

JUAN PEDRO GARCÍA DEL CAMPO



**CONSTRUIR LO COMÚN,
CONSTRUIR COMUNISMO**

CONSTRUIR LO COMÚN, CONSTRUIR COMUNISMO es un manifiesto, un llamamiento de revuelta a los ciudadanos de las sociedades del capitalismo occidental para que pongan fin a las relaciones de producción y reproducción capitalistas, a las relaciones de explotación y dominio que estructuran nuestras sociedades. *Construir lo común, construir comunismo* es, por eso, un llamado a la militancia y a la politización irredenta de la vida, a la formulación de una política de la inmanencia, a la construcción constante de un comunismo que es necesario y posible, que es ya condición para la supervivencia.

JUAN PEDRO GARCÍA DEL CAMPO (1961) ha investigado en la tradición materialista y en las tradiciones de pensamiento revolucionarias de los siglos XIX y XX. Traductor de Raul Vaneigem (*Aviso a los vivos sobre la muerte que los gobierna y la posibilidad de deshacerse de ella*, Tierradenadie) o Louis Althusser (*Marx en sus límites*, Akal), ha publicado artículos sobre Descartes, Spinoza, Hobbes, Marx, Negri o los situacionistas. Es coautor de un libro de texto de *Filosofía* (Akal) y autor de *El individuo compuesto en la filosofía política de Spinoza* (UCM). *Construir lo común, construir comunismo* fue publicado por primera vez en la colección contratiempos de la editorial Debate en 2001. En breve se publicará un texto suyo (*Opaco, demasiado opaco*) de crítica al pensamiento postmoderno y un *Atlas histórico de la filosofía* del que es coautor.



Tierradenadie ediciones publica libros que no son mercancías. Es un instrumento editorial que, en su organización misma, impide su conversión en maquinaria de producción de capital: en tierradenadie ediciones no hay beneficios privados. Los libros que publica construyen una crítica de la dominación y son herramientas para la transformación social.

ISBN 84-932873-8-5



9 788493 287382





Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 España

Usted es libre de: copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra **Bajo las condiciones siguientes:**



Reconocimiento. Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciadore.



No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.



Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

- Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.
- Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor

Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.

Este libro tiene una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-Sinobrasderivadas. Esto es sólo un resumen de la licencia completa, que está disponible en los idiomas siguientes en las direcciones indicadas:
castellano: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/cs/legalcode.cs>
catalán: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/cs/legalcode.ca>
euskera: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.eu>
gallego: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.gl>

© Juan Pedro García del Campo

© de la presente edición (diciembre, 2006): tierradenadie ediciones, S.L.

© imagen de portada: Natividad Salguero

© imágenes interiores: Maite Aldaz

© diseño y maqueta: tierradenadie ediciones, S.L.

ISBN: 84-932873-8-5

Depósito legal: M-51823-2006

TIERRADENADIE EDICIONES, S.L.

CIEMPOZUELOS (MADRID)

<http://www.tierradenadieediciones.com>

correo electrónico: info@tierradenadieediciones.com

JUAN PEDRO GARCÍA DEL CAMPO

CONSTRUIR LO COMÚN,
CONSTRUIR COMUNISMO



Un panfleto es un texto de propaganda: busca la propagación de ideas y hace con ellas proselitismo. El panfleto, por eso, es la naturaleza propia de todo escrito político, la figura límite de toda forma de discurso.

Quien escribe un panfleto que quiere ser, además, un panfleto comunista, no puede dejar de pensar en el *Manifiesto* que en 1848 dio carta de naturaleza al más grande movimiento de liberación de la historia. Quien escribe un panfleto que quiere ser comunista no puede evitar tenerlo por modelo. Ni quiere hacerlo. Quisiera, antes bien, haber escrito aquellas páginas; que las suyas tengan la misma suerte.

— ¿Pero quién es este que profana los santos nombres?

— Uno del común. Uno cualquiera.

— ¿Y que derecho aduce para elevar la voz?

— Ese mismo: que es uno cualquiera.

— ¿Qué autoridad es ésa?

— ¿Autoridad? Ninguna.

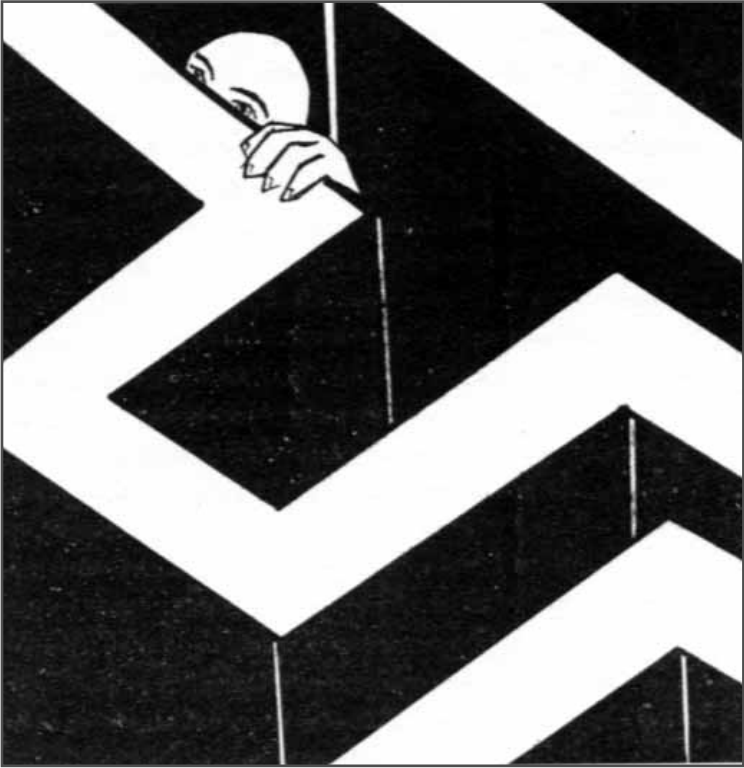
De nuevo y del mismo modo:
Para la letra h, para la letra n,
y para todas las demás letras.

Una negra sombra se cierne sobre el mundo; es la sombra del fin de la historia, del fin de la esperanza; es el canto de la estabilidad finalmente lograda, del Orden, de la eternidad de las cadenas, el anuncio del triunfo de la muerte, la publicidad de la resignación como mejor forma de vida. Conjuradas en terrenal jauría, todas las potencias de la vieja Europa y de la nueva América, el Papa, la Bolsa, el Mercado, la Banca y la Prensa, repiten sin pausa la gloria de su victoria. Coros de conversos se unen a ellas cantando la buena nueva.

Tantos repiten lo mismo que hay quien se apresura a creerlo. Tanto lo repiten que hay quien no se atreve a negarlo. Y sin embargo es mentira: por eso necesitan repetirlo.

Si la historia humana es la historia del sometimiento de unos por otros, de la apropiación privada de lo que es de todos, de la Justificación del dominio y de su naturalización ideológica, es también la de la resistencia a la explotación y a su violencia, la de la rebelión y la esperanza. Si la historia de la humanidad es la de las distintas formas en las que se articula socialmente el poder ejercido, es también la de las distintas formas en que el poder es resistido, atacado y, a veces, puesto al margen. Desde el momento en que un hombre dijo «esto es mío», arrebatando al resto la posibilidad de usarlo, desde el día en que un hombre observó el fruto del trabajo ajeno y lo tomó por la tuerza, o lo reclamó en nombre de no se sabe qué derecho, otros se unieron para impedirsele. Una historia en la que sabemos reconocer a los nuestros.

Una historia siempre en movimiento: su motor es la pugna entre lo común y lo privado, entre el derecho de todos y el poder acumulado por quienes se lo apropian, entre la potencia colectiva y su sometimiento, entre la multitud y el mando, la lucha de clases. Aunque a algunos les parezca que no, también ahora se mueve.



ESPECTROS Y FANTASMAS: NI HAN GANADO NI HEMOS PERDIDO

Desde que en 1989 el derrumbe del muro de Berlín rubricó el fracaso de lo que han llamado «socialismo real», la maquinaria ideológica del capitalismo proclama a los cuatro vientos que el experimento comunista ha demostrado ser inviable, siendo finalmente evidente que es preferible —el triunfo de— un sistema basado en la propiedad privada, la economía de mercado y la mediación parlamentaria. Desde el derrumbe del muro —y la actitud adoptada por los que formaban parte de aquella estructura parece ratificarlo— sostienen que han ganado, que en la larga batalla del último siglo y medio, hemos perdido. Pero no es cierto.

No han ganado. El capital ha cumplido su «promesa» de expansión y de «colonización» de todas las parcelas y las formas de socialidad. La ofensiva contra los derechos de los pueblos y de los individuos, contra su potencia constituyente, conquista cada día nuevos territorios; pero su expansión ilimitada sólo se cumple a expensas de la vida misma: su producción y nuestro consumo, orientados sólo al beneficio, consumen el planeta y ponen en peligro la supervivencia, también la suya. El funcionamiento de su tinglado sigue necesitando nuestras manos (para producir mercancías, materiales o simbólicas), nuestros estómagos y nuestros miedos (para consumirlas). Su universo se tambalearía si olvidaran por un momento, un sólo momento —hasta un niño lo sabe—, engrasar el mecanismo de dominio que mantiene a cada cual en su puesto, que distribuye los tiempos, que recompone fronteras y delimita zonas de mercado, que ordena el espacio y decide sobre los grupos humanos que lo ocupan, que determina el uso y el abuso, la pobreza o el «desarrollo», la vida y la muerte, que salvaguarda el orden para mantener los ritmos de la producción, de la reproducción, de la circulación, del silencio y del cansancio. Su preeminencia está continuamente en precario: si un solo día se apagasen los neones, en-

mudecieran sus televisores —hasta un niño lo sabe— temblarían de espanto.

No hemos perdido. El derrumbe del muro no supone el fin de algo nuestro. La apropiación privada es el origen y la norma del dominio, su colectivización es condición de la igualdad y el comunismo, pero no basta con suprimir formalmente la propiedad privada (mucho menos «estatalizarla») para que la igualdad y el comunismo estén dados. Si el comunismo es algo, es socialidad libremente construida, comunidad que los individuos organizan dotándose de las estructuras de funcionamiento y decisión que garantizan el no-sometimiento, la cooperación y la satisfacción de las necesidades individuales y colectivas. Los soviets y los consejos obreros representan un intento de construir una sociedad de ese tipo, pero hace muchos años que fueron reducidos a pura formalidad esclerótica, vaciados de su contenido democrático. El Partido, por unos u otros mecanismos, ocupó el lugar de los viejos aparatos de Estado y, reintegrando a las antiguas, formó en su seno las nuevas castas dirigentes; suplantó la voluntad de todos estableciendo su mediación necesaria.

La caída de las estructuras económico-políticas del «socialismo real» es sólo el final de otra forma de dominio. Nos afecta porque representó durante mucho tiempo, en el simbólico colectivo del proletariado, la posibilidad de soñar el fin de la propiedad privada, la esperanza de ruptura con el orden capitalista que en ella se sustenta. Pero su caída no es nuestra derroca porque el suyo no era nuestro proyecto; no lo fue nunca. Aunque suene a paradoja y aunque el dolor y el asco nos estremezcan, tenemos en esto que ser claros: muchos de los nuestros murieron enfrentándose a aquel extraño engendro como muchos de los nuestros murieron también defendiéndolo; unos y otros forman parte de nuestra historia y como tal la asumimos, con sus grandezas y con sus asesinatos. Pero ese proyecto no fue nunca el nuestro: una sociedad libre, formada por hombres y mujeres que libremente se unen y cooperan no puede ser reducida a simple redistribución de la propiedad de los medios de producción, de la decisión sobre su uso (aunque esa redistribución sea también imprescindible). El comunismo no es

un «modo de producción» sino una articulación social que elimina la explotación y el dominio, que construye la libertad de todos, en la que, además, para satisfacer las necesidades, hay que producir de algún modo: una forma de relación social en la que la producción no es un fin en si mismo, sino un instrumento de la construcción social de la vida.

No hemos perdido, porque el anhelo de libertad sigue vivo en nosotros (incluso a ellos, aunque nunca lo reconocerán en público, se les hace evidente la monstruosidad del mundo que construyen, la barbarie en la que habitan y en la que todos morimos a cada paso; muchos sólo lo toleran porque les parece inevitable; una de nuestras tareas es «trabajar» esas contradicciones). No hemos perdido porque, como todos los nuestros a lo largo de la historia, seguimos queriendo vivir de otro modo, porque no pueden suprimir nuestro deseo sin eliminar con él su ganancia; el viejo topo sigue hozando en la sombra. No hemos perdido porque hoy sigue siendo posible construir otra forma de vida, construir libertad, construir comunismo. Es tan difícil como lo fue siempre. Es, además, más posible que nunca.

No hemos perdido porque, precisamente, eliminados por su supuesta victoria los obstáculos que nublaron la visión de nuestros padres o de nuestros abuelos, podemos ahora pensar el comunismo como libertad y como cooperación libre, como imaginación productora de mundos y como la única vida realmente posible, como liberación continua, como potencia constituyente. Es sólo cuestión de ponerse. ¡Empecemos!

Empecemos, además, por lo primero: por entender cuáles son los mecanismos con los que hoy se articula su poder; por señalar los nudos que tejen la red del sometimiento; por destejer esa maraña de sobrentendidos en la que nuestra acción se pierde dando golpes de ciego (porque con los sobrentendidos se nos cuele su visión del mundo, la «naturalidad» de su orden); por determinar lo que no queremos y, así, lo que queremos; por desbrozar el terreno. Sólo así podremos delimitar el horizonte y distribuir tareas.



**SU TIEMPO ES EL DE LA EXPLOTACIÓN Y EL DOMINIO,
SU TIEMPO ES EL DE LA MUERTE**

Para sobrevivir en un mundo de condiciones cambiantes, conseguir alimento, guarecerse del calor, de la lluvia o del frío, protegerse del peligro, los seres humanos han desarrollado una actividad que, utilizando la naturaleza como almacén o como instrumento, la modifica adecuándola al ritmo de sus necesidades. La actividad humana produce a cada paso el mundo. Lo transforma, lo crea, lo hace suyo y lo domina; la actividad humana origina también la propia humanidad como relación, una comunidad de individuos que establecen los lazos que los unen como cooperación y alegría, como goce común y compartido, como no-dependencia y como sobrea-bundancia de vida. Esa fuerza productiva y creadora de la humanidad es su grandeza, su dignidad, reduce su dependencia de las circunstancias externas, aumenta su poder y, con él, su libertad. Cuantas más cosas puede el ser humano tanto menos sometido está, tanto más puede gobernar su vida: produciendo el mundo produce su independencia. El tiempo de la humanidad es el tiempo de la producción del mundo, de la cooperación productiva. El tiempo de la humanidad es el de la construcción de su autonomía, de la decisión común y compartida que, en comunidad, puede más cosas. El tiempo de la humanidad es el tiempo del despliegue de la vida.

Ese tiempo de cerezas, sin embargo, aún no ha florecido. Su posibilidad se heló cuando ellos, los de ahora y los de siempre, lo declararon suyo.

La apropiación; introduce en la actividad humana una distorsión que retuerce su sentido, que la desvía de su contenido liberador, que la convierte en su reverso. Declarar que un campo me pertenece y que sólo yo puedo usarlo es impedir que los otros puedan sobrevivir con su cultivo. Es por eso que sólo con la fuerza y la

imposición se garantiza la propiedad privada. Declarar que son míos los arados, las ciudades, los hospitales, las fábricas, los barcos o los martillos, productos del saber y del trabajo colectivo e instrumentos para nuevas actuaciones de la creatividad humana, es impedir a los otros su uso liberador, condenarles a una supervivencia precaria o a la obediencia a mis condiciones, a mi dominio; por eso su propiedad sólo es posible si se impone por la fuerza. Declararse propietario de los instrumentos de producción, impedir con ello toda actividad autónoma, es apropiarse del trabajo ajeno. Algo así sólo se impone a la fuerza. La fuerza o su simulacro, la fuerza o su amenaza.

Los gritos de dolor y rabia de los despojados de todo en nombre del sagrado derecho de propiedad, la violencia de su odio, su resistencia y sus revueltas, se han oído en todo tiempo en cualquier punto del planeta (de Roma a Chiapas, de Haití a China, de Mozambique a Los Ángeles, de París a Egipto), y los propietarios han sabido también modularlos y hacerlos soportables, recluirllos, dominarlos, hacerlos risibles o lamentarlos como causados por la naturaleza: feroz e inevitable. Los han ahogado con promesas y con cuentos. Pero ya nos los sabemos todos. Todos los cuentos del poder tienen la misma forma.

Con la apropiación, la actividad que debía garantizar la vida, aumentar la independencia, fomentar la autonomía, se convierte en trabajo obligatorio para la simple supervivencia, en tristeza y dependencia, en castigo, en condena. Con ella, empieza la historia de la confiscación del trabajo ajeno y de sus frutos, la de la coacción para el dominio, una historia de vampiros nutriéndose del tiempo de vida que arrebatan al resto, condenándoles a la obediencia, a la sumisión, a la muerte. La propiedad privada de los medios de producción impidió a la humanidad construir el mundo. A cambio, le dio reyes, iglesias, tiranos, banqueros y algún que otro palacio al que mirar de lejos.

Sin embargo, la humanidad existe. Sometida a una dependencia inducida por las formas sociales del dominio y transformando el

mundo para el enriquecimiento privado; aun así imponiendo la fuerza de su deseo: adaptándose a las revueltas, modificando la forma del mando para contener la sublevación latente, recuperando en su beneficio cada nueva situación, cada nuevo saber, extendiendo su poder y su norma a todas las esferas de la cooperación y de la vida, haciéndolos también suyos, el poder ha tenido que reconocer nuestra existencia. Somos la fuerza que tienen que domar y mantener a un tiempo, que no pueden suprimir. ¿Quién, si no, trabajaría por ellos? Somos su reverso tenebroso. Se apropian la potencia colectiva acrecentada con el tiempo, pero no pueden anularla porque de ella depende su mundo. Somos su límite, su pesadilla.

Nuestra cooperación pone en cuestión el derecho de mando y tutela que se arrogan, el carácter supuestamente natural de la mediación que imponen. La dinámica del poder, limitada por la tuerca de la rebelión y el enfrentamiento, se ha modificado de manera reactiva, intentando salvaguardar la vigencia de un orden siempre cuestionado y siempre en peligro: el orden de la miseria y de los privilegios. Siempre ellos, apropiándose de la fuerza creadora, manteniendo su dominio por la violencia con que se adueñan de la actividad ajena, por la explotación organizada de la capacidad creadora. Pero siempre, también, nosotros. Disolviendo su orden. En las revueltas de los esclavos, en las sublevaciones campesinas, en las huelgas, en las revoluciones, un rostro distinto para una misma perspectiva: nunca más trabajar para otros, nunca patrones ni dueños. Trabajar sólo para satisfacer nuestras necesidades, para producir lo que conjuntamente hayamos decidido.

Aunque lo digan de la forma más sublime, su orden no es natural ni el mejor de los posibles: es un orden impuesto. Lo natural, en todo caso, es lo común. Lo natural es, en todo caso, como quería Brecht, el comunismo.

Las distintas formas que históricamente ha adoptado el mando, las distintas sintaxis del poder, las sociedades de clases y los modos de producción que son su articulación y su norma, su clave de funcio-

namiento, han tenido que modificarse para hacer frente a las fuerzas colectivas que los cuestionaban, a las dinámicas de cooperación y de resistencia. La transformación de las relaciones sociales ha seguido el ritmo que le imponía la lucha de clases (el verdadero motor de la historia). Por eso las victorias que cantan son siempre pírricas: harían reír si no hicieran morir.

Si en otros tiempos el sometimiento se organizó sobre el trabajo esclavo o la obligatoria sujeción a la tierra, en el modo de producción capitalista se organiza en torno a la relación salarial: la venta de la fuerza de trabajo, de la capacidad productiva, como condición de la supervivencia. Nadie podrá vivir si no encuentra trabajo. Paradoja absoluta: fruto del trabajo obligado de generaciones de los nuestros, nunca antes hubo tanta riqueza acumulada, pero en manos privadas.

Esa ley del capital, su verdad profunda, funciona como hace siglo y medio. La propiedad privada de los medios de producción impide hacer de ellos cualquier uso que no esté orientado al beneficio de sus dueños. La propiedad privada de lo natural y lo producido, la obligatoriedad del pago por lo que permite vivir (todo se compra y se paga: la comida, la vivienda, el calor, el agua, la tierra o los medicamentos; hay que pagar incluso por no trabajar, por descansar, por lo que llaman vacaciones o tiempo de ocio; hay que pagar por vivir, ¡menudo invento!), la imposibilidad de satisfacer necesidades sin recurrir a la obligación del pago, todo ello condena a la miseria o la muerte, a la servidumbre o la mendicidad, a la obediencia. O tienes algo o no tienes nada: tener un salario es no tener nada salvo la obligación de trabajar, pero el salario se acaba. Este es el fondo de la ley del valor, su secreto mejor guardado: las relaciones sociales se estructuran sobre el trabajo obligado, sobre él se articulan la dependencia y el mando, sobre él se construyen el beneficio y la riqueza. Todo tiene dueño. Si la ley del valor no se atiene ahora a sus formulaciones clásicas, la norma de la explotación y el dominio que es su centro vital, la violencia de la apropiación, permanece inmutable, omnipresente, inalterada.

Han cambiado las circunstancias externas, los adornos de su dominio, en ocasiones como estrategia planificada, otras como resultado inmanente de la actuación conflictual de los más diversos agentes. Unas veces mediante el acuerdo y el pacto, otras por la represión y la guerra. Siempre para el mantenimiento del orden. Han cambiado para adaptarse a las condiciones que imponía la subversión y la revuelta, transformándose lo necesario para mantener un poder que se materializa en la apropiación y en el beneficio, cambiando su faz y también la nuestra, redistribuyendo los lugares y las funciones sociales, acomodándose al ritmo de la lucha de clases.

En el período de la gran industria el lugar central de la explotación capitalista lo constituyó la fábrica. En las condiciones del trabajo industrial obtenían los capitalistas los máximos beneficios del trabajo forzado del obrero profesional, una productividad acrecentada por la renovación continua de técnicas y de máquinas. Era en las fábricas donde más claramente podía percibirse la desproporción entre el trabajo realizado y la asignación salarial. Por eso era allí donde la conflictividad social se mostraba más violenta, donde la capacidad de enfrentamiento de los trabajadores podía ser más eficaz por la fuerza conjunta que el propio capital generaba al reunirlos para el trabajo. Mientras los capitalistas privados intentaban aumentar sus beneficios con mayor explotación y con políticas de ampliación de mercados que oscilaron entre la desbocada competencia y una estrategia monopolista en la que embarcaron a los diversos Estados, las proclamas internacionalistas y las luchas por el horario y el salario fueron las principales bazas de la resistencia obrera. Reducir el tiempo de obediencia fabril y aumentar la participación en la distribución de lo producido fueron armas del enfrentamiento al dominio a las que pronto se añadieron importantes envites por el poder mismo, órdagos a la generalidad, al orden que reglamentaba las relaciones sociales: la revolución triunfante de Octubre y las revoluciones frustradas que siguieron a la primera gran guerra.

Es la intensidad de esta potencia de enfrentamiento, la continua amenaza de revolución obrera, la extensión de su resistencia fuera de los límites de la fábrica, su afirmación como una fuerza directa-

mente política, lo que obliga al capital, en el primer tercio del siglo XX, a pensar su exploración en términos de sistema. Si hasta ese momento los capitalistas individuales han actuado de acuerdo con la ideología del interés particular, poco a poco hacen jugar a los aparatos e instituciones del poder un papel que sobrepasa ampliamente el de simple garante del cumplimiento de sus leyes. Junto a la introducción de lo que llamaron «métodos científicos de producción» (el trabajo en cadenas de montaje y la selección de trabajadores para atender puestos de trabajo concreto se extendieron a casi todas las zonas industrializadas, incorporando saberes como la psicología o la sociología en tanto que instrumentos de análisis y control de la actividad obrera), los capitalistas empearon a valorar la necesidad de una actuación conjunta en defensa de sus intereses comunes: la intervención del Estado en la vida política y económica, la gestión centralizada de los intereses capitalistas en el ámbito estatal, tuvo entonces sus momentos culminantes en los diversos procesos de dictadura política que acometieron la tarea de disciplinar a una clase obrera cada vez más combativa que había tomado como faro la república de los soviets (los fascismos y nazismos son sólo la culminación más grotesca y sangrienta de un proceso que, por doquier, se articulaba sobre una concepción orgánica y unitaria del Estado, sobre la negación de la realidad de la lucha de clases y sobre la imposición del marco nacional como espacio de obediencia y consenso). La resistencia obrera a la explotación, que había conseguido aglutinar en torno a los frentes populares buena parte de las ansias de transformación y cambio presentes en ámbitos sociales mucho más amplios que la fábrica, de hecho situó el problema de la organización social y política, el problema del poder y de su ejercicio, en el lugar central de la dinámica de enfrentamiento, y obligó al capital a plantear la batalla en ese mismo terreno.

Pero las modificaciones más profundas de la relación social basada en el dominio capitalista se produjeron después de la segunda gran guerra. Vencido el fascismo y consolidado un ámbito geográfico en el que la explotación no podía asentarse sobre la propiedad privada, la irreductibilidad de las fuerzas organizadas del proletariado, la potencia demostrada frente a la estrategia tendente a imponer el dominio de manera agresiva, llevaron a las mentes del or-

den a planificar una nueva estrategia: garantizar el poder y la apropiación mediante un cierto compromiso que anulara la evidencia de la desigualdad y que generase un consentimiento mayoritario (que anulase el conflicto abierto moderando sus causas): una renuncia al beneficio ilimitado, una mayor participación obrera en la riqueza obtenida, mediante políticas activas contra las bolsas de paro, políticas de desarrollo intensivo y extensivo, aumento ocasional de los salarios ligando su crecimiento al de la productividad o generación de un espacio de concordia estructural en torno a los «gastos sociales». Superación de la crisis y recomposición de la obediencia por la generación de un espacio social de reconocimiento: independencia política y desarrollismo productivo en el tercer mundo; «estado del bienestar» en el primero. Producción de masas y consumo masivo. Políticas de gasto público de corte keynesiano para incentivar la demanda, organización fordista de las relaciones salariales. Un «bienestar» basado en el consumo, identificado con el consumo, autojustificado por el consumo que, con la anuencia y la colaboración de las organizaciones clásicas de la clase obrera (que quisieron ver en ello una vía desarrollista de reparto de la riqueza, un camino al socialismo), redujo la conflictividad social y permitió además la extensión de la salarización a buena parte de los sectores sociales que hasta entonces quedaban al margen de la misma. La dinámica de la apropiación y de la explotación del trabajo ajeno tuvo entonces un auge insospechado; el sector de los servicios, el sector público, el transporte, la sanidad, la educación, tradicionalmente relegados a la esfera de la reproducción social, se incorporaron masivamente a la dinámica productiva en lo que supuso una extensión social de las relaciones de fábrica o, si se prefiere, una refundación social de la explotación.

Sin embargo, con este proceso no terminó el ciclo de la rebelión: se amplió, más bien, su base y su potencia. Si en las etapas anteriores la obligación de trabajar para otro derivada de la apropiación, la explotación y el dominio como normas de la relación social, se hacían evidentes en los ámbitos fabriles, ahora, la salarización de la mayor parte de las relaciones laborales y de sus correspondientes figuras sociales permitía que la percepción de la estructura del dominio fuera generalizada y, por eso, que las revueltas tam-

bién lo fueran. Con la ampliación social de la zona de conflicto posible, la esfera del enfrentamiento no se atenía ya exclusivamente a las reivindicaciones sindicales clásicas y no consideraba tampoco que su exigencia de liberación tuviera que jugarse entre éstas y la toma del poder, entre todo y nada. La participación de una nueva clase obrera no-fábrica, de un proletariado identificado finalmente con el conjunto de los sometidos al mando, en las revueltas de los años sesenta y setenta —en los alrededores del 68— (jóvenes, mujeres, minorías étnicas, estudiantes, trabajadores de los servicios públicos o de sectores tradicionalmente relacionados con las esferas de la circulación de mercancías, saberes o prácticas, individuos claramente abocados a un horizonte de explotación en proceso de ampliación, a un espacio de obediencia que se extendía como estupidez y espectáculo), marca los nuevos límites del conflicto en una realidad social que, aunque ha salido de los marcos de la relación-fábrica, no ha escapado a su ley de funcionamiento, que aunque ha ampliado los márgenes del enfrentamiento, no ha bajado en intensidad. Es esto algo que no entendieron —o no quisieron entender— muchos de los viejos militantes comunistas, pero que fue perfectamente comprendido por las nuevas multitudes que llenaron calles y transformaron su uso, que ocuparon fábricas, instituciones, hospitales, oficinas y centros de enseñanza, proyectando nuevas formas de usarlos y de ponerlos al servicio de la liberación posible, colapsando así el modelo social que el capital había intentado construir sobre la integración y el compromiso.

No se trata de que los «movimientos sociales» hayan sustituido al movimiento obrero, como suele decirse desde la ausencia de pensamiento o desde la complicidad culpable. El proletariado, los explotados y sometidos a dominio para la apropiación, cuyo foco más consciente fuera en un tiempo el obrero fabril, como consecuencia de la reestructuración social continuamente regenerada por la lucha de clases, se compone de una forma nueva y estructura el enfrentamiento en una nueva escala: la de lo social en su conjunto, la de la dominación, precisamente. No tiene sentido hablar de «movimientos sociales» al margen del conflicto abierto entre la libertad y

la explotación, entre la liberación y el dominio, como si «lo social» no estuviese atravesado y constituido por la fuerza del antagonismo. Están en esto afectadas todas las relaciones interhumanas, en lo productivo y en lo simbólico, en lo estructural y en lo microfísico. Lo social, en su conjunto, es el campo de batalla. La apropiación, la explotación y el dominio, son las cuestiones en juego. Y en esta partida, aunque a algunos les pueda parecer que desdibujados, sigue habiendo dos bandos.

Con todo, la modificación producida en la superficie conflictual de las sociedades capitalistas no es un simple cambio de forma: del mismo modo que modifica las determinaciones del funcionamiento sistémico (que ahora, a partir de la extensión desbocada del consumo de masas, hace entrar en el mecanismo de la dominación el mito del acceso generalizado a la riqueza socialmente producida, el mito de la compra-siempre-posible) arroja también perspectivas de liberación totalmente nuevas y posibilidades de acción mucho más potentes. Cuando lo social es reconocido como el ámbito de la apuesta, cuando se abandonan las limitadas concepciones que encendían el enfrentamiento de clase constreñido a los límites de lo salarial-sindical y centraban la tarea revolucionaria en la estrategia y la actuación tendentes a una «toma del poder» que coincidía con la toma de los aparatos del Estado, cuando la dominación —y no ya sólo una cierta determinación de la relación «económica» o productiva— es reconocida como la clave, de la que las articulaciones económico-productivas de los distintos modos de producción son norma funcional pero no esencia, se ha producido un salto sin precedentes en la comprensión cabal del ciclo del enfrentamiento y se ha abierto un campo de una amplitud insospechada para la experimentación revolucionaria.

Las visiones estrechas de la composición de la clase obrera, de su unidad esencial y de su naturaleza antagonista, han saltado por los aires; no más reducción a la consideración del puesto de trabajo, ni del tipo de mercancía producida; ni siquiera tiene ya sentido por sí misma la mera consideración de la cantidad del salario percibido ni la identificación del proletariado con la condición formalmente asalariada. Las determinaciones de la salarización son mucho más com-

plejas de lo que la apariencia permite juzgar. A partir de la complejidad social producida en la segunda mitad del siglo XX, el proletariado está en cualquier puesto de trabajo y en cualquier sector del entramado socio-productivo: sin salario, con niveles de salario que apenas alcanzan a superar el nivel estándar de pobreza o con salarios comparativamente medios o altos, incluso entre quienes se han visto forzados a constituirse legalmente en trabajadores autónomos o auto-empresarios (la más novedosa modalidad del trabajo por obra o a destajo, que disfraza el salario como si fuera renta). Pero también en cada uno de esos lugares pueden encontrarse guardianes del orden que trabajan para la exploración y el dominio. Aunque pueda hacerse una aproximación sociológica a la descripción de la composición de clase del nuevo proletariado, el proletariado no es —nunca, en realidad, lo ha sido— una categoría sociológica. Si estadísticamente, y en un grado abrumadoramente significativo, la clase obrera se mantiene en los «niveles de vida» más bajos (algo que se sigue necesariamente de las condiciones de la apropiación y del reparto social de la propiedad y la riqueza), esa categoría descriptiva no tiene la determinación del concepto. El sometimiento a la relación salarial que permite identificar a la clase obrera no se mide por la efectiva retribución mediante el expediente formal del salario, sino por la separación estructural de la propiedad de los medios de producción que, precisamente, determina el salario como contra-valor del sometimiento. En una aproximación que sigue, con todo, siendo excesivamente formal, podríamos decir ahora:

Nosotros, los obligados al trabajo, los sometidos a una relación de dependencia, a la generación de riqueza para otros, a la producción de unas mercancías (materiales o simbólicas) que no servirán para la liberación y la autonomía sino que reproducirán su bienestar y nuestra dependencia.

Ellos, los que se apropian del trabajo ajeno, los que mantienen bajo dominio las potencias liberadoras de la actividad humana reconduciéndolas para su beneficio, los que se han apropiado y cada día se apropian de lo que sólo es suyo por la fuerza. Los que estructuran su poder como sistema.

Una distancia que el capital, en su funcionamiento, continuamente (re)produce.

Tal fue la fuerza disolvente del orden que desplegaron las revueltas del nuevo proletariado, tal su capacidad de poner en cuestión los fundamentos de toda forma de dominio, tal el grado de desarticulación del poder que generaron sus apuestas por las relaciones cooperativas (sí, cooperativas, pero en el enfrentamiento; una cooperación que se desligaba de las exigencias del mando: eso fueron las cooperativas de producción y de vida, las «comunidades» que se gestionaron de manera autónoma; eso fueron los movimientos contra las guerras imperialistas que en sus versiones más folclóricas clamaban por un mundo regido por el amor; eso fueron los movimientos de género, por la igualdad y contra la homofobia, que rompían la naturalización del dominio en las relaciones interhumanas; eso fueron las experiencias de comunicación horizontal; eso los movimientos contra la devastación del planeta por la barbarie desarrollista. Experiencias de auto-valorización). Fue tal la potencia constituyente de la clase obrera que emergía, que el restablecimiento de la obediencia exigió el retorno a la agresividad del amo amenazado. Si el compromiso fordista resultaba ahora peligroso, más valía olvidarlo: una ofensiva del capital sólo comparable a la que desembocó en los años treinta en la barbarie fascista se desató contra las conquistas obreras; pero ahora no se podía contemporizar ni errar el blanco. Se procedió a la liquidación física o simbólica de los desobedientes (así con los movimientos de revuelta en América Latina, con los elementos más activos de la minoría negra en Estados Unidos o con buena parte de los militantes de la izquierda radical europea) y al desarrollo de una estrategia de tierra quemada que recibió el nombre de neo-liberalismo (algunos, ahora, llaman centrismo o tercera vía al nuevo consenso sobre la inmutabilidad del orden).

Con la ofensiva de las últimas décadas, el rostro del capitalismo ha mostrado finalmente su verdadera esencia: falacia que la ideología del bien común alimentó para hacer tragar la bondad del compromiso y del acuerdo, de la resignación y la obe-

diencia. Si algunos pensaron —supongamos que de buena fe— que era posible un bienestar de todos basado en la productividad y el consumo, si algunos creyeron que la concordia social era posible sin eliminar la propiedad privada de los medios de producción, sin socializarlos y devolverlos al común, su único dueño, despertaron pronto de su profundo sueño.

Para frenar la revuelta instauraron regímenes dictatoriales y genocidas, organizaron guerras, promovieron por doquier legislaciones especiales de «emergencia», criminalizaron y encarcelaron activistas, procuraron maximizar el beneficio suprimiendo al mismo tiempo, con el desempleo masivo la «seguridad laboral», diversificando las «zonas de inversión» en busca de «mano de obra» barata, desregulando o haciendo inefectivas las conquistas laborales y sociales logradas por la clase obrera a lo largo de décadas, forzaron flujos masivos de población, generaron bolsas de pobreza inauditas en un «mundo rico», jugaron a la especulación, comercializaron la desesperanza, desarticularon a toda una generación incentivando la dependencia a drogas consumidas en condiciones asesinas, reinventaron el pan y circo, la procesión y la pandereta, sazonaron el espectáculo ambiental con miseria y muerte. Y lo hicieron sistemáticamente. El Nuevo Orden Mundial exige la sumisión absoluta: en él sólo se está entre los elegidos siendo dúctil y maleable, teniendo «buen corazón» y bajando la cabeza.

¡Y todavía hay ingenuos que predicán reivindicaciones «éticas»! ¡Y todavía hay quien habla de los «valores» de la izquierda! Son estúpidos o actúan de mala fe. No hay bien común posible cuando algunos son dueños de la vida ajena y la modelan o eliminan para su beneficio. Lo que es bueno para ellos, es para nosotros la muerte. Lo que para nosotros es bueno, para ellos es la ruina. No es una cuestión de valores sino de supervivencia. No cabe la igualdad sin arrebatarnos lo que es nuestro.

El modo de producción capitalista es una forma histórica de la organización del dominio. Lo es aunque cambie su rostro y sus adornos.

Su tiempo es el de la exploración y el dominio. Lo es aunque algunos puedan vivir en él sin sentir el escalofrío de la muerte que provoca, aunque algunos puedan esconderse tras un silencio cómplice.

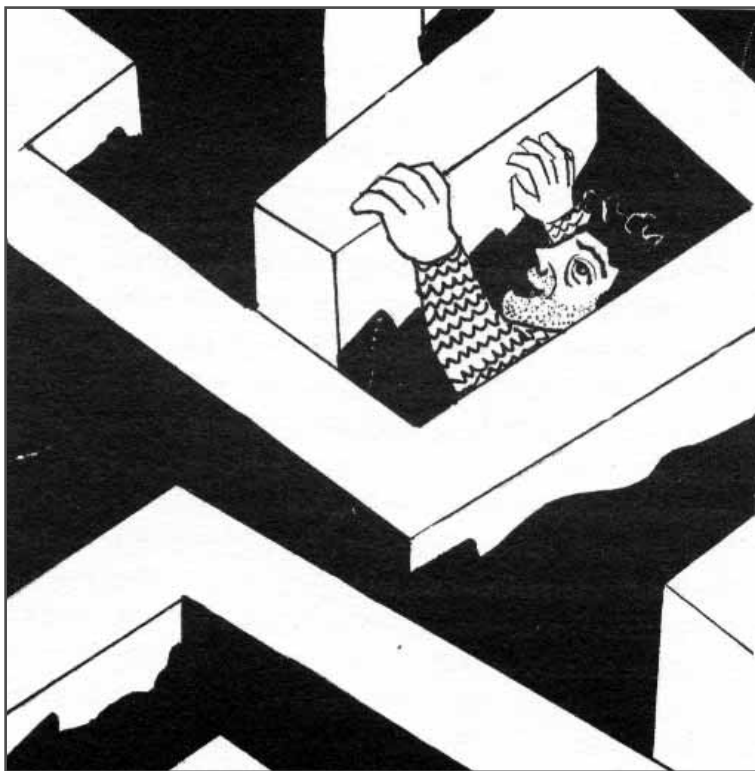
Su espacio se ha modificado al ritmo de la resistencia, y con él, ciertamente, han cambiado sus ocupantes. Frente a los que viven de la explotación se configura ahora un proletariado que no tiene una identidad única ni una única sede productiva, que es multi-forme y multi-identitario. Pero cambiar las fichas no elimina el tablero. La nueva clase obrera reúne a todas las etnias, a todos los géneros, a todas las edades; habla todas las lenguas, tiene todos los gustos, vive en todas partes, no tiene fronteras, ni banderas, ni credos: es omnipresente y proyecta por doquier la intensidad de su odio, la fuerza de su deseo. Es —y ahora más que nunca— la nueva multitud en marcha. Esa es la clave de su fuerza y el nuevo motor del cambio.

El modo de producción capitalista, como todas las formas de dominio, tiene por sustento la apropiación, separando a la mayoría del control real de las condiciones que permitirían la actuación autónoma, impidiendo a la mayoría decidir el futuro. La salarización es la norma de las relaciones que en él se entablan, el trabajo obligado es su materialización productiva. El sometimiento es su resultado. La mediación es su estructura. Su tiempo es el de la muerte.

La historia no pasa en vano. La lucha de clases tiene esas cosas, modifica la articulación social del poder al ritmo del enfrentamiento, modificando al mismo tiempo las fuerzas y las posiciones de los contendientes. El proletariado, ahora, está en todas partes. La subversión puede aparecer en cualquier casilla del tablero porque la extensión de la salarización ha evidenciado la cualidad inmediatamente social —no sólo laboral, no sólo «económica»— del dominio.

La nueva clase obrera, la nueva multitud, no se encuentra ya sólo en las fábricas sino que reaparece en todas las esferas de la (re) producción de las relaciones interhumanas. Y precisamente porque se

extiende y se manifiesta en todos sus ámbitos, porque gestiona de hecho con su trabajo sometido todos los resortes que hacen posible la articulación social, podría, más fácilmente que nunca, organizar el mundo al margen del dominio, coordinar la actividad para una cooperación liberadora que hiciera borrón y cuenta nueva, que eliminase la posibilidad de la apropiación. Pero no lo hace: ése es, ahora, el problema.



CANTO DE LA DESOBEDIENCIA

La apropiación es el principio y el fin de su poder, su alfa y su omega. Su poder, la preeminencia de la posición social que ocupan, es el resultado de la violencia del robo sistemático e institucionalizado de la actividad humana. Lo ejercen porque, al arrogarse la propiedad de los medios de producción, han arrebatado al resto la posibilidad de su uso impidiendo así la gestión colectiva de las necesidades y los deseos; porque trabajar para otro, bajo su dependencia, bajo su mando, es la única forma de obtener la subsistencia.

Pero si la apropiación es el arcano del mando, lo es porque se articula socialmente, porque se hace relación, porque adquiere la forma del poder y la obediencia. También porque encuentra la manera de perpetuarse. En tiempos de conflictos y revueltas, cuando frente a la apropiación y el dominio se levantan decisiones, cuando la resistencia al poder se articula como potencia de cambio, se hace evidente la violencia en que consiste (y entonces la fuerza es su única garantía; sólo el miedo y la muerte la mantienen). Cuando la sublevación es latente o cuando su fuerza es pequeña, otros mecanismos sustituyen o acompañan a la espada y al tanque.

Mecanismos que modulan la estructura microscópica de la obediencia y del consentimiento y que poco tienen que ver con el engaño: son más sutiles y más bárbaros. Es comprensible, todos necesitamos comer, todos necesitamos vivir. Cuando eso sólo es posible aceptando las reglas del Juego no hay más remedio que hacerlo. La resignación es, casi siempre, un mecanismo de defensa. Se hace preciso a veces pensar que no es para tanto, que más vale callar que morir, que más vale obedecer que pasar hambre y frío, que no se puede estar siempre mirando la barbarie y viéndola, que sería insoportable ver continuamente la desproporción de su dominio, que al fin y al cabo «el mundo es así», que no tiene remedio. La diná-

mica de la naturalización simbólica de las relaciones sociales, que hace pensar como «natural» lo que es fruto de la guerra, es un pesado manto que cubre la violencia estructural apartándola de la vista; la visión continua de la sangre cansa los ojos, el fragor de la batalla agota el cuerpo, y su recuerdo impide conciliar el sueño.

Hoy, cuando las condiciones materiales de su dominio cederían fácilmente ante una decisión colectiva que les pusiera fin, cuando las condiciones objetivas de una revuelta generalizada parecen estar dadas, cuando la monstruosidad de su mundo es evidente, cuando la pendiente productiva nos arroja claramente a un precipicio en el que la supervivencia misma está en peligro, no dejamos de asombrarnos del grado de aceptación y de obediencia suicida que su orden suscita. Hoy, cuando su dominio es tan precario que, ante el menor rumor de peligro, sólo pueden responder organizando una matanza, declarando una guerra, nos preguntamos atónitos por qué no se levantan clamores que las detengan. Hoy, cuando la impotencia y el sinsentido desdibujan los contornos de una vida posible, cuando millones de jóvenes queman su existencia entre el alcohol y las pastillas, cuando la pasividad institucionalizada sólo encuentra una vía de escape en las gradas de los estadios de fútbol, cuando el odio y la desesperación no encuentran más camino que la violencia y la destrucción gratuitas, cuando la falta de perspectivas y la imposibilidad de pensar un futuro digno no dejan abiertas más salidas que las fugas individuales o el reingreso al orden de la muerte, cuando la barbarie estructural es también barbarie cotidiana, no entendemos por qué narices tantas contradicciones no estallan.

Se trata de un fenómeno al que nunca antes habíamos prestado la atención suficiente. Parece, incluso, que nos pillara por sorpresa: el movimiento comunista dio por descontada la voluntad de cambio radical del proletariado; al fin y al cabo, decíamos, el proletariado no tiene nada que perder con la revolución, tiene en cambio un mundo por ganar. Sucede que no es del todo cierto. No es cierto ahora que el capital se nutre haciéndonos compradores compulsivos, admiradores de escaparates; tampoco antes lo era.

Con una revolución también el proletariado pierde la vida que vive: una vida monstruosa, pero la única que tiene, la única que conoce; una vida que, para él, «es lo normal». Esa normalidad asumida, esa naturalidad del dominio, es el Origen de la resignación y de la obediencia, incluso del consentimiento y de la colaboración. Es la clave del consentimiento tanto como la violencia lo es del poder. Es el origen de los cuentos y tiene su misma norma: los cuentos no nos engañan, nos presentan la barbarie como un territorio en el que, pese a todo, la vida es posible. Y lo es, ciertamente: se puede vivir sometido. La experiencia cotidiana atestigua que es posible. Las sociedades del capital son el ejemplo más claro.

Nosotros, comunistas, pensando que nos los sabíamos todos y que bastaba con proclamar su falsedad, hemos desdeñado durante demasiado tiempo los efectos que pueden tener los cuentos. Hemos desconocido la fuerza inmovilizante del consentimiento. Y ése puede haber sido nuestro error más grande. Les hemos dejado el terreno libre.

Podríamos decir ahora que la debilidad política de las fuerzas del enfrentamiento, favorecida por la ofensiva salvaje que el capital ha desplegado en las últimas décadas, es la causa de la desmovilización general; que la violencia con la que el mando desestructura la potencia de la cooperación alternativa, atenaza la creatividad e impide ver una salida posible; podríamos hablar de la fuerza de sus ejércitos (armados y simbólicos), de traiciones, de derrotas; podríamos llorar por las esquinas; podríamos hablar de la vejez que llega y glosar, como algunos hacen, los buenos tiempos del pasado; pero nada de esto sería más que autocomplacencia y renuncia a la actuación: consentimiento culpable y, a veces, además, participación en el espectáculo y en la propagación de la renuncia.

La fuerza del poder ha superado siempre a la de la rebelión, por eso vivimos (aún) en sociedades del dominio. ¿Por qué tendría que ser ése, ahora, un motivo para el abandono? Somos cómplices cuando miramos el mundo y nos limitamos a preguntarnos por qué nadie hace nada.

Hoy, cuando las condiciones materiales del dominio podrían ceder ante una decisión colectiva que les pusiera fin, cuando, desde el punto de vista «técnico», sería más fácil que nunca organizar el mundo de otro modo, darle un giro liberador que permita la creatividad, la autonomía y el goce, si la rebelión no se produce es porque la resignación y el consentimiento se han instalado en las prácticas y en las conciencias, porque no parece «rentable» renunciar a lo que se tiene, porque no se quiere vivir de otro modo, porque quizá no se vea claro de qué otro modo vivir, porque la decisión colectiva falta.

Quizá no sepamos bien cómo hacerla surgir, pero ése es otro problema.

Nutriéndose del tiempo arrebatado, enriqueciéndose con el dolor y el hambre, han mantenido su poder construyendo un lodazal a su imagen: exuberancia de lo inerte, ostentación de la indolencia y de la productividad sin sentido, adorno y espectáculo, apariencia de vida. Convencidos de su victoria han grabado su rostro en cada rostro, su voz en cada llanto, han dejado en cada esquina la marca de su poder; por eso no han eliminado el tufo que quedaba tras su paso. Aunque quieran presentarse con los oropeles del lujo o de la grandeza, todo en ellos resulta repelente. El mundo del que presumen apesta. Y ese olor asfixiante es también el olor del proletariado.

Tanto como el poder, el consentimiento es nuestro enemigo. Tanto como el poder, el consentimiento perpetúa la sociedad de clases. Traza una nueva frontera entre nosotros y ellos.

Nosotros, los irredentos. Ellos, los complacientes.

Cuando lo social está modulado por el dominio y el sometimiento, cuando lo social huele a obediencia, cuando el capital es la única y real potencia constituyente, nada en él puede ser salvado. El proletariado, en cuanto tal, no lleva en sí ninguna semilla de cambio: la construye sólo cuando se enfrenta al dominio y proyecta la liberación, cuando desobedece.

Olvidémonos, pues, del mito del proletariado sociológico como sujeto revolucionario. En sí mismo no lo es. Es todo lo contrario. Ese proletariado es el que aplaude a los reyes, a los banqueros, a las estrellas del escaparate mediático; ese proletariado es el que trabaja en las centrales nucleares y en las fábricas de armas, el que quiere electricidad a todas horas y el que se alista en los ejércitos; ese proletariado es el que vive para tener un coche, un chalet, un buen equipo de música o una antena parabólica, para ir al campo los domingos, para veranear en Cancún o para comprar una noche de sexo en La Habana; ese proletariado es el que lee a Stephen King o a Noah Gordon; ese proletariado es el que quiere esposas mansas y maridos laboriosos; ese proletariado es el que desea hijos callados y obedientes, el que clama por colegios-cárcel y colegios-guardería para no verlos más de lo imprescindible; ese proletariado es el que quiere los ríos encauzados y las calleas asfaltadas; ese proletariado es el que vota a Reagan, a Aznar, a Bush, a Haider, a Sharon, a Blair o a González; ese proletariado es el que odia a los inmigrantes porque hacen ruido, o porque ensucian, o porque cantan, o porque quieren trabajar, o porque nos invaden, o porque hablan otro idioma, o porque tienen sus costumbres, o porque son negros, o porque son moros, o porque sí, coño, que se vayan a su casa; ese proletariado es el que odia la diferencia, el que propaga la homofobia, el que ama su identidad, su patria, su bandera, el que no puede mirar el mundo sin esas anteojeras; ese proletariado es el que abarrota los campos de fútbol, el que mataría si su equipo no gana la liga; ese proletariado es el que quiere a toda costa ocupar su tiempo de ocio y, ¿qué casualidad?, hacerlo precisamente de la forma que más beneficios económicos genera para las empresas del espectáculo, alimentando la industria.

En cuanto que categoría sociológica, el proletariado es sólo una función del capital; el proletariado podría hacer música, pero prefiere oírlo; podría hacer deporte, pero prefiere verlo; podría plantar árboles, pero prefiere comprar tuestos; podría hablar, pero prefiere estar callado; podría escribir, pero prefiere leer; podría saber, pero prefiere ignorar o, a lo sumo, creer; podría hacer la historia, pero prefiere padecerla; podría decidir, pero prefiere obedecer; podría gobernar, pero prefiere elegir a los que gobiernan; podría crear el

mundo, pero prefiere ver cómo se consume; es pura pasividad, pura muerte.

Si en otro tiempo las exigencias espontáneas de la clase obrera (el acceso a la riqueza en manos ajenas, la igualación en la «calidad de vida») podían hacer tambalearse al capital; ahora, cuando el capital funciona precisamente vendiendo el sucedáneo de la calidad de vida, lo retroalimentan. «Espontáneamente», lo que quieren los proletarios es vivir como los capitalistas y, «espontáneamente», sólo encuentran una forma de hacerlo: integrarse en la normalidad del orden del espectáculo capitalista. Las microfísicas de la dominación extienden tentáculos constituyentes de conciencia con una potencia mucho mayor que la de los tanques. Por su actuación, la clase obrera quiere, realmente, estar dominada.

La clase obrera, en cuanto tal, es reproducida por la relación capital como un instrumento a su servicio. Sean fabriles o sociales sus determinaciones, sea material o inmaterial su función o su trabajo, no es más que la materia sobre la que el poder se articula y se reproduce.

Podemos comprender a ese proletariado; podemos, en ocasiones, incluso, ser como él y querer lo que él quiere (porque, como se ha dicho, a veces es agradable hablar como todo el mundo y decir el sol sale, cuando sabemos que es una manera de hablar); pero no podemos seguir pensándolo como alternativa. Su determinación social y la inmaterialidad de las relaciones que entabla no son, por sí mismas, garantía de nada.

Pero el proletariado también puede ser otra cosa: el gestor de un mundo nuevo; no por ser proletariado sino por no querer ya serlo, por enfrentarse al mundo del dominio, por rechazar el orden de la muerte. El proletariado del que queremos hablar —y por cuya existencia mantenemos la problemática validez del concepto— es el que se afirma como revuelta y se articula como enfrentamiento, como categoría política. Sólo quienes ven la barbarie y quienes la

sienten en su cuerpo (o en un cuerpo ajeno como si fuera el suyo), sólo quienes quieren cambiar el mundo y se sitúan frente a él, en la separación y el conflicto, son de los nuestros. La lucha de clases es, siempre lo ha sido, una cuestión política. Sólo en el enfrentamiento y en la separación la clase obrera es multitud constituyente.

En esta precisión se anuda todo un reto que debe hacer estallar muchas cosas en la cabeza de los militantes comunistas (los viejos y los nuevos: nosotros) y que debe abrir (esperémoslo) perspectivas de actuación diferentes a las que parecen ahora bloqueadas.

Queremos una sociedad libre formada por hombres y mujeres libres, una sociedad sin clases (en la que las relaciones de dominación no tengan cabida), pero construir ese espacio es una tarea de quienes quieren hacerlo. El sujeto revolucionario no es una clase sociológica sino una categoría política. La transformación revolucionaria no depende de un automatismo dialéctico sino de una decisión y de una actividad política. Si queremos construir un mundo distinto, tenemos que hacerlo nosotros: no podemos esperar que las masas acudan a su cita con la historia, ni llorar porque no acudan. Nosotros somos el único nosotros. No podemos ya clamar contra la traición de unos y de otros: la responsabilidad de lo que hagamos o no hagamos es toda nuestra.

Enfrentados a una paradoja semejante, los militantes de hace siglo y medio formularon una teoría para la acción que tomaron de la experiencia de la burguesía radical del XVIII: distinguieron entre el proletariado y su vanguardia. El proletariado sería el conjunto de los explotados (pensados, además, en su determinación fabril), mientras que la vanguardia comunista sería la dirección política, la de los militantes más conscientes, la que se encargaría de organizar y dirigir las luchas, la que conduciría a la toma del poder y a la victoria.

Pero esta perspectiva «jacobina» ha terminado por mostrar su error de fondo: no sólo por las consecuencias históricas que ha tenido (lo que en sí mismo sería ya fundamental) sino porque se ha revelado inútil, porque nadie seguiría —nadie sigue— a quien quiere acabar con su forma de vida. Inútil, además, por partida doble; una multitud constituyente (decidida realmente a cambiar el mundo y puesta a hacerlo) no necesita ser dirigida por nadie más que ella misma, porque no busca dirigentes sino ser la directora. Una vanguardia mediadora entre la decisión y la acción, entre la planificación y la ejecución, sólo tiene sentido en un mundo articulado sobre la mediación misma, sobre la cesión de la potencia, sobre la abdicación de la capacidad creativa, sobre la pasividad y el dejar hacer; en último término, sobre la obediencia y el consentimiento: el mundo con el que queremos acabar.

Queremos cambiar el mundo porque no aceptamos que la norma de las relaciones sociales sea la apropiación y el dominio. Y no lo queremos en nombre de otros, sino aunque otros no lo quieran. Queremos cambiar el mundo, pero no para otros: para nosotros mismos. Cuando hablamos de «nosotros» y de «ellos» lo hacemos en sentido fuerte. Establecemos un corte en el proyecto; marcamos una línea de alternativa: no en el poder sino en la vida. Frente al poder y la obediencia, frente a la complacencia y el consentimiento, nosotros somos los que desobedecemos y los que queremos construir un mundo que se articule sobre la no-obediencia.

No somos el proletariado sociológico ni queremos ser su vanguardia. Somos una apuesta política que vive entre los explotados y que quiere acabar con la explotación y el dominio.

Somos los que quieren dejar de ser esclavos y quieren que nadie lo sea. Somos los que quieren dejar de ser siervos y quieren que no haya más servidumbre. Somos los que quieren dejar de ser proletarios y terminar con la proletarización. Somos los que quieren acabar con la obediencia y el poder, los que quieren un mundo que los haga imposibles.

Nos corresponde a nosotros —a los que quieren cambiar el

mundo— cortocircuitar los mecanismos del poder y anular la resignación y el consentimiento. Nosotros somos el sujeto revolucionario- Es por eso que la primera cuestión a la que debemos responder es a la de si queremos realmente vivir de otro modo, cambiar el mundo. Sólo si la respuesta es afirmativa tiene sentido una nueva pregunta: ¿cómo lo hacemos? Pero son dos preguntas distintas y la primera no es la menos importante.

Es fácil decir que este mundo es invivible. Todos lo decimos o, sin decirlo, todos lo pensamos en algún momento. La pendiente de muerte por la que el capital nos arroja la sentimos a nuestro alrededor como una presencia ineludible. La sentimos cada vez que suena el despertador, ese instrumento de tortura que marca el comienzo del tiempo cotidiano de barbarie, que arrastra a los niños hacia pulcras y asépticas escuelas infantiles, a los jóvenes hacia pupitres en los que se pretende moldear su pensamiento y su cuerpo, a todos hacia un trabajo que sabemos inútil y, casi siempre, innecesario. La sentimos cada vez que el calendario nos indica que es de nuevo lunes, que de nuevo terminaron las vacaciones, que siguen faltando tantos años para la jubilación. La sentimos cada vez que pararnos en un embotellamiento del tráfico, cada vez que tragamos el humo de los coches, de las fabricas, cada vez que nos cruzamos con alguien que está tirado en la calle, con alguien que está pidiendo, con alguien que mira los escaparates, cada vez que nosotros los miramos, cada vez que ponemos la televisión y no hay nada, cada vez que la ponemos y hay algo. La sentimos cuando sabemos de una guerra, de una masacre, de una inundación, de un terremoto, de un incendio, de un despido, de una contratación, cuando recordamos el pasado, cuando pensamos en el presente y cuando pensamos en el futuro. A cada paso nos asalta la misma conciencia del vacío, el mismo asco, la misma desgana. Pero seguimos poniendo el despertador cada mañana, dirigiéndonos a la escuela, a la tienda, a la fábrica, al hospital o a la oficina, cogiendo el coche, esperando la jubilación o las vacaciones, leyendo noticias sobre muertes evitables, mirando escaparates.

Con todo, a pesar del poderoso carácter fundador de subjetividad que la microfísica del capital despliega, la pendiente de barbarie a la que conduce su sistemático dominio es tal que no puede doblegar todas las pulsiones del cuerpo, que no puede transmutar el dolor en alegría, la muerte en goce. En su inmensa mayoría, el proletariado, esa nueva clase obrera social y multiforme, sabe que está siendo explotado; en su inmensa mayoría, sabe que el ritmo desquiciado de la productividad creciente, del comprar y del tener, está destrozando el planeta; en su inmensa mayoría, sabe que el horizonte del capital es la perpetuación de la impotencia al servicio del mando. Lo sabe aunque no entienda bien por qué mecanismos y aunque se permita soñar que es libre; lo sabe, y a veces no hay nada más en su vida que esa vorágine mortal de despertadores y horarios, lo sabe aunque haga como que no quiere saberlo. Lo sabe, como se sabe que el agua moja, porque se siente en el cuerpo. Muchos psiquiatras se enriquecen tratando-mal a los mas afectados.

Pero es un saber epidérmico que no se conviene en determinación consciente, que no mueve a la acción, que se contenta con paliativos. En su inmensa mayoría, ese mismo proletariado prefiere la supervivencia domada a la rebelión, el dolor sublimado a su consciencia. Prefiere mal-vivir sin alternativas a las alternativas que sólo le proponen dejar de mal-vivir. ¿Cómo iba a ser de otro modo? Abandonar esta vida ¿a cambio de que?, para conseguir ¿qué cosas?

Hace setenta o incluso cincuenta años, cuando el consumo de masas no era aún la forma del consenso, podrían quizá presentarse como alternativa de bienestar común los logros alcanzados por la supuesta patria del socialismo; ese modelo (la posibilidad de soñar que, pese a todo, abría) movilizó a varias generaciones de los nuestros. Pero ahora, ¿qué otro mundo es posible? ¿Qué proyecto puede movilizar voluntades, generar subjetividad alternativa?

Podríamos romper el despertador, pero entonces, al arrancar el coche a una hora distinta, el atasco sería más grande. Podríamos faltar al trabajo, pero entonces no cobraríamos la productividad. Podríamos renunciar a la productividad o a las horas extraordina-

rias, pero entonces no podríamos elegir de entre lo que muestra el escaparate: no tendríamos el equipo de música de alta fidelidad, no podríamos pagar las letras del coche, no podríamos pasar en el campo los fines de semana, no podríamos tener, en Cancún o en La Habana, una noche loca de sexo. Podríamos apagar el televisor, pero entonces no podríamos comentar los fuera de juego ni las hazañas del Gran Primo mayor del reino. Podríamos vivir de otro modo. Pero eso tendría un precio. Un precio demasiado alto porque equivaldría al vacío. El mecanismo de defensa funciona a las mil maravillas: sólo se puede romper con lo normal si el sueño es lo suficientemente atractivo. La pregunta sigue en el aire: ¿queremos realmente cambiar el mundo?

El asunto es que sí. Que queremos.

Para nosotros, que queremos cambiar el mundo y acabar con la explotación y el dominio, pero que no podemos hacerlo solos, porque para hacerlo necesitamos la fuerza de la decisión colectiva y la persistencia de la actuación transformadora, el primer problema es, precisamente, el de transformar la composición sociológica del proletariado en determinación política o, si se prefiere, la posibilidad en ontología, en poder constituyente (porque esa conversión no es mecánica ni surge por generación espontánea).

No podemos realizar una actuación transformadora eficaz si la potencia desplegada del proletariado y, al mismo tiempo, los explotados del mundo (al menos los del «primero») parecen tener todo lo que quieren, consentir el dominio estructural que organiza la vida y la muerte, estar satisfechos. En este aparente callejón sin salida se bloquea la actuación de muchos de los nuestros que, perdidos en la noche de una militancia sin efectos, retornan poco a poco al hogar del padre o se reconvierten en samaritanos de oenegé subvencionada por el Estado, por la iglesia o la banca.

Hay que decirlo claro: si vivimos este *impasse* como una encrucijada es sólo porque en el fondo no nos hemos deshecho del mito de las mediaciones que formaba también parte de la perspectiva jacobino-hegeliana en la que la estrategia comunista se sumergió en otro tiempo. Durante demasiado tiempo los comunistas hemos permanecido sujetos a un cliché que usábamos como fórmula teórica y que nos ahorra el esfuerzo de pensar. Durante demasiado tiempo hemos pensado que el problema basculaba entre la producción y el Estado, dos mundos que considerábamos ajenos y separados, entre los que, además, no había más mediación posible que la de la vanguardia. Olvidábamos la sociedad —eso que queremos transformar— como si no fuera nuestro asunto. El origen de todos los males, decíamos, está en la fábrica, donde se efectúa la explotación, y en el poder de un Estado que, puesto al servicio de los patronos, garantiza la continuidad de las leyes que la amparan. Se trataba de conquistar ese poder para, desde él, eliminar la propiedad privada de los medios de producción y organizar, en beneficio de todos, la sociedad en su conjunto. Tomar el poder (se discutía entonces si mediante una insurrección o por la acción parlamentaria) y construir el Estado obrero. Eso, al parecer, es lo que queríamos. Y ésa ha sido la tarea de los comunistas durante siglo y medio.

Seguir pensando ahora en ella, siquiera sea como perspectiva a largo plazo es, precisamente, lo que nos coloca en la encrucijada. Porque es este paradigma el que incita a la inacción. Si todo depende, en último término, de la conquista del poder, si hasta la conquista del poder no puede haber novedad fundacional, estamos negando la utilidad de la intervención inmediata en un mundo que, entretanto, él sí, se modifica en y para el espectáculo. Por otra parte, si todo en la estrategia se cifra en todo o nada, el todo que se proponga ha de ser tan refulgente que pueda hacer sombra, en cada punto, al mundo del consumo orgiástico: no un programa sino todo un contramodelo del mundo nos haría falta en ese caso. Sin embargo, el único modelo que podríamos proponer es el de lo mismo pero más igualitario. ¿Por qué alguien renunciaría a un coche nuevo a cambio de la promesa de un coche nuevo para todos después de la revolución? Pero además: ¿daría la revolución un coche nuevo a cada uno?

Proponer un paraíso para un futuro indeterminado e incierto, para cuyo alumbramiento, además, son precisos sacrificios y la sangre del parto, no es un proyecto atrayente para quien en su vida habitual, al menos, puede irse de vacaciones o pensar en la jubilación. Para ese proyecto nadie tomaría la Duma, para ese proyecto nadie prestaría su voto. Es peor aún, porque ese proyecto de paraíso ni siquiera está formulado.

La transformación sólo es posible en el aquí y en el ahora, porque o es en el aquí y en el ahora o no es transformación.

El *impasse* de la inacción sólo con la acción puede ser desanudado. Podemos cambiar el mundo y podemos cambiarlo ahora; podemos construir lo común, construir comunismo, sin esperar el fin de los tiempos, y podemos hacerlo porque nuestro horizonte no es el del poder sino —parecíamos haberlo olvidado— el de las relaciones sociales. Podemos hacerlo porque estamos en disposición de situarnos contra las relaciones de dominio sin esperar a que otros lo hagan, porque el proletariado somos nosotros y porque para hacerlo no tenemos que esperar a conquistar poder alguno (ni hacerlo nos interesa). Nunca los esclavos quisieron tomar el poder: ni dejaron de sublevarse porque no pudieran hacerlo.

Dos pájaros de un tiro: la actuación inmediata contra el dominio que construye aquí y ahora comunismo (porque genera cooperación generando relaciones sociales nuevas, porque se sitúa fuera de la relación-capital) sí es un modelo que se enfrenta al de la muerte; sí es un proyecto por el que merece la pena dejar de malvivir; sí puede desatar la potencia constituyente de una nueva multitud. Este proyecto, además, no necesita esperar a la cita ante el palacio de invierno; necesita únicamente aunar voluntades y acciones; necesita, llamémoslos así, militantes. ¿Tú quieres cambiar el mundo? Entonces tú puedes ser uno más.

La desobediencia es el modelo del comunismo. Y al igual que dicen del ser, se dice de muchos modos: a cual más interesante.

La desobediencia rompe siempre una relación social fundada en el dominio. La desobediencia impone como norma el no-sometimiento. La desobediencia, la no-sumisión (y sólo ella), puede establecer relaciones de cooperación y acuerdo. La desobediencia es la democracia.

Cuando se desobedece se funda comunidad, comunismo: un espacio en el que el acuerdo sobre la decisión y sobre la ejecución de lo decidido es la única norma; un espacio que ya no tiene dueño, que es común, de todos, en el que el poder no cabe; un espacio que se hace fuerte cuando es compartido.

La desobediencia es la acción directa: anula el orden y decreta la posibilidad absoluta; abre el horizonte para la construcción de un nuevo mundo. La desobediencia es contagiosa: no es un simple e individual decir no, es un decir no que se articula socialmente. La desobediencia es el único proyecto contra el espectáculo, el único artefacto que desnaturaliza su orden, lo único que no pueden reglamentar.

Frente a sus escaparates, frente a sus embotellamientos, frente a sus despertadores, frente a sus horarios, frente a sus deberes y sus absolutos, frente a su modo de mirar, frente a sus sobrentendidos, frente a su arte, frente a sus símbolos, frente a sus órdenes, frente a todas las relaciones que fagocitan. Frente a sus dioses, sus reyes y sus tribunales. Frente a sus mediaciones. Frente a sus cuentos. Decid un no que acabe con la complacencia, que anule el consentimiento, que sea afirmación de la decisión de vivir a pesar de ellos, contra ellos.

En la familia, en la escuela, en la oficina, en la fábrica, en el barrio, en la ciudad, en la calle, en el campo. Desobedeced: que no haya más espacio que el de la cooperación libre.

Desobedeced. Desobedeced en todo y a todas horas. Y articulad la desobediencia como comunismo.



CONSTRUIR COMUNISMO (PARA VIVIR)

La libertad no es hacer lo que se quiera, donde y cuando se quiera; la libertad no es tener todo y a todos a nuestra disposición (a nuestro servicio). La libertad es poder-hacer cada vez más cosas, poder-decidir cada vez en más ámbitos, poder-con-vivir sin obediencias ni imposiciones: no estar sometidos (ni a la naturaleza ni a otros hombres, ni a prescripciones ni a absolutos), aumentar una autonomía común y una independencia compartida que abran la posibilidad del disfrute y del goce, de la vida. Ese es nuestro proyecto de liberación. Eso es el comunismo.

La libertad no acaba donde empieza la libertad ajena, antes al contrario: la libertad sólo existe cuando crece la libertad de todos. La ideología burguesa, heredando el afán de singularidad de los déspotas de todos los tiempos, difundió el rumor de que el bien común se consigue cuando todos persiguen su interés privado. Sólo desde una estupidez semejante (una estupidez que no es inocente, una estupidez asesina) se puede confundir la libertad con la competencia. Sólo desde la barbarie se puede confundir la individualidad con el interés privado y con el dominio. Sólo la cooperación sin obediencia amplía la libertad humana.

El comunismo no es un modo de producción. No es tampoco la planificación que sustituye al automatismo del interés privado. Si se quiere: puede ser ambas cosas, pero sólo de forma derivada.

Llamamos comunismo a una sociedad libre, formada por hombres y mujeres que libremente deciden las formas y los objetivos de su cooperación vital y productiva. Establecer relaciones comunistas, de cooperación libre, es lo que queremos. Por eso llamamos también comunismo, no como su adelanto y su prefiguración sino en sentido pleno, a las relaciones que se articulan para construirlo:

al movimiento real que destruye el actual estado de cosas.

Como proyecto de liberación, no se acaba, no tiene fin, no está nunca cumplido, porque es el proyecto de otra forma de vivir, de una vida no sojuzgada. La libertad es un horizonte, no un modelo ni un conjunto de recetas. El comunismo es vida y liberación continua, impulso permanente contra la explotación, es un empeño que no se cumple de una vez por todas al modo del reino de los justos que las religiones prometen. En su construcción, pueden darse grandes pasos, puede haber grandes victorias, pero nunca serán la victoria definitiva; pueden darse también pasos muy pequeños, pero nunca serán irrelevantes. Abandonemos, pues, el mito que identifica la revolución con un instante. Todo tiempo es tiempo de la revolución, porque no es para mañana sino para aquí y ahora, porque cada vez que se niega «en acto» el dominio, eso es ya comunismo. Es una revolución intemporal, no es la de todo o nada.

Más pronto o más tarde, es cierto, la confrontación directa por todo o nada (la cuestión de la propiedad de los medios de producción en la que se sustenta su dominio) tendrá que ser abordada seriamente. Pero su resolución, su oportunidad y su forma, dependerán de las fuerzas con que contemos y del grado de cooperación social que hayamos conseguido articular en su contra. Ninguna opción puede ser excluida al respecto pero, en todo caso, no tiene que obsesionarnos ni paralizar en su espera lo que sí es posible.

Son equívocas las viejas discusiones sobre los «plazos» o sobre la posibilidad de transitar con mayor o menor rapidez hasta el comunismo buscado. Y lo son porque parten de un equívoco inicial y más básico: el que da por supuesta la diferencia entre el momento constructivo y el destructivo. Cambiar el mundo es, a la vez, acabar con el que hay y construir uno nuevo. Es un error de fondo pensar que sólo podrán establecerse nuevas relaciones sociales cuando se haya terminado definitivamente con el poder de clase; tanto como creer que pueden establecerse sin romper (con) su sistema de dominio. Los dos momentos de la revolución pueden y deben ir juntos, aunados, como el haz y el envés de la misma moneda.

Se trata de encontrar un posible afuera que esté ya dado en los resquicios del orden, que crezca como la hierba entre las grietas del asfalto viejo; se trata de hacerlo más amplio a cada paso, que sea pradera y que borre los contornos de la autopista: que por ella sea imposible el tránsito. Se trata de construir nuevas relaciones que se sitúen fuera de la explotación y del mando, al margen de ellas, que se afirmen en la separación, en la incompatibilidad. Y se trata de que se extiendan, que ocupen parcelas de la realidad cada vez más amplias, que la vayan liberando. Se trata de que su potencia innovadora sea tal y tal su fuerza, que hagan imposible el viejo mundo (que no haga falta ya, incluso, ni pensar en destruirlo). Se trata de dar forma constituyente a la desobediencia que estalla como rebelión o revuelta, de hacerla articulación colectiva del rechazo al poder, de hacerla confluir con otras como proyecto. Se trata de formar espacios comunes de cooperación de los que el mando esté excluido, de los que el interés privado sea arrancado, en los que la liberación sea la única norma.

Y se trata también, para poder hacerlo, de anular los resortes por los que la sociedad del capital funciona como dominio, en el dominio y para el dominio, que la reproducen como sociedad de clases.

Ni la entrega a la irrebabilidad de lo táctico que se esconde tras la gestión socialdemócrata del sistema (por muy «reformista» que ésta se pretenda), ni la espera del asalto final que nunca llega: actividad decidida, militante, que se afirma fuera del tiempo de la sumisión y del consentimiento, que construye un mundo aniquilando otro. La crítica y la alternativa, la ruptura y la creación, la resistencia y el proyecto, como determinaciones de una misma práctica.

No pueden esperarse recetas ni indicaciones precisas sobre el modo de hacerlo. Ni las tenemos ni podemos tenerlas: sólo la práctica común de la cooperación, sólo la decisión y la actuación colectiva, en acto, puede ser su norma. También en esto la pretensión de un modelo sería suplantación y falacia. Pero sí puede decirse que sólo construyendo un espacio en el que nuevas relaciones se levanten

como realidad y como proyecto puede anularse la fuerza regeneradora del capitalismo: de su poder y del consentimiento que lo mantiene. Sólo situándose en su exterior puede desmontarse su normalidad omniabarcante, su pretensión de socialización sin fisuras. Una exterioridad que sea actuación y exigencia.

Esa mirada puesta en el afuera, en la separación y en la proyección constructiva, que tiene que caracterizar la apuesta revolucionaria, puede transformar la dinámica defensiva en la que nos movemos (en lo material y en lo simbólico) en otra cosa diferente, y puede además hacer confluir las actividades e intereses de la vieja y la nueva militancia, poniendo a cooperar sus diversas experiencias. Es de la mirada hacia el afuera de donde puede surgir la novedad. La no aceptación de la normalidad de la barbarie, la actividad que, desobediente, busca la ruptura de los límites y el desbordamiento de los diques de contención que levanta el consenso, puede inducir cambios de insospechada importancia incluso cuando trabaja dentro de los marcos de la simple resistencia: carcoma que, desde el interior, agujerea, cava túneles y construye galerías.

Una propuesta tan elemental y evidente, por ejemplo, como la que se presenta desde las posiciones ecologistas, si se desarrolla desde la mirada antagonista, es decir, no con vistas a una recomposición ecológica del modelo industrial de producción sino para su bloqueo y su quiebra, para la destrucción de un engranaje asesino que está a punto de rebasar el umbral de no-retorno de la simple supervivencia biológica, incluso con los instrumentos de los que ahora dispone (con campañas que intervengan —como el propio capital hace, pero en la dirección opuesta— en la modulación de las formas de consumo: adoptando y extendiendo prácticas que hagan económicamente ruinoso la devastación de la naturaleza y su envenenamiento químico, nuclear o genético; activando y fomentando alternativas de producción que respeten los ciclos de regeneración natural y que no se orienten a la obtención de beneficio sino a la satisfacción de necesidades, que apuesten por la agricultura biológica, por la ganadería extensiva, por una pesca no industrializada; desarrollando investigaciones y actividades tendentes a la sistemática recuperación de unas condiciones ambientales aptas para la

vida), si se ve acompañada por una movilización generalizada y no se limita a buscar la presencia mediática, puede provocar un auténtico cortocircuito del modelo de desarrollo capitalista y abrir cauces reales para la decisión colectiva sobre las prioridades productivas. En un mundo que se organiza sobre el consumo masivo y en el que el consumo es el horizonte estrecho que planifica la producción, una intervención decidida y masiva sobre la «demanda», que estuviera cargada con la mirada del afuera, podría llegar a generar efectos de reconocimiento y de transformación con una potencia alternativa nada desdeñable. La desobediencia en el consumo es una forma de desnaturalizar el consumo obediente para el beneficio. Y es tan sencilla como decir «no quiero eso».

También en las más clásicas formas de la reivindicación sindical pueden y deben introducirse líneas de fuga hacia el afuera. Si la reivindicación sobre el salario y sobre la jornada laboral pueden quedarse en una mera cuestión redistributiva y, por tanto, perfectamente asumible por la organización capitalista del tiempo y del mando, reorientadas hacia la ruptura del marco de la reproducción del orden pueden tener también efectos totalmente nuevos, cortocircuitando el funcionamiento de los mecanismos del poder y de la obediencia impuesta (básicamente los que obligan a trabajar para la subsistencia: eliminación de la propiedad privada de los medios de producción en el horizonte). La reducción de la jornada laboral y, más claramente, la exigencia de una renta básica garantizada, a este respecto, incluso aunque siempre puedan ser «recuperados» por el orden si se plantean como cuestiones aisladas, tienen que ser vistas como momentos de la anulación del sistema social de dominio, como instrumentos de confrontación. La mirada al afuera, también aquí, es apertura de nuevas posibilidades de vida: lo que queremos no es trabajar sino vivir, porque trabajar no sirve a la vida sino al beneficio de los amos. Contra las reivindicaciones que se mantienen sujetas al orden del trabajo para otro; contra el mito capitalista del trabajo liberador, la perspectiva del afuera, poniendo el acento en el no-trabajo, puede articular la no-obediencia como norma. Si la confrontación sindical no se atiene a la irrebalsabilidad de la salarización, si abandona la estrategia que propugna «reparar empleo», si busca, más bien, hacer el trabajo innecesario (hacer

innecesario el sometimiento al empleador de turno), el no-trabajo se convierte en forma de socialización antagonista. En una sociedad libre sólo tendremos que producir lo que colectivamente juzguemos necesario.

Más clara aún resulta esta perspectiva si se anuda con una decidida intervención hacia el reparto de la riqueza, de la propiedad que los explotadores han acumulado: la defensa de la universalidad de lo que llaman «gastos sociales» y una actuación que conquiste el derecho a decidir la propia vida, a organizarla con los demás, a planificar colectivamente la satisfacción de las necesidades y los deseos sin que sea obligado pagar por ella, son algunos de los mecanismos más elementales; formas de arrancar de manos privadas el fruto de la actividad colectiva y al mismo tiempo generación directa de un espacio vital que no se articula ya sobre el continuo sometimiento a la norma del beneficio. Pero también hay que ampliar los límites de esta zona de exigencia: la conquista del derecho a utilizar de forma cooperativa y libre los espacios públicos y los que el capital se ha apropiado, desde los parques y las calles hasta los edificios (las escuelas, las iglesias, los palacios, o los demás lugares que son ahora usados sólo para el beneficio privado o para el ocio institucionalizado), son otras tantas apuestas que se acumulan en la dirección de la reapropiación del espacio y del tiempo, que eliminan, de hecho, la consistencia de la propiedad privada y su capacidad fundadora.

La mirada alternativa tiene que estar también presente en la actividad teórica y en el trabajo artístico e ideológico, desarrollando la explicación y el saber para la comprensión del funcionamiento sistémico de la explotación y del mando; para el diseño, también, de las técnicas que permitan desmontar sus ingenios y máquinas de destrucción y muerte; pero fundamentalmente destejendo, con discursos y prácticas, las prácticas y los discursos que hacen «normal» el mundo del sometimiento. La actividad ideológica, la de la filosofía y el arte, la de la comunicación y el reconocimiento, tienen que convertirse en las principales armas en este campo: una actividad que desmonte su modo-de-mirar-y-ver, que desarticule sus absolutos, sus valores, sus pautas de actuación y de pensamiento, sus reco-

nocimientos y sus identificaciones, su «naturalidad», que elimine la supuesta transparencia del ser, la supuesta inmutabilidad fabuladora ante la que sólo cabe la escucha, que la muestre como determinación política. Es preciso estructurar las apuestas «creativas» en este ámbito de lo simbólico como auténticas máquinas de combate político contra los discursos del orden, desarticulando las redes microfísicas que aseguran la naturalización y el consentimiento. Basta ya de aceptar los mitos de la «libertad creadora» o las interesadas prédicas sobre la esencia desinteresada del arte: todo discurso genera consenso sobre el mundo si no lo subvierte.

Desde la perspectiva del afuera puede también encontrarse un modo de utilizar a nuestro favor los aparatos de la mediación política del mundo capitalista. Si nos situamos en un horizonte de ruptura, de no integración, puede ser útil incluso la participación en las instituciones: no para jugar al poder y a las cuotas, no para ser mayoría o formar gobierno, sino para ampliar el espacio legal de lo posible, para imponer normativamente lo que se construye afuera, para funcionar como elemento de legitimación ideológica y mediática de la potencia de la alternativa, para hacer estallar el mito de la representación y del bien común. Esta es también una tarea decisiva que pueden cumplir los —actuales o futuros— grupos políticos que realmente quieran trabajar para un mundo nuevo, abandonar la esfera de la mediación y convertirse en (y sólo en) instrumentos de la ampliación del proyecto constituyente; no «correas de transmisión», no «puentes de enlace», no estrategias ni dirigentes: meros instrumentos. En esa perspectiva, incluso el simple y formal ejercicio del voto dejaría de ser formal y simple, adquiriendo un nuevo sentido.

El movimiento obrero ha sido maestro en la estrategia de la construcción del afuera porque ha cultivado —hasta hace medio siglo y quizá por necesidad— la fortaleza de la separación. Su historia es, por eso, un verdadero vivero de experiencia. Hasta que el capital optó por la política de la integración, hasta que subsumió todos los ámbitos de la reproducción social en la estructura productiva, el

proletariado organizó, siempre que pudo y compitiendo en ello con las distintas iglesias, sus propias dinámicas de socialización de clase, y en esos momentos es cuando su potencia de alternativa y enfrentamiento fue más fuerte. Incomprensiblemente, esas estructuras de socialización en el enfrentamiento y la desobediencia, en la alternativa (las viejas escuelas libres, las antiguas casas del pueblo, las instituciones de ayuda mutua, las cajas obreras, incluso las cooperativas de distribución y consumo) han sido progresivamente abandonadas y sustituidas por la aceptación acrítica de las instancias que el capital introduce para dotarse de cohesión social.

En la perspectiva del enfrentamiento es prioritario recuperar este tipo de «instituciones» alternativas en las que un mirar distinto puede construirse; y es imprescindible recuperarlas articulando también —porque eso, ahora, para el obrero social, es más fácil de lo que nunca ha sido— las dinámicas de cooperación «laboral» que hagan innecesario trabajar para el beneficio ajeno y que pueden crecer en los resquicios del sistema. Lo que en un tiempo fuera necesidad ahora puede ser virtud combativa y constituyente.

De alguna manera, en las zonas del planeta donde el conflicto social y político se manifiesta de manera más sangrante, cobran actualidad formas de estas viejas prácticas que la clase obrera siempre, aunque muchas veces como una simple necesidad para la supervivencia, cultivó como estrategias de autoorganización. Y se constituyen ahora como verdaderos laboratorios del nuevo mundo. Así, por mencionar sólo los casos más universalmente difundidos por las propias empresas capitalistas de la comunicación, en las comunidades brasileñas de campesinos sin tierra (que literalmente construyen una sociedad, un territorio común, al que sólo podrían poner fin las balas o la intervención normalizadora de alguna organización nominalmente humanitaria) o en las comunidades indígenas chiapanecas (cuya fuerza estriba precisamente en que son eso mismo, comunidades que se autoestructuran contra los caciques y, también, trabajosamente, contra su propia tradición tribal de sometimiento), el enfrentamiento a la explotación y el dominio impone como un momento de la propia lucha la construcción de estructuras de autoafirmación comunitaria, de sociedades en últi-

mo término, en las que la solidaridad y la cohesión se generan al tiempo que crece la conciencia de la separación y del distanciamiento, de la incompatibilidad con el orden capitalista. Estas experiencias, que son casi siempre presentadas en tono de exotismo y de ingenuidad «primitiva», se han convertido en verdaderos símbolos del nosotros colectivo precisamente porque la efectividad de sus métodos, incluso en tanto que instrumentos de pura defensa, nos retrotraen a una experiencia de luchas que en el «mundo civilizado» parecen olvidadas.

No digo que sea necesaria una vuelta al pasado sino que reivindico la urgencia de un rastreo en la memoria de la lucha de clases en busca de los mecanismos más adecuados para la acción y para el reconocimiento, para una articulación real, física, no «virtual», de todas las dinámicas de cooperación, que por su propia corporalidad pugnante se haga infranqueable y, en la desobediencia, resistente al mando.

Es preciso que cuando miremos alrededor no nos veamos rodeados por las instituciones del capital, por sus máquinas de beneficio y muerte. Es preciso no dar por buena su normalidad: presentar siempre frente a ellas el reverso de lo posible. Es preciso levantar, llamémoslas así a falta de mejor nombre, instituciones de la alternativa. No edificios, no fundaciones, no adornos en el espectáculo, sino corporalidades de la cooperación y del comunismo: territorios liberados, praderas y bosques y mundos en construcción.

No es muy difícil encontrar las grietas: están siempre en las zonas de conflicto, donde el enfrentamiento se evidencia en toda su crudeza, donde el edificio del poder no ha encontrado aún el material que le permita el ensamblaje perfecto, donde la naturalización tiene fallas porque la desproporción de la violencia estructural es demasiado evidente, donde no han podido adornar su interés como acuerdo. Es más difícil, sin duda, hacer crecer la hierba en ellas, pero siempre hay militantes que, con imaginación y astucia (formas, sin duda, de la *fortuna* y la *virtù*), encuentran el modo más adecuado. De una situación construida en el antagonismo siempre puede surgir un mundo.

En las tierras del reino de España hemos conocido formas parcialmente exitosas de esa actividad «inventiva», y podemos encontrar en sus límites la manera de superarlos. En el movimiento de insu- misión a la leva militar y a la leva civil sustitutoria, una desobe- diencia que se articula colectivamente y ante cuya en apariencia in- genua reivindicación, de tiempo y de vida, el mando se ve obligado a reconocer su impotencia, tenemos un ejemplo práctico que con- juga desobediencia e imaginación, afirmación de resistencia que no es sólo individual, que crece cuando se articula de manera colecti- va. Un movimiento que, en su sencillez, tuvo la suficiente carga de ilusión alternativa como para que miles de jóvenes estuvieran dis- puestos a pagar el precio de actuar como no estaba previsto, a rom- per sus despertadores y sus calendarios, y que no superó sus pro- pios límites porque a su alrededor no se levantó ningún otro pro- yecto complementario, porque se desactivó tras su inicial victoria. Lo mismo se puede decir de los movimientos vecinales que en las periferias de las grandes ciudades, donde el desarrollo capitalista reunió una fuerza de trabajo apta para su explotación masiva, fue- ron capaces de levantar viviendas y cooperación donde sólo había chabolas y barro y que, incomprensiblemente, después de haber revitalizado la imaginación constituyente durante más de una década, fueron abandonados a su suerte como si sólo el asfalto y el ladrillo visto fueran sus exigencias. Su límite se encontraba preci- samente en que no fueron entendidos como partes de una apuesta constructora de globalidad alternativa; en que, logrado su objetivo inmediato, se desactivaron. En estos, como en otros muchos casos (los movimientos sindicales, las revueltas estudiantiles, las luchas de género o las rupturas artísticas), la sencillez y claridad del envi- te (una vida distinta) fueron capaces de movilizar militantes y de aunar voluntades de transformación, y si esa hierba no se convirtió en pradera y luego en bosque y en mundo fue sólo porque no hubo acumulación de proyectos que les diesen continuidad y amplitud, porque faltó la perspectiva constituyente, porque, quizá, los mili- tantes —o sus dirigentes— no quisieron ver la virtualidad, en sí misma revolucionaria, de esa vía constructiva, porque pensaron en otras cosas: en su rentabilidad para el juego de la representación y de las mediaciones. En la superación de esos límites se juega nues- tro proyecto.

Una articulación social no se puede sustituir por el vacío. Sólo una sociedad puede sustituir a otra, sólo unas relaciones nuevas pueden cambiar las que están dadas. Pero esas relaciones nuevas, esa nueva articulación de cooperación y vida, hay, poco a poco, en común, que construirla.

Si puede hacerse para establecer nuevas formas de dominio (como demuestran los más diversos integrismos) tiene también que poderse hacer para la liberación.

Nuestras más potentes máquinas de guerra contra el capital tienen que ser, precisamente, las de la cooperación articulada en los más diversos frentes, desplegadas de manera que cubran todos los espacios de la realidad social y los llenen de un nuevo contenido, que no dejen libre ninguna casilla del tablero, que sean capaces de poner la vida, toda la vida, fuera de su orden, y que expulsen a cuantos sean sus agentes, que estructuren sus desobediencias particulares en una red de compromisos vitales y de imaginación alternativa. Esa tiene que ser nuestra actividad constituyente, nuestra apuesta política.

Levantar una sociedad a sus espaldas. Una sociedad en la que el poder y el sometimiento sean anulados cotidianamente, en la que se viva de otro modo y que, por eso, sea alternativa real a la existente. Se necesitan para ello militantes (ni grandes organizaciones, ni vanguardias, ni comités centrales) dispuestos a decir que no y a convertir su desobediencia en transformación a cada paso, a perseverar en la separación, a vivir lo que quieren ser para no ser ya lo que viven.

Se necesitan militantes porque la dinámica constituyente que anule el orden y la solidez del consentimiento sólo puede partir de la actuación de cada uno de nosotros, los que queremos cambiar el mundo, en todos los ámbitos en los que nuestra vida se juega; porque la mirada hacia el afuera que pedimos a las dinámicas sociales

y políticas abiertas sólo tiene sentido (y sólo puede tener consistencia) como resultado de la composición de los deseos y de las prácticas que nosotros mismos realicemos.

Es costumbre entre nosotros renegar de las formas de actuación de las organizaciones del ámbito de la izquierda, decir que sus programas y puntos de vista se mantienen en la integración. Es también habitual que nos quejemos de las actitudes individuales de nuestros vecinos, de nuestros compañeros de trabajo, de nuestros conocidos, que miremos con desdén su falta de conciencia o de compromiso, que abominemos de su complacencia ante un estado de cosas que, nos parece evidente, es insoportable. Muchas veces esas protestas airadas desde las que queremos preservar nuestra pureza revolucionaria no son, en el fondo, sino la coartada de nuestra inactividad, de nuestro propio —inconfesado pero real— consentimiento. Pero casi siempre son la expresión de una perplejidad y de un no saber muy bien qué hacer que nos atenaza. Parece como si, acostumbrados a unas consignas a las que atenarnos o a una confianza ciega en el proletariado y en su esencia revolucionaria, anduviéramos perdidos y sin rumbo, sin un objetivo claro al que orientar la actividad.

Qué puedo hacer yo, es la cuestión que nos paraliza.

¿Cómo puedo reapropiarme de mí vida? ¿Cómo podemos hacerlo todos? ¿Cómo burlar la facilidad con la que el consentimiento o el dejar-hacer nos convierten en agentes de su orden? ¿Cómo se levanta nada a sus espaldas? Y es una gran paradoja porque sabemos que la subjetividad (la subjetividad dominada, la que se articula como consentimiento) se construye desde la eficacia combinada de una red de prácticas y discursos que se retroalimentan con la normalidad y que con ella se hacen cada vez más potentes; porque sabemos que una subjetividad que crece en la confrontación y en el enfrentamiento, que quiere cambiar el mundo, sólo puede surgir en (y de) un mundo en el que la confrontación ya ha surgido, en (y de) la presencia real de un bloque de enfrentamiento. La paradoja estriba aquí en que el espacio del conflicto parece haber sido borrado, en que el espectáculo del capital parece haber integrado en su dinámica todos los campos posibles de ruptura. ¿Cómo construir

algo a sus espaldas cuando todo lo puede integrar? Tal podría ser la formulación del problema.

Sucede que plantear el problema así es darlo ya por resuelto: sólo las revoluciones individuales y microfísicas serían posibles, sólo las pequeñas —o grandes— desobediencias personales, los pequeños —o grandes— sabotajes, tendrían alguna virtualidad desestabilizadora, sólo las conspiraciones o las revueltas de papel.

Sucede, también, que no es ésa la forma en que hay que plantearlo. Primero, porque las grietas existen; segundo, porque no es cierto que el capital pueda integrarlo todo en su funcionamiento, que todo para él sea inocuo; además, porque si el mando ha articulado la sociedad para el dominio, lo ha hecho frente a los envites de un nosotros que, aunque reducido al silencio, no ha dejado de reproducirse.

Tú y yo, nosotros, queremos cambiar el mundo. ¿Hacen falta más pruebas de nuestra existencia? La cuestión sigue siendo, entonces, si queremos cambiarlo realmente. La otra cuestión sigue siendo saber cómo podemos.

De esas dos, la primera es la cuestión más importante. A la otra no se podría responder más que insistiendo en ésta. Si queremos cambiar el mundo, tenemos que poder hacerlo o, al menos, desarrollar una actividad que permita que otros lo hagan; si queremos cambiar el mundo, tenemos que quererlo sin temor al fracaso y aunque no haya esperanza de éxito; más aún, contra toda esperanza: porque ésa es nuestra apuesta vital contra el dominio y la muerte.

La cuestión, decíamos, es que sí, que queremos. La cuestión es, también, por eso mismo, que no estamos dispuestos a aceptar que sólo quepan las revoluciones de papel.

Decíamos que la presencia del proletariado sociológico en todos los lugares de la articulación social hace que la subversión pueda apa-

recer en cualquier punto; que las condiciones técnicas de la producción hacen que, de hecho, esa nueva clase obrera gestione todos los resortes de la articulación social con su trabajo sometido; que el nuevo proletariado podría, más fácilmente que nunca, organizar el mundo de otro modo, al margen del dominio; que la multitud de los explotados podría coordinar la actividad para una cooperación liberadora que eliminase la posibilidad de la apropiación. Nuestro problema consiste, decíamos, en que parece no querer hacerlo. Nuestra principal actividad tiene que dirigirse a conseguir que quiera, tiene que articularse como una apuesta política contra el consentimiento.

Si es la «normalidad» de la relación capitalista la que impide la transformación del mundo, es esa normalidad la que es prioritario subvertir. Nuestra actividad tendrá que orientarse hacia el vivir de otro modo; a generar y hacer crecer dinámicas y espacios donde la disposición común y la común decisión sean posibles, y a desarrollar los elementos teóricos y simbólicos que hagan visible su normalidad como dominio y su bienestar como muerte, que se presenten como alternativa al consentimiento.

Nuestra vida misma, toda ella o lo que de ella nos sea posible, tendrá que orientarse hacia ese otro modo de vida: no vivir para el trabajo, no vivir para el consumo, no vivir para la individualidad, no vivir para la distinción, no vivir para el tiempo muerto, no entregar nada de nosotros para su beneficio. Vivir para gozar de su destrucción y para la construcción de un espacio común de decisión, de actuación y vida.

Si queremos cambiar el mundo tenemos que ser capaces de construir relaciones nuevas: en la cooperación, en la comunicación, en la actividad que se libera de sus normas y de sus programaciones, aglutinando en la separación y el enfrentamiento todas las voluntades de cambio.

Hacen falta militantes. ¿Dónde están los que lloran? ¿Dónde los que se desesperan? ¿Dónde los teóricos? ¿Dónde los intelectuales?

¿Dónde están los escritores? ¿Dónde están los artistas? ¿Se perdieron acaso en un pliegue del espectáculo, en alguna cátedra olvidada, en un museo, en un fotograma? ¿Dónde están los jóvenes, los ecologistas, los antinucleares, los antifascistas, los sindicalistas, los libertarios? ¿Dónde están los comunistas? Hacen falta militantes.

El proceso podrá ser tan corto o tan largo como la decisión que despleguemos, pero si coincidimos en el proyecto no nos faltará ocupación. Es un proyecto en el que hay sitio para todos y en el que son muchas las tareas: todas tan urgentes que no podrían establecerse más prioridades que las que atañen a lo que no está hecho. En nuestro proyecto alternativo, común y comunista, hay tarea para todos y caben distintos grados de compromiso. Lo que no cabe es contemplar el paisaje. Hacen falta militantes.

Tal vez no seamos capaces de desplegar la suficiente cooperación (la suficiente fuerza) para garantizar la continuidad del proyecto. Tal vez una nueva ofensiva del orden destruya las pequeñas o grandes plataformas de libertad construidas.

En todo caso, la experiencia será, como hasta ahora, un laboratorio del mundo que queremos; en sí misma, además, nuestra pequeña o gran parcela de comunismo. Seguirá quedando un mundo por construir.

Ya sabemos lo que es perder batallas: habría que empezar de nuevo...

¿Eternamente? Pues bien... ¡continuemos!

Madrid, primero de mayo de 2001
revisión para edición en Tierradenadie, septiembre de 2006

Si algún lector esperaba encontrar aquí indicaciones sobre un programa de acción, sobre un programa de gobierno o sobre la manera en que el proletariado podría acceder al poder, quizá puede haberse visto defraudado.

Al final de la segunda parte del *Manifiesto comunista*, queriendo hacer del «manifiesto», también, un «programa» Marx y Engels redactaron un listado de diez medidas que, con carácter general y dependiendo de los distintos países tendrían que ser adoptadas en cuanto el proletariado tuviera en sus manos el poder. Tras la experiencia de la Comuna de París, en el prólogo a una nueva edición de 1872, ambos autores hacen una rectificación crucial referida precisamente a ese «programa» propuesto: la Comuna ha demostrado que el proletariado no puede limitarse a tomar posesión de la maquinaria del Estado y ponerla en marcha para sus propios fines.

Lo que aquí se ha presentado sólo se interesa por el poder para averiguar cómo destruirlo. Lo que aquí se ha presentado se interesa sólo por la delimitación del campo de batalla.

SUMARIO

	pag.
«Una negra sombra...»	7
Espectros y fantasmas: ni han ganado ni hemos perdido	9
Su tiempo es el de la explotación y el dominio, su tiempo es el de la muerte	13
Canto de la desobediencia	27
Construir comunismo (para vivir)	43
«Si algún lector...»	58