

I.

El infierno de las instituciones

1. Estar a la altura de los tiempos
2. Las instituciones vistas desde dentro: son un infierno
3. Las instituciones vistas desde fuera: son un infierno
4. Poder diferir de nuevo
5. Estilos e inclinaciones del pensamiento
6. ¿Nuevos regímenes de enunciación? (virtuosos y mayoría)

Decir que hoy en día resulta más sencillo imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo es ya un lugar común. Más allá del problema de las «condiciones objetivas», la fórmula señala la dificultad, o acaso imposibilidad, de pensar una alternativa al capitalismo partiendo de las categorías políticas que nos vienen heredadas del mismo. Esta conclusión arrastra, evidentemente, todo el peso de los fracasos: por un lado, el del pretendido socialismo real y, por otro, del sueño socialdemócrata. Si bien esta época tiende a revisitar la salida del capitalismo como un punto en el orden del día, los debates apenas logran ir más allá de ciertos apuntes generales de autogestión o neorreformismo. En este contexto, hay ciertas proclamas que han surgido de los movimientos sociales: «seamos ingobernables», «bloqueémoslo todo», «ZAD por doquier». Lo sorprendente de estos eslóganes es que combinan una orientación muy combativa con una promesa, en últimos términos, mínima. Se sabotea lo existente, uno cambia su vida, pero el objetivo ya no es provocar una transformación de toda la sociedad. Me gustaría comenzar preguntándote acerca de esta deriva reivindicativa señalando una paradoja: a primera vista, te sitúas muy lejos de este imaginario (has escrito varios textos programáticos, así como sobre el SLAM, sobre meter en vereda el mundo de las finanzas o el derecho de adquisición preferente para los trabajadores de una empresa) y, sin embargo, hay dos enunciados tuyos que remiten a él. Por un lado, tu famoso «no reivindicamos nada» durante las primeras semanas de Nuit Debout. Por otro, de manera más sutil, la idea que plantea tu último libro (La condición anárquica), según la cual la democracia moderna consiste en «vivir sin» una institución que la dote de un sentido a priori, sin un principio último que sostenga el vínculo social. ¿Cómo explicas esta deriva de las consignas? ¿Qué hace que apostar por una política del «vivir sin» se antoje una necesidad tan imperiosa?

1. Cierta rasgo de mi carácter hace que atienda a argumentos que generalmente se presentan como antinómicos y, aunque me esfuerce por participar de todos, evidentemente no es mi intención situarlos en pie de igualdad, ni renunciar a la orientación de mi síntesis. Esto puede desembocar en posturas que a primera vista parecerán incoherentes –por ejemplo, formular proposiciones «reformistas» como el SLAM¹ o «Cerrar la Bolsa» y trabajar en una perspectiva anticapitalista, o bien que parezca que adopto simultáneamente una línea «destituyente» («No reivindicamos

1 El SLAM (*Shareholder Limited Authorized Margin*) fue una propuesta para establecer mediante los impuestos un máximo a la rentabilidad total de los accionistas (*Total Shareholder Return*). Véase (2007), «Une mesure contre la démesure de la finance: le SLAM», *Le Monde diplomatique*, febrero de 2007.

nada»²) y mantener la necesidad del hecho institucional (como en *Imperium*)—, posturas cuya aparente discordancia se explica también en parte por la heterogeneidad de sus intenciones o de los registros discursivos a los que pertenecen, a saber: el de la intervención en la coyuntura, sobre sus sujetos y bajo sus limitaciones y, luego, el de la teoría propiamente dicha. Por tanto, es cierto: en determinados sentidos me encuentro lejos del imaginario que mencionas y, en otros, soy sensible a él.

En todo caso, si queremos «sentir» la época, el punto de partida en los términos más generales es ese: el imaginario. No he olvidado del todo la diferencia entre «las armas de la crítica y la crítica de las armas», y tampoco estoy reduciendo todo análisis materialista a un balance de ingresos y gastos. En primer lugar porque «el imaginario» es una formación heterogénea, diferenciada, cuyas determinaciones internas remiten, entre otras cosas, a posiciones sociales e incluso, vamos a decirlo, a posiciones de clase. Luego, porque lo imaginario precisamente no designa solo una «idea ideal», sino una idea que se torna fuerza, es decir, para ampliar la cita, «la crítica cuando se acompaña de las masas». ¿Masas o mazazos? Eso es lo que tendremos que ver. En todo caso, especialmente en una coyuntura como la nuestra, en la que sentimos confusamente que todo se disgrega y que se reabren los grados de libertad, no resulta disparatado abordar la situación política «por lo imaginario». Además, la política transformadora (y no solo de protesta o insurrección) funciona en el ámbito de lo imaginario. Todo justifica, por tanto, que nos preguntemos qué hay en el imaginario político contemporáneo. ¿De qué está hecho? ¿Cuáles son los recursos, las imágenes de deseo que ofrece a un movimiento político?

Basta con llegar hasta ahí para tener que dejar de usar el singular: «el» imaginario. ¿El imaginario de quién? Para simplificar (y evitarnos problemas), digamos que se trata del imaginario de la izquierda emancipadora, suponiendo que sabemos a qué nos referimos con eso. Pero incluso amparados por comodidad en esta etiqueta, nada es menos seguro que pretender tratar con una entidad homogénea. En realidad, tu pregunta revela por sí misma un límite: en la izquierda emancipadora hay un imaginario, no sabría decirte ni siquiera si es el que predomina, pero creo que se caracteriza por su dinamismo y por un considerable

2 Lordon, F. (2016), «Nous ne revendiquons rien», en el blog «La Pompe à Phynance» de *Le Monde diplomatique*, 29 de marzo de 2016. Este texto se escribió para lanzar *Nuit Debout*.

atractivo, especialmente para la juventud de los institutos y universidades, y designa a buen seguro un terreno de debate, quizá incluso *el* terreno de debate. Lo vemos en sus enunciados característicos: «destituir», «volvernos ingobernables», «vivir sin instituciones», «abolir el dinero»; un imaginario, efectivamente, del «vivir sin». Cabría decir que nunca se trata de visitar unas ideas que, a la postre, son antiguas, pero no lo creo. Creo que las palabras tienen cierto poder, y he aquí unos enunciados nuevos. Por ende, lógicamente, se erige un nuevo plan de deseo. Hay que decir igualmente que todo el desastre de la situación presente nos empuja también en esa dirección. Está claro que el «vivir sin» no agota el imaginario político de la izquierda, pero creo que es su polo más dinámico, quizá incluso lo domine simbólicamente, en la medida en que al aumentar el grado de ignominia de nuestra era aumenta también de manera simétrica el nivel de «respuesta» que resulta apropiado. Y es que el espectáculo del capitalismo no es más que una inmensa obscenidad: desigualdades prodigiosas, secesión *de facto* de las clases pudientes, catástrofe climática que salta a la vista, envenenamiento generalizado, fascistización rampante del neoliberalismo, control policial absoluto de fronteras para dentro, homicidio en la práctica de los migrantes de fronteras para afuera, desastre existencial por todos lados. Se entiende que en estas condiciones cale la idea de que no merece la pena esperar algo de las instituciones electorales y del Estado, cuando sabemos de sobra hasta qué punto este último está colonizado por las potencias del capital, porque dichas instituciones no estarán a la altura. Y en este sentido creo que debemos decir que la situación presente requiere que pensemos a la altura de la catástrofe. Resulta evidente que cabe preguntarse si la respuesta que ofrece el «vivir sin» se sostiene, y tendremos que debatir sobre eso, pero está claro que, para empezar, dicha respuesta tiene que estar a la altura de nuestro tiempo.

2. También contribuye a su poder de tracción la promesa de acabar con las instituciones. Y esta promesa no puede ser recibida más que por quienes están dentro de las instituciones o enfrentados a las mismas. Porque es cierto: las instituciones son un infierno. Vividas desde dentro son un infierno. Los interesados lo saben, lo ven, los desespera, los destruye incluso. Los profesores de los colegios, los sanitarios de los hospitales, el personal de las residencias de ancianos, los trabajadores del ferrocarril de la SNCF, los investigadores de las universidades, e incluso, para algunos, ¡los agentes de la policía o los magistrados de la judicatura! Como

sabemos, la fuerza de la serie *The Wire* reside en que es una crónica de la maldición institucional. Sin duda, nuestra era ha sublimado esta maldición. La universidad tiende a convertirse en un lugar donde resulta imposible pensar; el sector editorial, en un lugar donde es imposible escribir; los medios de comunicación, en un lugar donde es imposible informar sobre el mundo; en los hospitales es imposible atender a los pacientes, etc. Las personas, a pesar de estar sujetas a la relación laboral, es decir, a la ley de hierro que es ganarse la vida, acaban marchándose hastiadas, a veces destrozadas. ¿Por qué, si no es por la propia institución, en la que algunos se habían volcado y a la que habían dotado de sentido? Queda patente que el neoliberalismo es una fuerza histórica de una potencia sin precedentes en esa transformación de las instituciones en infiernos. Pero la maldición pesa igualmente sobre otros rasgos muy generales del hecho institucional, aquí deliberadamente comprimidos en un sentido estricto: las instituciones-organizaciones.

Esta propiedad depende de que la división funcional del trabajo se reproduzca necesariamente en una división política del poder. En realidad, tal como lo mostró Marx, la división del poder es una especie de reverso de la división del trabajo, de modo que la segunda engendra inevitablemente la primera, que en primer lugar concentra las asimetrías en la separación de las tareas de concepción y ejecución, luego en las funciones de coordinación y allí donde se dispone de la información completa, ese recurso estratégico que solo existe en los escalafones inferiores en un estado fragmentado y repleto de lagunas. Si la división del trabajo crea espontáneamente una división del poder, es decir, una estructura diferenciada de posiciones de poder, entonces habrá poderosos que se apropien del mismo en determinadas cuestiones con el fin de servir a sus propios objetivos particulares, en este caso haciéndolos coincidir con los retos y objetivos funcionales de la organización y su división del trabajo.

Aquí, por tanto, la división del trabajo engendra una división del poder que, a su vez, se convierte en un parásito de la división del trabajo. No hace falta haber pasado mucho tiempo en las instituciones-organizaciones para darse cuenta de que las cuestiones de poder interfieren constantemente con las cuestiones de funcionamiento; esto es casi una perogrullada. Ciertos universitarios, y se ve muy rápido cuáles, se apasionan por dirigir un equipo de investigación, luego un departamento, después el anhelo por el rectorado se apodera de ellos y finalmente habrá que apuntar a los puestos de dirección en el ministerio. En esta trayectoria que se ha bifurcado irreversiblemente, la investigación ya no es el objetivo:

se trata solo de ejecutar unas maniobras propias, aun a riesgo de que estas puedan perjudicar a la investigación. De hecho, es inevitable que lo hagan, porque no se rigen por la lógica de la investigación.

Doy este ejemplo porque lo conozco un poco más de cerca, pero en su forma abstracta podríamos ver casos casi idénticos en muchísimas otras organizaciones. Sabemos muy bien hasta qué punto las lógicas del poder –para conquistarlo, mantenerlo, extenderlo... en definitiva, lógicas de la perseverancia– pueden llevar a los poderosos a emprender acciones que objetivamente malogren la eficacia funcional de la institución que, pese a todo, está a su cargo. Pero es un rasgo de las cuestiones de poder: independizarse como una lógica aparte, cuestiones alejadas de esas otras «sustanciales» que son sin embargo su origen. Bajo la dirección de unos hombres cuyo único deseo es el deseo de poder institucional y no de operación institucional, una organización puede conocer las desviaciones más aberrantes: es el precio que se paga cuando la racionalidad política interna devora a la racionalidad funcional. Los desafortunados que no han seguido esa deriva y que se ciñen al sentido original de su participación en la institución se ven subyugados por unos individuos que se han convertido a todas luces en unos extraños, pero entonces corren el riesgo de ver cómo todo aquello en lo que vuelcan sus potencias de obrar puede sufrir ataques si los poderosos consideran que su perseverancia por el poder institucional les dicta que deben atacarlo; o bien no prestarle atención en absoluto. Pues bien, siguiendo una lógica que La Boétie convirtió en uno de los resortes de la «servidumbre voluntaria», es imposible que un número significativo de individuos no sucumban a este sistema de cuestiones parásitas, sistema del cual acaba dependiendo la institución para su propia supervivencia. Esta acaba degenerando en una pirámide de «intereses institucionales», como se les llama, precisamente para marcar esta deriva egocéntrica e intransitiva de una organización que no vive más que para sus propios fines internos, olvidándose cada vez más de sus fines externos. Fruto de la división del trabajo, la división del poder es ese doble parásito que aboca a las instituciones a una suerte de desviación sistémica, y que crea un infierno en su seno. El poder es la muerte; la muerte de los súbditos, se entiende, porque los poderosos se sienten de lo más vivos. Y efectivamente: ellos pueden *entregarse a su deseo*, que no es otro que el deseo de poder. Pero para todos los demás es la muerte y conlleva la prohibición del deseo (aunque este tampoco reclamaba gran cosa, solo realizarse dentro del marco de la división del trabajo...), así como la atrofia de las potencias de obrar

por la normalización que emana del sistema de poder: investigue usted, pero solo *de esta manera* (universidades), escriba usted pero *de esta forma* (editoriales), haga usted su ruta de cartero pero *así* (servicios públicos), milite usted pero *así* (partidos y sindicatos), atienda usted a los pacientes *así* (hospitales), y cada uno de estos *así* lo empeora todo, porque la manera de hacer las cosas no se rige por lo que hay que hacer sino por las lógicas extrínsecas del poder. Las instituciones se vuelven, por tanto, unos lugares de muerte, hostiles a la inteligencia, a la dedicación, a la competencia y, aun arriesgándonos a ser grandilocuentes, casi querría decir que a la humanidad; pienso en un cartero rural que tira la toalla, que ya no tiene ni fuerzas para arrastrarse hasta la jubilación ante lo que está haciendo Correos con su profesión. Están pobladas por muertos vivientes, o por unos vivientes desgarrados que luchan por no convertirse en muertos. Es el infierno que se vive desde dentro.

3. Pero también son un infierno cuando nos enfrentamos a ellas desde fuera. Y es que son esos mismos mecanismos que las hacen cerrarse sobre sus objetivos internos, es decir sobre los retos exclusivos de su propia vida –cercenada de su razón de ser original–, los que hacen de las instituciones unos monstruos fríos, centrados únicamente en las necesidades de una perseverancia que solo se justifica por sí misma. No importa a qué se dedique, la institución debe sobrevivir: ese es el pensamiento que mora en el alma del *homo institutionalis*, el hombre abocado a la institución porque sus intereses humanos se han asimilado totalmente a los intereses de la institución, en una perfecta alineación de los conatus. Esto lleva, por ejemplo, al síntoma institucional por antonomasia: la mentira. Las instituciones llegan a mentir por todo tipo de motivos: el temor a un cuestionamiento percibido como la amenaza fatal del desmantelamiento, una cuestión de honor, los retos a los que se enfrentan, las lógicas de la «credibilidad» con el fin de afirmar una autoridad inquebrantable, el deseo de «dar ejemplo», etc. Pero todos ellos tienen que ver con una determinada imagen que se crean los hombres de la institución de los requisitos necesarios para que la institución persevere. En este sentido, no hay personaje más fascinante que el del portavoz. El portavoz es la patología institucional hecha persona. Nos preguntamos cómo algunos logran sostener la dosis de mentira que les impone la institución, ora una empresa contaminante, ora la policía asesina, la justicia sometida al Estado, la banca saqueadora, etc. Cabe imaginar que, de vez en cuando, algún que otro portavoz acabe mal.

Para quien está fuera, la institución que tiene delante no es más que ese bloque centrado en sí mismo dispuesto a cualquier cosa. Y eso también es un infierno. Es para volverse loco cuando un habitante de los arrabales escucha al fiscal de la llamada república decir en unas declaraciones oficiales que su hermano, que gozaba de una salud de hierro pero murió a manos de los gendarmes, ha sucumbido a una «infección generalizada». También es para volverse loco cuando el informe pericial de los médicos, que llega tras una espera de dos años con la esperanza de poder esclarecer los hechos, declara de manera no menos oficial que en realidad el joven falleció por haber corrido 437 metros en 18 minutos. He aquí –todos habrán reconocido el caso de Adama Traoré, muerto en una gendarmería– las cotas de mentira que son capaces de alcanzar las instituciones. ¿Qué pasa por las cabezas de quienes osan decir *eso*, qué cantidad ingente de energía mental no habrá que dedicar para sostener la inmensidad de esa mentira, o bien para armar toda esa reconstrucción y presentarla como algo «conforme a derecho» (el «derecho» de la institución) cuando no «la verdad», en definitiva, para mentir tan abiertamente a los demás o mentirse a sí mismo? El portavoz enuncia así una verdad de la institución, pero no la verdad en que cree sino *su* verdad, de naturaleza falsa, es decir, de poder intransitivo; una verdad que tiene una vida propia incuestionable.

Podemos comprender sin dificultad que, en tales condiciones, el horizonte de una vida «sin instituciones» tenga un poder de tracción tal. La exigencia de estar «a la altura» y la anatomía patológica de la vida institucional se sintetizan como un *asco ético*: de la época y de su forma de vida. La naturaleza de la crisis, generalizada y profunda, a la altura de la cual debemos estar, parece reducir las soluciones de conformidad que propone la vía electoral y nos coloca de nuevo frente a las preguntas fundamentales: ¿cómo queremos vivir? Inmediatamente surge una respuesta: ¡en «las instituciones» no! Y pienso en este asco ético, del que me permito decir que no es un movimiento negativo, también como una búsqueda activa por medio de experimentos concretos (ZAD, SCOP, okupación, etc.). Creo que esta reacción ética es uno de los motores más potentes del imaginario contemporáneo de la «emancipación». Podríamos pensar, siguiendo un esquema bastante clásico, que este atañe especialmente a la juventud urbana formada: decepcionada respecto a sus ambiciones por una situación de crisis económica prolongada, la mala suerte en el juego los obliga a replantearse las cosas, en ocasiones con reflexiones muy amplias, hasta determinar cómo salirse de la partida. Parece que

nos encontremos en ese punto. No cabe duda de que este mecanismo de sobra conocido por la sociología política esté operando ahora; lo que no es seguro es que agote el fenómeno. Vemos también otras categorías sociales, mucho más inesperadas y que hace tiempo que dejaron atrás la juventud, con unas expectativas truncadas que caen también en ese asco ético: directivos que no soportan ya las ignominias que les hacen cometer, banqueros desorientados que quieren cambiar de vida, médicos en los hospitales exprimidos hasta la extenuación. No dejan de impresionar particularmente los suicidios que han tenido lugar en los hospitales universitarios, de un extremo a otro de la cadena de profesionales sanitarios, hasta los cirujanos. Los médicos eran figuras que gozaban de buena estima, uno de los pilares indiscutibles del orden social, y hemos llegado al punto de verlos saltar por la ventana. ¿Cuándo lo harán los notarios o los funcionarios de la Administración de Justicia? ¿Cómo no será el desastre social para que hayamos llegado a este punto? «Esta vida nos asquea» es el grito que alcanza estratos sociales cada vez más altos, con un telón de fondo cada vez más pesado. Entiendo que no es solo la vida del asalariado la que «nos asquea», la que agota al jefe raso, la que hace enfermar, la que mata o lleva a matarse; sino también «la vida a secas», incluso aunque no estemos destrozados físicamente, por ejemplo la vida en las zonas urbanas situadas en la intersección entre la lógica policial y la lógica comercial.

En este sentido debemos mencionar el legado del autonomismo italiano, que supo extender magníficamente la cuestión de los obreros de las fábricas al ámbito metropolitano. En todo caso, hasta ese mal punto de retorno donde se han vuelto a plantear como cuestiones antagónicas, la cuestión propiamente metropolitana no se formulaba como una ampliación del ámbito de las cuestiones revolucionarias —un complemento a la cuestión obrera—, sino como una noción que llevaba en ciertas corrientes del autonomismo a su desclasamiento, y a veces incluso a su salida. De esta forma, si bien el 68 francés cuestionó sobre todo las relaciones de autoridad *dentro de las instituciones*, el 77 italiano abordó todos los ámbitos de la vida urbana. Por cierto, no deja de maravillarnos el desconocimiento tardío en Francia de este capítulo insurrecto de la historia italiana y su riqueza. Su patrimonio se habría perdido casi por completo de no haber sido oportunamente recuperado en una reanimación paulatina de sus ideas que se produjo, paradójicamente, en Francia (en Italia, parece ser que se ha petrificado por completo), en particular de la mano del Comité Invisible,

que se inspira en ellas de forma manifiesta³. Pensar que la razón por la que el 77 italiano no ha perdurado en la memoria es la maldición de Aldo Moro, es decir, el terrorismo y los delitos de sangre, es la vía fácil, e implica comprar la versión oficial, deliberadamente reduccionista, de los hechos. Por poco que podamos dilucidar de los mismos, vemos rápidamente que en el movimiento italiano del 77 hubo algo salvaje que lo hace inasimilable, incapaz de disolverse en la cursilería de las conmemoraciones, cuyo poso (injusto, además⁴) del 68 francés conocemos bien. Como las celebraciones siempre aportan una pátina de inocuidad (o de neutralización), podemos medir exactamente el grado de peligrosidad política del autonomismo italiano a partir del modo en el que se oculta su historia. En todo caso, el movimiento del 77 enriquece el 68 de manera decisiva al llevar su cuestionamiento al ámbito global; un cuestionamiento en torno a la «forma de vida», una categoría que abordaremos más adelante, pero que nos revela ya cómo aparece cuando se elevan los retos a un nivel ético (y también, de manera recíproca, ella misma practica dicha elevación).

Sin duda nos resultará de utilidad ahora despojar a la palabra «ética» de las connotaciones que la afligen desde que se convirtió en el oropel grotesco del discurso propio de los gestores empresariales, si bien creo que la mayoría de la gente no se deja engañar por eso. Entendemos la «ética» no como una simple reducción individualista de la moral ni como un elemento para diluir en política (que es su verdadera función en ese tipo de discursos); según su significado originario en la historia de la filosofía, la ética es preguntarse en qué consiste una buena vida y, *a partir de ahí*, el camino que marca una senda política. Esta corriente «ética» de la política desde luego que nos resulta conocida: el letrismo y el situacionismo son dos hitos notables de la misma⁵. Tampoco es menos notable su resurgimiento contemporáneo, que aún se deja leer en las intervenciones del Comité Invisible, y resulta notable de nuevo como directriz de una situación o una coyuntura. En este caso, una directriz formulada en torno a unos enunciados característicos, todos relativos

3 Tiquin. (2014), *Esto no es un programa* [trad. Javier Palacio Tauste], Errata Naturae, Madrid.

4 Véase en particular Bantigny, L. (2018), *1968. De grands soirs en petits matins*, Seuil, París.

5 Véase a este respecto la obra de Cristina de Simone. *Proferactions! Poésie en action à Paris (1946-1969)*, Les Presses du réel, 2018. Véase también Marcolini, P. (2013), *Le mouvement situationniste. Une histoire intellectuelle*, L'Échappée, Le Kremlin-Bicêtre.

a una preocupación común, una preocupación de un determinado tipo o un determinado nivel; la preocupación en torno al tipo de vida que nos obligan a llevar o la que nos gustaría llevar: esta vida nos asquea, queremos vivir de otra manera.

La fuerza del argumento no es solo ética. Se sustenta sobre toda la historia de las instituciones modernas, empezando por el Estado nación, cuyo surgimiento no es independiente del de la propiedad privada y una economía-mundo capitalista. A grandes rasgos, la institución no es solamente una modalidad jerárquica de la convivencia en todo momento y lugar: su forma moderna ha desempeñado el papel de asfixiar cualquier posibilidad de huir de ella, de reconstruirla en otro lugar y de otro modo, de desertar. ¿No hay aquí un argumento que deberíamos tener en cuenta?

4. Si, superando los primeros móviles, entramos ya en la argumentación propiamente dicha, efectivamente llega un punto donde ese rechazo del «vivir sin» se convierte en algo positivo, y este cambio se da en el marco de un determinado número de categorías. En primer lugar, por la categoría de la desidentificación, de la que el imaginario del «vivir sin» hace bandera, e incluso casi querría decir que... su identidad, si nos permitimos abordar la polémica desde la paradoja. En todo caso, la idea conlleva una suerte de filosofía política de la «fragmentación», de la «intotalización», perfectamente adecuada, desde este punto de vista, para el humor político contemporáneo que es el rechazo del Uno y la preferencia por la multiplicidad, o, por si fuera poco, por las multiplicidades.

Es cierto que el argumento de la intotalización no carece de fuerza: una entidad totalizada atrae indefectiblemente a los emprendedores del poder. Si existe una totalidad, hay una cabeza visible con la que confrontarse. Marcello Tari lo resume a su manera: «Todo devenir revolucionario comienza escupiendo sobre la totalidad exterior, el universalismo y el Todo, que siempre se corresponde con el mandato»⁶. Y en efecto: una vez enfrentados, comienzan los problemas, en particular el de las atribuciones. Porque quien está a la cabeza, en el mando o en el poder –e incluso las instituciones– atribuye cosas, ya no tanto lugares, como en una sociedad estamental, pero sí que designa relaciones sociales, formas predefinidas de relacionarse, etc. Me he burlado un poco de las paradojas

6 Tari, M. (2018), «*Le révolutionnaire a toujours été un itinérant. À propos de Fragmenter le monde de Josep Rafanell i Orra*», *lundimatin* núm. 131, 29 de enero de 2018.

de la «desidentificación», que, por ser reivindicada con vehemencia, se convierte en una identidad, pero debemos tomarnos esta cuestión totalmente en serio; salvo que yo no emplearía la misma formulación. En lugar de «desidentificar», yo hablaría más bien de la posibilidad de *diferir*, y «diferir» suena ya spinozista.

Resulta que la modificación está en el núcleo del pensamiento de Spinoza. La complejidad intrínseca del cuerpo humano lo hace a sus ojos uno de los cuerpos más afectables y, por ello, uno de los modos más modificables. Incluso modificable por duplicado: ser afectado ya es ser modificado, puesto que supone registrar en uno mismo una variación (de la potencia de obrar del cuerpo y la potencia de pensamiento del espíritu); pero ciertas afecciones, o determinadas series de afecciones repetidas, pueden llegar a modificar las maneras en las que uno se ve afectado. Existen encuentros, experiencias que son transformadoras. Nada garantiza que esa modificación o transformación sea a mejor. Un soldado que vuelve de la guerra ha sufrido una modificación, por lo general fuerte y no a mejor. Por ejemplo, los ruidos de las detonaciones han quedado vinculados en su cuerpo a las imágenes de las atrocidades; ha adquirido nuevos pliegues, hasta el punto de que, una vez de vuelta, el estruendo de una moto le provoca un miedo espantoso: el soldado ha sido modificado. Afortunadamente, también sabemos que hay otras modificaciones excelentes. Por otra parte, lo que propone Spinoza en la *Ética* no es más que un programa determinado de modificaciones, sustentado en la doble demostración de que: 1) el ser humano es un modo modificable y 2) le conviene modificarse, al menos en la dirección que indica el autor. En definitiva, el valor de la existencia humana es poder *diferir*. Por divertarnos –un poco más– con el juego de palabras, podríamos decir que la filosofía de Spinoza es una filosofía de la difer-encia. Está claro, creo, que la palabra, aunque escrita al modo de Derrida, no tiene nada de derridiano y, por tanto, merece la pena conservarla para hacer hincapié en el poder de un pensamiento que plantea la pregunta de la dirección y las condiciones de ese diferir, e incluso del buen diferir. Por ejemplo, ¿qué es lo que resulta molesto del hecho de morir? No poder diferir más, no poder volver a mutar. Es la interrupción de esta difer-encia, que es la aventura misma de la vida (y lo digo sin lirismo alguno: desde el punto de vista etimológico, «aventura» es lo que adviene, lo que llega). En todo caso, creo que no me equivoco si digo que aquí se sitúa el punto de contacto con las políticas de la desidentificación y, en este esquema, nuestras preocupaciones son sin duda muy similares.

Puedo incluso dar un paso más allá con ellas: sí, el Estado capitalista asigna determinadas formas relacionales y bloquea todas las posibilidades de diferir que amenacen con salirse de él. Y no dejamos de asistir a las demostraciones del carácter iliberal del «liberalismo», que alcanza unas cotas desconcertantes. Porque este discurso es, a fin de cuentas, un discurso que celebra sin cesar la «innovación», y por tanto la posibilidad de experimentar, pero que prohíbe toda experimentación fuera de su propio orden. Lo que pasó en la ZAD es la muestra más reciente y espectacular. El hecho de que se planteara un problema de índole jurídica en torno a la propiedad colectiva era una noticia excelente: una oportunidad para *innovar*, precisamente. Nos damos cuenta entonces que el neoliberalismo tiene su propio concepto de las innovaciones oportunas e inoportunas. Las primeras cuentan con todas las facilidades: se las denomina «zonas francas». ¿De qué se han franqueado? Solamente de un tipo de derecho, el derecho fiscal y social: aquí, se puede innovar. En el ámbito del derecho de la propiedad, más bien no. Además, esta cantinela no es nueva: ya se vio en la fábrica de Lip. En ambos casos, el gran temor del Estado era el mismo. Se entiende que el Estado huya de estos experimentos como de la peste: ¿y si llegaran a funcionar? ¿Sabes lo que dijo Giscard, entonces ministro de Economía, sobre la fábrica de Lip? «Van a contagiar a todo el conjunto social y económico»⁷.

He abandonado de manera algo brutal el plano conceptual de la diferencia spinoziana, pero de todos modos no podemos no atender a una confesión de claridad meridiana, donde queda dicho prácticamente todo. Primero, que la competencia no falseada (utilicemos por un instante *su* sintaxis) es una fábula para imbéciles. Pues a fin de cuentas, si es un valor tan universal, ¡pongamos a competir las formas de vida! Y entonces veremos cuáles resultan más atractivas. No obstante, en esta competición que te propongo como ejercicio mental, lo más probable es que la propuesta salarial-capitalista sea la que pierda «cuota de mercado». Es una confesión terrible del poder estatal-capitalista que reconoce de forma implícita la mediocridad de su propia propuesta, que se mide indirectamente por sus temores: ¿y si la ZAD o Lip salieran bien? ¿Y si dieran ideas a los demás? ¿Y si hubiera un efecto llamada? Si se revelara que estas propuestas de diferencia albergan un dinamismo evolutivo inesperado, entonces a buen seguro habría que atajarlas cuanto antes. Solo faltaría que cada

7 Rouaud, C. (2007), *Les Lip, L'imagination au pouvoir*, DVD, Les Films du paradoxe.

vez más gente se contagiara del apetito por diferir en esa dirección. Volvamos al tema: un liberalismo consecuente, embriagado de la idea de competición, debería ver con buenos ojos la «competición de las formas de vida» y, por ende, «la diversificación de la oferta gracias a la innovación». Solo que en esto, no.

Teníamos que pasar por estas diversas consideraciones para reconstruir el argumento de la «intotalización». La totalización atrae la «confrontación», que impone sus modos, prohíbe la experimentación de otros modos y bloquea el movimiento de la difer-encia. La consecuencia: fijación y rigor cadavérico. Todo esto queda muy claro, por ejemplo, al leer a Josep Rafanell i Orra: «“Fragmentar el mundo” es [la] condición [para] hacer posibles los encuentros que ya no se dejan gobernar»⁸. «Que no se dejan gobernar» podemos entenderlo aquí como: que ya no se dejan asignar a formas predefinidas. Y efectivamente es en las latitudes del encuentro, al menos de un encuentro libre de la carga que suponen demasiadas fórmulas *a priori*, donde puede obrarse la difer-encia de forma plena; solo se llega a diferir gracias a un encuentro (de una afección, en el lenguaje de Spinoza), de afectos que se suceden y de las marcas duraderas que conservará el cuerpo de los mismos (diferir, en definitiva, es rehacerse un cuerpo, haber rehecho los pliegues del propio cuerpo). Recapitulemos: en la confrontación caen los modos estipulados, las formas impuestas donde los reencuentros tendrían que sucederse: ustedes se van a encontrar como empleadores y trabajadores, o como nacionales y extranjeros, o como padres heterosexuales, etc. Para «gobernar» hay que comprender la fijación de los modos prescritos, y, en consecuencia, la interrupción de la difer-encia. No nos equivocamos al no querer eso.

Pero quedémonos ahí en el registro de, digamos, la concienciación. Una vez dicho eso, una vez nombrado lo que nos mutila y lo que debemos dismantelar, ¿cómo pasamos del imaginario a una política, a la activación de las fuerzas materiales? Escribes en la introducción de Imperium: «El pensamiento es la vocación de un deseo de pensar en una cosa determinada, hacia la cual el espíritu dirige su potencia y su esfuerzo». ¿Cuáles son las vías que se abren ante «el anhelo de diferir juntos»?

8 (2018), «Entretien avec Josep Rafanell i Orra», *lundimatin* núm. 146, 18 de mayo de 2018.

5. Las vías corresponden a estilos, me refiero a *modos* –un concepto muy importante en Spinoza: los modos son las expresiones de una complejión afectiva, es decir de un cuerpo en sus pliegues singulares–, modos de pensar (para nada en contraposición a lo que acabo de mencionar del cuerpo), o, si lo prefieres, un *habitus* intelectual. Me detengo en esto por un momento como para brindar una vista del trasfondo en el que se producen nuestros debates: el trasfondo de nuestras determinaciones de pensar. Porque, en efecto, ante las ilusiones del intelectual soberano e incondicionado, nosotros estamos abocados –determinados– a pensar. Más exactamente, a amar, a preferir, a pensar una u otra cosa. Hay unas fuerzas de deseo que determinan nuestras líneas de pensamiento; unas veces profundas y oscuras, otras claras y visibles. Spinoza dice que «el espíritu se esfuerza tanto que puede llegar a imaginar lo que aumenta la potencia de obrar de su cuerpo»: uno piensa según las líneas de su deseo. Son decisiones, que a menudo no han sido formuladas como tales y que en realidad expresan y apelan a la persona en su totalidad, que revelan lo más profundo de su relación intelectual con el mundo. Cabe recordar la magnífica cita de Nietzsche: «Todas las grandes filosofías hasta la fecha han sido siempre una confesión de su autor». Pues sí: ¿somos pensadores de la libertad o del determinismo, de la moral o de la potencia, de las estructuras o del acontecimiento, etc.? Es un *ingenium*, como complejión afectiva preteórica o prototeórica, quien «decide» en esas disyuntivas inaugurales sobre las que se sostendrá toda una vida. Deleuze, cuando habla de los filósofos del pasado, con los que nos relacionamos necesariamente para encontrar nuestras propias vías, dice, con su manera tan singular y extraordinaria, que hay que encontrar aquel con el que «nos sentimos bien». La verdad es que sucede exactamente así. Estas afinidades se reconocen a primera vista: «este está hecho para mí, lo estaba esperando, su mundo es el mío, etc.»; una adecuación a nuestras líneas y a nuestros pliegues. Es el *ingenium* quien habla ahí; al momento, se entienden inmediatamente las comillas que rodean ese «decide»: no decide nada, se trata de una cuestión plenamente de determinación de las pasiones; casi pasional-intelectual, dado que, contra la antinomia inepta, no existe intelectualidad sin afectos.

Obviamente, las determinaciones deseosas de pensar en algo, o de pensar en ciertas direcciones, son comunes en parte. Pueden ser las de una determinada época. Hay espíritus de época intelectuales. Nos afectamos mutuamente de ellos y los emulamos mutuamente al pensar en una cosa en vez de otra. ¿Qué es lo nuestro? Dicho de manera más

estrafalaria, se puede decir que te toca la quiniela intelectual si marcas las casillas de «acontecimiento», «singularidad», «múltiple», «subjetividad» (y el pleno al quince: «comunes», para decir que a veces estamos un poco juntos... pero como singularidades, claro está). En lo que a mí respecta, no creo hallarme entre los premiados porque me empeño en apostar por conceptos ya superados, como «estructuras», «determinismo», «masas» y «clases»; solo juego con esto. Nietzsche, pues, nos invitaba a reflexionar sobre la naturaleza biográfica de las grandes decisiones intelectuales, pero la biografía viene siempre predeterminada socialmente: por el estatus social, huelga decirlo, pero también por la época.

Si hablamos de la nuestra, vemos con claridad todo lo que le debe a la misma ese boleto premiado: observamos, si bien a través de ciertos mediadores, cómo se expresa este tiempo del individualismo y el retroceso de los esquemas colectivos del pensamiento que fueron, por ejemplo, el ambiente intelectual de las décadas de 1960 y 1970. Puede que parezca tosco expresado de esta manera, pero yo creo que en parte nos determinan cosas muy toscas; y luego hay una parte más sutil que lo completa. Podríamos pensar que les toca a los intelectuales el sostener unas posturas anticíclicas y luego sorprenderse cuando estas confirman (a su modo, evidentemente) las tendencias de la época. Resulta que, cuando se trata de las inclinaciones de un espíritu individualista propio de los tiempos, los intelectuales no son los últimos en llegar, dicho suavemente. Jamás he podido olvidar, por ejemplo, que la categoría de acontecimiento —y conocemos las potentes elaboraciones filosóficas derivadas de la misma— fue el producto sublimado por excelencia de la notable teoría de los núcleos de singularidad con la que se identifican los intelectuales. Evidentemente, cuando «singularidad» se convierte, junto a «acontecimiento», en un concepto propio de la época, queda aún más claro. No estoy seguro de si añadir «cualquier» antes de «singularidad», para referirme a la «despersonalización», aporta mucho a lo que quiero decir con esto.

No me malinterpretes, esto que digo no constituye una objeción a estas teorías: se objeta a una teoría en el plano de la propia teoría, y no hay nada más ruin que pretender objetar a una teoría llevándola a sus determinaciones o a sus orígenes. Pero no por ello no vamos a poder advertir esta congruencia manifiesta que se da entre una época individualista y las disposiciones características del «lo intelectual», llevado espontáneamente a pensarse como una singularidad pensante, diferenciada del común, etc. Hizo falta todo el peso de una coyuntura como la

de la década de los sesenta –fecunda para individuos con trayectorias divergentes como Braudel o Bourdieu– para invitarnos a pensar el largo plazo, lo banal, lo cotidiano, lo corriente, la reproducción; es decir, todos estos términos opuestos dialécticamente al acontecimiento, la singularidad, la subjetividad. Podemos ponernos como queramos, pero sí que son constelaciones conceptuales que retratan a sus respectivas épocas. Perdóname que haga una cita extensa, pero nunca he olvidado la impresión que me causó esta última frase del prefacio de *El sentido práctico*: «Forzando a descubrir la exterioridad en el corazón de la interioridad, la banalidad en la ilusión de la rareza, lo común en la investigación de lo único, la sociología no solamente tiene por efecto denunciar todas las imposturas del egotismo narcisista; ella ofrece un medio, tal vez el único, de contribuir, aunque más no sea por la conciencia de las determinaciones, a la construcción, de otro modo abandonada a las fuerzas del mundo, de algo así como un sujeto»⁹.

Puede ser, por tanto, que, habida cuenta de esto, vaya yo a contracorriente de mi época. En todo caso, sí, mis líneas, las afinidades y los tropismos determinados por ellas me llevan a una mezcla inestable de atracción y reserva respecto a la política tomada «por la ética». Veo en la misma medida la fuerza del diagnóstico ético como los límites, puede que incluso debilidades, de la «etización» de la política como respuesta *inmediata* a ese diagnóstico, por acertado que sea. El problema, por supuesto, es llevar a la mayoría al camino de la «ética». Pero entonces nos encontramos con que tenemos dos puertas de entrada a la política distintas: por el número o por las formas de vida. Como es lógico, cada uno expresa su compleción y responde según sus sensibilidades intelectuales. Pero vemos claramente que son esas decisiones primeras las que determinarán la arborización del pensamiento –¡y de la acción!– en direcciones sensiblemente divergentes.

6. Lo voy a ilustrar de manera sencilla con un recuerdo que tengo de una estancia en el verano de 2017. Nos reunimos unos cuantos (incluso unos cuantos más) para compartir algunas reflexiones en torno a la situación, y un compañero de la ZAD hizo un llamamiento por unos «nuevos regímenes de enunciación», más poéticos, que conmovieran a la gente y que la despertaran, en cierto modo, de su letargo ético. Escuchar cosas como esta siempre me despierta sentimientos muy encontrados. Como

9 Bourdieu, P. (2008), *El sentido práctico* [trad. Ariel Dilon], Siglo XXI, Madrid.

intelectual, mi acto reflejo espontáneo, previo a toda reflexión, es ver las ventajas que presenta este planteamiento. Creo que hay pocas cosas en estos últimos tiempos que me hayan provocado tanta alegría como la renovación de las pintadas políticas. Son una explosión de creatividad y humor; un solo grafiti contiene cien veces más ingenio que treinta años de editoriales de *Libération*. Entonces, sí, como máquina de afectar, la pintada se sitúa ahí, si bien cabe preguntarse inmediatamente quién es susceptible de ser afectado por ella. Comprendo bien que no se trata aquí de caer en una sociología demasiado primaria de las disposiciones culturales, pero por suerte ya Rancière nos vacunó contra eso. También sabemos que reservar a las clases dominantes la sensibilidad a las obras, presuponiendo que las clases dominadas son incapaces de conmoverse, es un ejemplo típico del pensamiento dominante. Pienso, por ejemplo, en el hermoso documental *C'est quoi ce travail?* [*¿Este trabajo de qué va?*], de Sébastien Jousse y Luc Joulé, que se rodó en la fábrica del Groupe PSA Peugeot Citroën de Saint-Ouen. En la película vemos a un compositor deambular por los pasillos en busca de sonidos entre los ruidos de las máquinas, para componer una pieza musical con un coro; un coro formado por las voces de los operarios. En un momento dado, hay un plano muy corto donde vemos a uno de ellos dejar correr la máquina y ponerse a leer. Imagino que debe de tener el oído tan fino que, atendiendo solo a los ruidos, sabrá si tiene que estar pendiente de la máquina o no. Entonces, la máquina hace lo suyo y el operario sigue con su libro en mano. No es necesario que me extienda sobre la potencia que resulta de esta imagen, para mayor gloria de Rancière.

Ahora bien, tampoco podemos excluir totalmente la cuestión sociológica —que a los filósofos les da auténtico pavor— y preguntarnos: ¿cuántos proletarios hay que lean poesía por la noche, o durante el día junto a las máquinas? Es una pregunta que no presupone nada respecto a las capacidades de la persona, sino que se centra esencialmente en las *condiciones*, y los efectos determinados por estas. Entonces, comprendo los llamamientos a la poesía y pienso lo mismo que con las pintadas; así, a bote pronto, me gustan, pero luego me corrijo y me imagino qué pasaría si fuéramos a puerta fría a intentar hablar de poemas en un arrabal de la región de Picardía, por ejemplo, o en una fábrica que está a punto de cerrar. ¿Acaso la poesía nos va a permitir conseguir algo *en primera instancia* con los trabajadores, con los afiliados de los sindicatos?

Así pues, volvemos a la casilla de salida y a la misma pregunta. Si hablamos de cifras, uno piensa inmediatamente en las clases obreras

o las clases populares: son los más sometidos y son un gran batallón. ¿Lograremos movilizar a estas masas con el lirismo de las formas de vida? Sin duda, nadie es capaz de decir lo que ocurre en una fábrica ocupada, cuando un lugar de trabajo se convierte de verdad en un asunto de quienes trabajan allí. Esta apropiación por sí misma puede provocar una euforia creativa, aperturas que se consideraban imposibles en un movimiento general de reempoderamiento. Al hablar de esto, resulta imposible no acordarse del fantástico texto de Simone Weil: *La huelga, ¿alegría pura?* Aquí queda patente que el error más grave es minimizar el poder transformador del acontecimiento político; el poder de hacer que quienes están implicados en él difieran, y con qué velocidad, mediante qué pasos considerables. Pierre Souchon, que debió pasar mucho tiempo en las rotondas a finales de 2018, recoge las palabras de uno de los chalecos amarillos: «Tengo 46 años y no había leído un libro en mi vida. ¿Sabes lo que hago desde hace un par de días? Bueno, más bien por la noche, cuando volvemos de las rotondas». Su amigo lo interrumpe para decir: «Lee la Constitución»¹⁰. Asistimos a cambios realmente inauditos. Por un lado, los llamados «buenos ciudadanos», venidos de las provincias para su primera manifestación en París, gaseados y apaleados sin aviso ni justificación, atrapados de repente en un fulgurante devenir en radicales del *black block*. Por otro lado, los demás, a los que grabaron en una rotonda (ya no recuerdo cuál) y que no parecían tener *a priori* un perfil afín a las ZAD, pero a pesar de todo buscaban palés para construir cabinas: estaban atrapados en un devenir *zadistas*. Deleuze nos obsequió con una idea hermosa.

De todos modos: en una primera aproximación, el detonante de esto no es la poesía. Es un impuesto sobre los carburantes lo que desencadena el movimiento de los chalecos amarillos: nada demasiado poético. Las rotondas no se llenaron de gente gracias a la inspiración de los grafitis. Además, los reproches ¿acaso no vinieron de ciertos sectores de la izquierda radical especialmente obtusos, aferrados a una idea de la virtud según su propia humanidad? En efecto, en su origen, los chalecos amarillos no habían sido agraciados por «la línea correcta». Del mismo modo, cuando la fábrica del Groupe PSA de Aulnay se puso en huelga, no fue por consecuencia del canto coral. Luego también hay un proletariado atomizado, anómico, incrustado en su ira, que apoya una

10 Souchon, P. (2019), «*Gilets jaunes : "avant j'avais l'impression d'être seule"*», *Le Monde diplomatique*, enero de 2019.

caza de brujas contra quienes perciben subvenciones, o una vigilancia casi policial de los desempleados. Por supuesto, la extrema derecha considera a este grupo un coto de caza perfecto. Para no guardarme nada: no creo que los «nuevos regímenes de enunciación» hagan una mella considerable en este sentido... Aunque ahora no estoy seguro de haber sido intachablemente honesto al hablar del compañero que buscaba esas «nuevas enunciaciones». Podríamos concederle también que no se trata de opciones excluyentes, y que se puede apostar por la poesía además de las otras cosas, contar con la diferencia, es decir, la modificación a gran velocidad de las disposiciones durante el acontecimiento, para que la poesía, bien preparada, entre de una vez en las sensibilidades reorganizadas.

Me cuesta sacarme de la cabeza el peso de la pregunta inicial: ¿por el número o por la ética? Queda claro lo que determina una opción u otra, tanto en términos de vías y también reflejos, es decir, simétricamente, como puntos ciegos o negligencias. ¿A dónde te dirige de forma espontánea la política entendida como número o la política entendida como formas de vida? ¿Hacia qué constelaciones de ideas e imágenes: a las candelas de los piquetes de huelga o a las cabañas en los árboles? Por cierto, ninguna de estas preguntas excluye que, en determinada coyuntura, los dos conjuntos llegaran a aproximarse e incluso a unirse, o más bien mezclarse. Por mi parte, yo, para cumplir plenamente con mi obligación de ser honesto, debo añadir que el compañero que acabo de mencionar es precisamente uno de los que trabajan por este tipo de acercamiento y mezcla con una perseverancia y una eficacia formidables. Si, a pesar de todo, hallo algo meritorio en la política entendida como número, es porque tiene un poco más de posibilidades de no olvidar dónde están los grandes filones de fuerza, ni qué es lo que tiene más probabilidades de ponerlos en movimiento.

Por esto, creo que lo que yo llamaría «la ética del desastre» se equivoca cuando cree que va a poder prolongarse (o resolverse) inmediatamente hacia una «ética de la salvación». Entiendo por «ética del desastre» la medida adecuada, ergo ética, del desastre contemporáneo; por «ética de la salvación», la idea, lógica en apariencia, de que si el problema es ético, su solución también lo será, y, por ende, que esta lógica es un tipo de salvación. Sin embargo, he aquí el problema: si la política es cosa de la mayoría, no es seguro que esta salga ganando si le damos como horizonte una ética de salvación. Porque «todo lo excelso es tan difícil como raro». La salvación es cosa de virtuosos; pero si la salvación es la solución al desastre, entonces la mayoría está abocada a

permanecer en el desastre. Habrá que procurar salir de esta trampa. El Comité Invisible seguramente tiene razón cuando escribe: «la verdadera pregunta comunista no es “¿cómo producir?”, sino “¿cómo vivir?”», y que «el comunismo es la centralidad de la vieja pregunta ética»¹¹. Pero, ¿qué hacemos con el retrato del revolucionario que se deriva de esto? Y ¿cómo podemos esperar que la «humanidad corriente» pueda ponerse a su altura alguna vez? «En la inconsistencia general de las relaciones sociales, los revolucionarios tienen que singularizarse por la densidad de pensamiento, de afección, de sutileza, de organización [...]. Es por la *atención a los fenómenos*, por sus cualidades sensibles, como llegarán a convertirse en una potencia real»¹². «Hacer ruido solo tiene sentido si es para que te sigan. Nunca es bueno que te sigan»¹³, se dice en la misma línea en el posfacio de *Dérider le désert*. Aquí estamos de nuevo: en el centro de la aporía de la «política por la ética». Resulta inevitable no leer ese deseo de «que no te sigan» en la clave de la célebre cita de Trotski en su *Historia de la revolución rusa*: la revolución es «la irrupción violenta de las masas en el lugar donde se deciden sus propios destinos». La irrupción de las masas, no de unos anacoretas y unos virtuosos preocupados ante todo de que nadie les siga. La aporía de la «política por la ética» es que uno de sus términos se reserva a unos pocos mientras que el otro apela a la mayoría. El hecho, completamente sorprendente, dicho sea de paso, es que ante la prueba de los chalecos amarillos —un acontecimiento que constituye un hito en esta mitad de siglo—, como en todos los grandes acontecimientos que tienen un poder revelador implacable y una potencia para clasificar sin parangón, el Comité Invisible y lundí.am —al contrario que ese izquierdismo que da lecciones— se situaron desde el primer día y sin la menor vacilación del lado de «la insurrección impura». Una postura, a todas luces, muy leninista, bastante inesperada y, en cierto modo —aunque apuesto a que ellos no estarían de acuerdo!—, contrapuesta, tanto en palabras como en actos, a la línea virtuosa y abstracta del que-no-me-sigan. Lo digo también como una manera de poner en su sitio nuestros debates teóricos: un lugar que no es del todo determinante, al menos no hasta el punto (y esto quizá sea lo esencial) de poner en jaque las uniones prácticas.

11 Comité Invisible (2019), *Ahora*, Pepitas de calabaza, Logroño.

12 Comité Invisible (2016), *A nuestros amigos*, Pepitas de calabaza, Logroño; énfasis de los autores.

13 Denevert, D. (2018), *Dérider le désert*, La Grange Batelière, París.