nuestras sociedades cada vez más desiguales es por la presión que ejercen los más pobres que, por supuesto, son los más ignorantes y que, como brutos que son, quieren jefes, autoridad, exclusión, etc. Hacemos como si Trump, Salvini, Bolsonaro, Kaczynski, Orban y sus semejantes fueran la expresión de un pueblo humilde que sufre y se revela contra las élites. Ahora bien, son la expresión directa de la oligarquía económica, de la clase política, de las fuerzas sociales conservadoras y de las instituciones autoritarias (ejército, policía, iglesia). Lo que es seguro es que esta oligarquía se apoya además en todas las formas de superioridad que nuestra sociedad nos presenta ante quienes infravalora (trabajadores frente a parados, blancos frente a racializados, hom-

bres frente a mujeres, mentes despreocupadas de las metrópolis frente a habitantes de provincias profundas, personas «normales» frente a las que no lo son, etc.). Pero eso no es motivo para darle la vuelta a las cosas: los poderes autoritarios corruptos y criminales que hoy dominan el mundo, lo hacen en primer lugar con el apoyo de los ricachones y de los más notables, no con el de los desheredados.

**J.C.: ¿Qué le inspira la preocupación que expresan muchos ante la fragilidad de las instituciones democráticas actuales y las numerosas obras que anuncian el final o la muerte de las democracias?**

J.R.: No leo demasiada literatura catastrofista y me gusta bastante la opinión de Spinoza que afirma que los profetas estaban mucho mejor preparados para prever las catástrofes de las que ellos mismos eran responsables. Quienes nos alertan de la «fragilidad de las instituciones democráticas» participan deliberadamente de la confusión que debilita la idea democrática. Nuestras instituciones no son democráticas. Son representativas, por lo tanto oligarcas. La teoría política clásica está clara a ese respecto, incluso si nuestros Gobiernos y sus ideólogos se han propuesto embarullarlo todo. Las instituciones representativas son, por definición, inestables. Pueden dejar cierto espacio para la acción de las fuerzas democráticas —como fue el caso de los regímenes parlamentarios en tiempos de capitalismo industrial— o inclinarse hacia un sistema monárquico. Está claro que esta última es la tendencia dominante hoy en día. Es el caso de Francia especialmente, donde la Quinta República fue concebida para poner las instituciones al servicio de un individuo y donde la vida parlamentaria está completamente integrada en un aparato de Estado, que a su vez está completamente sometido al poder del capitalismo nacional e internacional; aunque eso signifique, por

supuesto, fomentar el desarrollo de fuerzas electorales que pretender ser las «verdaderas» representantes del «verdadero» pueblo. Hablar de amenazas que se ciernen sobre «nuestras democracias» tiene, por tanto, un sentido muy concreto: se trata de responsabilizar a la idea democrática de la inestabilidad del sistema representativo, decir que si este sistema está amenazado es porque es demasiado democrático, demasiado sumiso ante los instintos descontrolados de la masa ignorante. Toda esta literatura trabaja en última instancia para la representación orquestada de las segundas vueltas de las elecciones presidenciales, en las que la izquierda «lúcida» se apelotona en torno al candidato de la oligarquía financiera, única muralla de la democracia «razonable» contra el candidato de la «democracia iliberal».

**J.C.: Las críticas sobre los deseos ilimitados de los individuos en la moderna sociedad de masas se han acentuado. ¿Por qué? ¿Cómo explica que encontramos estas críticas en todos los tableros políticos? ¿Se trata de la misma crítica cuando lo dice Marion Maréchal-Le Pen que cuando lo hace Jean-Claude Michéa?**

**J.R.:** Hay un núcleo duro invariable que alimenta versiones más o menos de derechas o de izquierdas. Ese núcleo duro lo forjaron en primer lugar los políticos conservadores y los ideólogos reaccionarios del siglo XIX que alertaron de los peligros de una sociedad en la que las capacidades de consumo y el apetito consumista de los pobres se desarrollarían peligrosamente y se desbordarían en un torrente devastador para el orden social. Es el gran truco del discurso reaccionario: alertar sobre los efectos de un fenómeno para imponer la idea

de que ese fenómeno existe, en resumen, que los pobres son demasiado ricos. Recientemente, ese núcleo duro se ha reelaborado «hacia la izquierda» por parte de la ideología considerada republicana, formada por intelectuales rencorosos ante la mirada de esta clase obrera en la que habían puesto todas sus esperanzas y que se está desarticulando. La gran genialidad ha sido interpretar la destrucción de las formas colectivas de trabajo impuesta por el capital financiero como la expresión de un «individualismo democrático de masas» surgido del propio corazón de nuestras sociedades y representado por los mismos cuyas formas de trabajo y de vida habían sido destruidas. A partir de ahí, todas las formas de vida impuestas por la dominación capitalista eran reinterpretables como efectos de un único y mismo mal —el individualismo— al que, según nuestro humor, podríamos darle dos sinónimos: podríamos llamarlo «democracia» e ir a la guerra contra los estragos del igualitarismo; o podríamos llamarlo «liberalismo» y denunciar la mano del capital. Pero también podríamos equiparar ambas cosas e identificar el capitalismo con el desencadenamiento del apetito consumista de la gente humilde. Es la ventaja de haber bautizado «liberalismo» al capitalismo absolutizado —y además, perfectamente autoritario— que nos gobierna: identificamos los efectos de un sistema de dominación con los de las formas de vida de los individuos. Por lo tanto, uno puede, a su juicio, aliarse a las fuerzas religiosas más reaccionarias para culpar del estado en el que se encuentran nuestras sociedades a la libertad de moralidades que simbolizan la reproducción asistida y el matrimonio homosexual; o encomendarse a un ideal revolucionario puro y duro para culpar al individualis-

mo pequeñoburgués de la destrucción de las formas de acción colectivas y de los ideales obreros.

**J.C.: ¿Qué hacer ante una situación en la que la denuncia de una fachada democrática, cuyas leyes e instituciones a menudo no son más que las apariencias tras las que se ejerce el poder de las clases dominantes y en la que el desencanto ante las democracias representativas han roto toda idea de igualdad, ha dado espacio para personajes como Bolsonaro o Trump que aumentan aún más las desigualdades, las jerarquías y los autoritarismos?**

**J.R.:** Lo primero que hay que hacer es deshacer las confusiones tradicionales que sirven al mismo tiempo al orden dominante y a la pereza de sus supuestas críticas. En concreto, hay que terminar con esta doxa heredada de Marx que, con el pretexto de denunciar las apariencias de la democracia «burguesa», en realidad valida la identificación de la democracia con el sistema representativo. No existe una fachada democrática tras la que se ejerza la realidad del poder de las clases dominantes. Hay instituciones representativas que son instrumentos directos de ese poder. El caso de la Comisión de Bruselas y de su lugar en la «Constitución» europea habría debido bastar para aclarar las cosas. Ahí tenemos la definición de una institución representativa supranacional en la que la noción de representación está totalmente disociada de toda idea de sufragio popular. El tratado ni siquiera indica quién debe elegir a estos representantes. Por supuesto, sabemos que son los Estados quienes los designan, pero también que en su mayoría son antiguos o futuros representantes de los bancos de inversiones que dominan el mundo. Un simple vistazo al perímetro de las sedes corporativas cuyos edificios rodean las instituciones de Bruselas anula por

completo la teoría de quienes nos quieren mostrar la dominación económica que se oculta tras las instituciones representativas. De nuevo, Trump difícilmente podía pasar por representante de los olvidados de la América profunda, y Bolsonaro fue rápidamente acogido por los representantes de los medios financieros. La primera tarea es salir de la confusión entre democracia y representación y entre todas las nociones confusas que surgen de ella; como «democracia representativa», «populismo», «democracia iliberal», etc. No hay que proteger a las instituciones democráticas del peligro «populista», hay que crearlas o recrearlas. Y está claro que, en la situación actual, solo pueden crearse como contrainstituciones, autónomas de las instituciones gubernamentales.

J.C.: ¿Resulta comparable el odio a la democracia cuando adopta la forma de la nostalgia dictatorial de un Bolsonaro o la apariencia de niño bueno de un Jean-Claude Juncker que explica que no puede «haber elección democrática contra los tratados europeos»? Dicho de otra manera, ¿debemos y podemos jerarquizar y distinguir las amenazas que se ciernen sobre la democracia o la diferencia entre la extrema derecha autoritaria y los tecnócratas capitalistas que reprimen con violencia a sus pueblos no es más que de grado y no de naturaleza?

J.R.: Existen todos los matices que queramos entre sus diversas formas. [El odio a la democracia] puede apoyarse en las fuerzas nostálgicas de las dictaduras de ayer, de Mussolini o Franco hasta Pinochet o Geisel. Y como pasa en ciertos países del este, incluso puede combinar las tradiciones de dictaduras «comunistas» con las de las jerarquías eclesiásticas. Puede

identificarse de forma más simple con las ineludibles necesidades del rigor económico, encarnadas por los tecnócratas bruselenses. Pero siempre hay un núcleo común. Juncker no es Pinochet. Sin embargo, hace poco hemos recordado que los poderes «neoliberales» que gobiernan en Chile, lo hacen en el marco de una Constitución heredada de Pinochet. La presión que ejerce la Comisión Europea sobre el Gobierno griego no es lo mismo que la dictadura de los coroneles. Pero está comprobado que el Gobierno «populista de izquierdas», elegido en Grecia precisamente para resistir a esta presión, ha sido incapaz de hacerlo. Tanto en Grecia como en Chile, como casi en cualquier otro lugar del mundo, ha quedado claro que la resistencia a las oligarquías solo surge de fuerzas que sean autónomas del sistema representativo y de los llamados partidos de izquierdas que están integrados en él. Estos en realidad razonan según la lógica de la elección del mal menor, y sufren debacle tras debacle. Podríamos tener la tentación de alegrarnos si esta continua debacle no provocara un aumento del poder de la oligarquía e hiciera más difícil la tarea de quienes de verdad intentan oponerse a ella.

J.C.: ¿Cómo contempla las conflagraciones que se están produciendo por todo el planeta este otoño? ¿Se pueden identificar causas o motivos comunes entre las distintas revueltas que se producen en varios continentes? En lo que respecta a los movimientos «de las plazas», que reclaman una democracia real, son revueltas que parten sobre todo de motivaciones socio-económicas, ¿nos dice eso algo nuevo del estado de nuestras democracias y el del planeta?

J.R.: La reivindicación democrática de los manifestantes de Hong Kong desmiente tal evolución. De

todas formas, hay que salir de la oposición tradicional entre las motivaciones socio-económicas (consideradas sólidas, pero mezquinas) y las aspiraciones por una democracia real (consideradas más nobles, pero evanescentes). Existe un único y mismo sistema de dominación que ejercen el poder financiero y el poder estatal. Y los movimientos de las plazas precisamente han logrado su fuerza de no distinguir entre reivindicaciones limitadas y afirmación democrática ilimitada. Es raro que un movimiento arranque con una reivindicación de democracia. Suelen arrancar con una reclamación contra un aspecto o un efecto concreto de un sistema global de dominación (un fraude electoral, el suicidio de una víctima de acoso policial, una ley sobre el trabajo, un aumento del precio del transporte o de los carburantes, pero también ante un proyecto para la eliminación de un parque). Cuando la protesta colectiva se desarrolla en la calle y en los lugares ocupados, se convierte no solo en una reivindicación de democracia dirigida al poder que se cuestiona, sino en una afirmación de democracia que efectivamente se pone en marcha (*democracia real ya*). Lo que eso nos dice es básicamente dos cosas: en primer lugar, la política adopta cada vez más el aspecto de un conflicto entre mundos —un mundo que se rige por la ley desigual frente a un mundo construido por la acción igualitaria— en el que la propia distinción entre economía y política tiende a desaparecer; en segundo lugar, los partidos y organizaciones, antaño interesados por la democracia y la igualdad, han perdido toda iniciativa y toda capacidad de acción sobre ese terreno, que ya solo ocupan las fuerzas colectivas nacidas del propio acontecimiento. Aunque siempre se puede insistir en

que les falta organización, ¿pero qué es lo que hacen las famosas organizaciones?

**J.C.: ¿Esta suerte de rutinización de la revuelta a escala mundial representa un contramovimiento importante?**

J.R.: No me gusta mucho la palabra «rutinización». Salir a la calle en Teherán, en Hong Kong o en Yakarta en estos momentos, realmente no tiene nada de rutinario. Solo se puede afirmar que las formas de protesta tienden a parecerse contra sistemas gubernamentales diferentes, pero que convergen en sus esfuerzos por garantizar los beneficios de los privilegiados en detrimento de sectores de la población cada vez más pauperizados, menospreciados o reprimidos. También podemos constatar que, sobre todo en Chile o en Hong Kong, han logrado éxitos con los que no sabemos qué pasará mañana, pero que hoy demuestran que allí hay algo que va mucho más allá de simples reacciones rituales de desesperación frente a un orden inamovible de las cosas.

**J.C.: Hace quince años, la perspectiva de la catástrofe ecológica era menos apremiante. ¿Esta nueva cuestión ecológica transforma la cuestión democrática según ciertas opiniones que afirman que salvar el planeta no podrá hacerse en un marco deliberativo?**

J.R.: Hace ya un tiempo que nuestros Gobiernos funcionan con la coartada de la crisis inminente que impide que las cuestiones internacionales se confíen a sus habitantes ordinarios y obliga a ponerlas al cuidado de especialistas en la gestión de crisis; lo que en realidad significa dejarlas en manos de potencias financieras y estatales que son responsables o cómpli-

ces de las mismas. Está claro que la perspectiva de la catástrofe ecológica se toma como respaldo de sus argumentos. Pero también está claro que la pretensión de nuestros Estados de ser los únicos capaces de afrontar cuestiones globales se desmiente con su incapacidad de tomar, individual y colectivamente, decisiones a la altura de lo que está en juego. Así, la reivindicación globalista sirve básicamente para decirnos o bien que se trata de una cuestión política demasiado complicada para nosotros, o bien de una cuestión que hace que la acción política tradicional resulte irrelevante. Desde este punto de vista, la cuestión climática alimenta la tendencia de absorber la política en la policía. Frente a esto encontramos el planteamiento de quienes afirman que, dado que la cuestión nos interpela a cada uno y a cada una de nosotros, también está en manos de cada uno y de cada una ocuparse de ello. Eso es lo que han hecho movimientos como el de Notre-Dame-des-Landes, donde se tomó un caso muy concreto para identificar la reivindicación de un objetivo concreto con la afirmación del poder de cualquier persona. Evidentemente, que se haya anulado un proyecto para construir un aeropuerto no resuelve la cuestión del calentamiento a escala global, pero en cualquier caso, demuestra la imposibilidad de separar las cuestiones ecológicas de la cuestión democrática entendida como ejercicio de un poder igualitario efectivo.

**J.C.: En su último libro, Frédéric Lordon se distancia de lo que él denomina «antipolítica», en la que concretamente incluye la «política limitada a las intermitencias», en concreto el «reparto de lo sensible». ¿Qué le sugiere esta crítica dirigida a ciertas de sus tesis y formas de definir lo que es la política?**

J.R.: Intento no participar de polémicas personales. Por tanto, me limitaré a subrayar algunos aspectos de lo que he escrito que puede que no resulten claros para todo el mundo. Yo no he dicho que la política no exista más que por intermitencia. Dije que no era algo dado constitutivo y permanente de la vida de las sociedades, porque la política no es solo el poder sino la idea y la práctica del poder de cualquier persona. Ese poder concreto solo existe como suplemento de y en oposición a las formas normales del ejercicio del poder. Eso no quiere decir que solo haya política en lo extraordinario de los momentos de fiesta colectiva, que no haya que hacer nada en el entretanto y que no hagan falta ni organización ni instituciones. Organizaciones e instituciones siempre las ha habido y siempre las habrá. La cuestión es saber qué organizan y qué instituyen, cuál es la fuerza que ponen en marcha, la de la igualdad o la de la desigualdad. Las organizaciones e instituciones igualitarias son las que desarrollan esta fuerza común a todos que, en realidad, pocas veces se manifiesta en estado puro. En el estado actual de nuestras sociedades, está claro que algo así solo se puede dar en contrainstituciones y organizaciones que sean autónomas de un sistema representativo que no es más que un resorte del poder estatal. Podemos constatar fácilmente que en las dos últimas décadas, casi por todo el mundo, las únicas movilizaciones contra los avances del poder financiero y del poder estatal han surgido de estos movimientos que calificamos como «espontáneos», a pesar de que han dado muestra de una capacidad de organización concreta muy superior a la de las «organizaciones» de izquierda reconocidas (no nos olvidemos tampoco de que muchos de quienes han desempeñado un papel importante en estos

movimientos eran militantes que ya tenían formación en las prácticas de lucha en terreno). Es cierto que resulta muy difícil mantener esta fuerza común a lo largo del tiempo. Eso implica crear otros tiempos, un tiempo que esté hecho de proyectos y de acciones autónomas, que no siga el ritmo del calendario de la máquina estatal. Pero solo podemos desarrollar lo que existe, solo podemos construir a largo plazo con acciones que efectivamente cambien el ámbito de lo posible, aunque sea muy poco o muy brevemente.



## INTERVENCIÓN ANTE LA ASAMBLEA DE FERROVIARIOS

Este texto fue pronunciado el 16 de enero de 2020 en la estación de Montparnasse-Vaugirard frente a la asamblea de ferroviarios en huelga contra el proyecto de reforma de su régimen especial de jubilación. Fue recogido en *Le Monde* el 23 de febrero de 2020.

Si estoy hoy aquí es, por supuesto, para afirmar un apoyo total a una lucha ejemplar, pero también para expresar en pocas palabras por qué me parece ejemplar.

He dedicado varios años de mi vida a estudiar la historia del movimiento obrero y eso me ha demostrado algo fundamental: las que llamamos conquistas sociales son mucho más que ventajas adquiridas por grupos concretos, fueron la organización de un mundo colectivo regido por la solidaridad.

¿Qué es este régimen especial de los ferroviarios que se nos presenta como un privilegio arcaico? Era un elemento de una organización de un mundo común en el que las cosas esenciales para la vida de todos debían ser propiedad de todos. El ferrocarril, eso pertenecía a

la colectividad. Y esta posesión colectiva también estaba gestionada por una colectividad de trabajadores que se sentían implicados en esta comunidad; trabajadores para quienes la jubilación de cada uno de ellos era fruto de la solidaridad de una colectividad concreta.

Lo que los poderosos de nuestro mundo ya no quieren es esta realidad concreta del colectivo solidario. Ese es el edificio que pretender destruir ladrillo a ladrillo. Lo que quieren es que deje de haber propiedad colectiva, que deje de haber colectivos de trabajadores, que deje de haber la solidaridad que surge desde abajo. Quieren que no haya más que individuos, dueños de su fuerza de trabajo como un pequeño capital que hacemos fructificar alquilándoselo a otros más grandes. Individuos que al venderse cada día acumulen puntos para sí mismos y nada más que para sí mismos, mientras esperan un futuro en el que las jubilaciones ya no se basarán en el trabajo sino en el capital, es decir en la explotación y en la autoexplotación.

Por eso, la reforma de las jubilaciones resulta tan decisiva para ellos, porque es mucho más que una cuestión concreta de financiación. Es una cuestión de principios. La jubilación es la manera en que el tiempo de trabajo genera tiempo de vida y la manera en que cada uno de nosotros estamos conectados a un mundo colectivo. La cuestión es saber qué es lo que opera ese vínculo: la solidaridad o el interés privado. Destruir el sistema de jubilación basado en la lucha colectiva y en la organización solidaria es una victoria decisiva para nuestros gobernantes. Son ya dos veces las que han puesto todas sus fuerzas en esta batalla y la han perdido. Hoy hay que hacer todo lo que haga falta para que la pierdan por tercera vez y que eso acabe definitivamente con su interés por esta batalla.

## ¿UNA BUENA OCASIÓN? REFLEXIONES EN TIEMPOS DE CONFINAMIENTO

Este texto fue escrito a petición de Peter Pàl Pelbart para la serie *Pandemia crítica* publicada en línea por la editorial N-1 Edições de São Paulo. Fue publicado el 30 de abril de 2020.

El confinamiento, dicen, es una ocasión única para reflexionar sobre la sociedad en la que vivimos, sobre el desastre al que nos conduce y sobre los cambios radicales que hay que llevar a cabo para evitarlo. Sin embargo, no resulta tan evidente que el momento apropiado para reflexionar en torno a un fenómeno mundial sea aquel en el que nos encontramos aislados del mundo y en el que no sabemos prácticamente nada de lo que pasa allí donde se cura la enfermedad, ni allí donde se toman las decisiones sobre la gestión de la pandemia. De hecho, los análisis que prosperan hoy en día ya estaban hechos. Igual que las teorías del biopoder y de la sociedad de vigilancia. No son nuevas, sino que parecen encontrar su aplicación perfecta en el momento en que el poder del Estado asume la tarea de aplicar las recomendaciones de la autoridad médica y cuando las aplicaciones destinadas al rastreo de los

portadores del virus renuevan el gran temor al Estado Gran Hermano, ahora dotado de herramientas de tecnología digital para controlar nuestros cuerpos.

Sin embargo, analizada de cerca, la gestión de la crisis por parte de nuestros Estados apenas se ajusta al paradigma de un control científico de la población. Podríamos hablar en primer lugar de esos jefes de Estado que no creen en la ciencia y que han tratado el coronavirus como una gripe vulgar y les han pedido a sus conciudadanos que retomen el trabajo rápidamente. Pero también allí donde el confinamiento estaba estrictamente impuesto y controlado por el Estado, se demuestra una relación muy concreta y muy limitada del poder del Estado para con las vidas individuales. Pedirle a la gente que se quede en casa no es en absoluto la manera de controlarla eficazmente. En cierto sentido, no es más que una prolongación de la práctica habitual de nuestros Estados cada vez más autoritarios, que consiste en hacer que la policía limpie las calles en cuanto algo se mueve. La gestión de la pandemia se ha hecho de acuerdo con esta lógica de la seguridad que sirve tanto para los conflictos sociales o los atentados terroristas como para las catástrofes naturales. Sin duda, la autoridad de la ciencia médica ha adquirido todo su peso en las decisiones gubernamentales. Pero no se debe a suposiciones ingeniosas sobre la circulación del virus, sino a simples estimaciones en torno a la capacidad de acogida de los hospitales, una capacidad que las políticas de restricción de la financiación, de hecho, habían reducido significativamente. Dicho de otro modo, la autoridad científica se ejerce en sí misma dentro de esta lógica que ata el avance de las políticas de seguridad al de las medidas —denominadas «liberales»— de destrucción de los sistemas de protección social. En un artículo

publicado en la *Folha de São Paulo* intenté resumir esta lógica chocante inspirado por la mortífera ola de calor que llegó a Francia en 2003: un momento en que el Estado decidió hacer más por nuestra vida, haciendo menos por nuestra salud. Sustituyó los sistemas horizontales de solidaridad social por una relación directa, pero también abstracta, de cada uno de nosotros con un poder estatal encargado de protegernos en bloque ante la inseguridad. Está perfectamente claro que esta «protección en bloque» puede ir acompañada de una completa imprevisión de los detalles. Eso es lo que queda patente en la Francia de 2020: el Gobierno no tenía nada previsto contra la epidemia, no había tests disponibles y ni siquiera mascarillas suficientes para todo el personal sanitario, por eso la autoridad científica tuvo que respaldar la mentira del Estado cuestionando la utilidad de estas mascarillas. Al confinarnos, nuestro Gobierno se ocupaba menos de «la vida» —sobre la que sus ideas son modestas— para hacerse cargo de las consecuencias de su propia imprevisión. Pero esta imprevisión no es ocasional. Forma parte de la propia lógica que sostiene el paradigma de la seguridad y garantiza el poder de nuestros Estados.

Habría que relativizar al mismo tiempo dos ideas muy extendidas en estos tiempos de confinamiento. No está realmente comprobado que esta etapa haya provocado el triunfo del biopoder y nos haya hecho entrar en la era de la dictadura digital. Pero tampoco es seguro que nuestros Estados y el sistema económico que gestionan vayan a salir debilitados de la demostración de impotencia que acaban de representar. Al mismo tiempo, también habría que relativizar los efectos radicales que algunos esperan cuando termine la situación actual. Pienso en todas las especulaciones que hoy se dan a propósito del «momento de

después», en el que se vuelva a poner en marcha la máquina económica que ahora está dormida. Ese momento de después se convierte fácilmente en la gran esperanza nueva: la ocasión soñada en la que se podrá ejecutar, con un único movimiento y sin violencia, el gran regreso de lo que antaño esperábamos de las grandes veladas revolucionarias. Será entonces, decimos, cuando habrá que cambiarlo todo, terminar con el exceso de un capitalismo que sacrifica las vidas en su propio beneficio, pero también de cambiar el «paradigma civilizacional», reformar por completo nuestros modelos de vida y repensar radicalmente nuestra relación con la naturaleza.

Desafortunadamente estos grandes proyectos dejan una cuestión pendiente: ¿quién hará todo eso que «habrá» que hacer en ese momento para cambiarlo todo? Las transformaciones del orden dominante no se hacen porque una u otra circunstancia excepcional ponga en evidencia sus defectos. Tampoco se hacen cuando los pensadores que han meditado durante mucho tiempo sobre la historia del capitalismo o del antropoceno propongan las recetas correctas para «cambiarlo todo». El futuro no se construye en la dinámica del presente. Después del fin de la epidemia, nuestros Gobiernos retomarán su dinámica habitual, la de la máquina-mundo capitalista cuyo avance gestionan y cuyos daños colaterales intentan atenuar llegado el momento. Para quienes no se resignen a este curso de los acontecimientos, el momento de después corre el riesgo de plantear el mismo problema que el de antes: el de las fuerzas capaces de vincular la lucha contra los poderes de explotación y de dominación con la invención de otro futuro. No resulta evidente que el confinamiento nos haya hecho avanzar mucho al respecto.



