

LO COMÚN SENTIDO COMO SENTIDO COMÚN

(POLÍTICAS, POLÉTICAS Y POLÍRICAS
CONTRA EL CREDO NEOLIBERAL)

PATRICIA MANRIQUE

LO COMÚN SENTIDO COMO SENTIDO COMÚN

**(POLÍTICAS, POLÉTICAS Y POLÍRICAS
CONTRA EL CREDO NEOLIBERAL)**

PATRICIA MANRIQUE

LO COMÚN SENTIDO COMO SENTIDO COMÚN

**(POLÍTICAS, POLÉTICAS Y POLÍRICAS
CONTRA EL CREDO NEOLIBERAL)**

PATRICIA MANRIQUE



Esta obra está sujeta a la licencia Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>.

Febrero de 2020 | La Vorágine, editorial crítica

ISBN: 978-84-120292-5-3

Lo común sentido como sentido común (políticas, políticas y políricas contra el credo liberal) es un libro de Patricia Manrique que forma parte de la línea editorial textos (in) surgentes.

Difunde, comparte, disiente

Diseño de portada y maquetación:
Emmanuel Gimeno

La Vorágine

Calle Cisneros, 69-Bajo
39007 Santander (Cantabria)
www.lavoragine.net | www.voravi.com

Índice

Introducción	
La capacidad de pensar(nos) realmente diferente	9
Poléticas, políricas y filosofías contra el credo neoliberal	13
Adiós al sujeto, hola singularidad plural	35
La trampa del sujeto-individuo	36
La alternativa en la singularidad	51
«Un decir entre otros decires...»	66
Lo común sentido, sensible	77
Heidegger y el protagonismo del con	80
Nancy y la singularidad plural	89
Esposito y la corresponsabilidad del munus	96
Inmunidad virtuosa, inmunidad común	103
Lo común insensible y los peligros del activismo identitario	113
El nosotros identitario, el nosotros excluyente	118
Instituciones del común versus comunidades cerradas	135
Politizar lo doméstico, domestizar lo político	147
Bíos y zoé: la vida expulsada de la política	152
Dejar que la vida «contamine» lo político	168
Politizar lo doméstico, domesticar lo político	179
Magias comunitarias de lo común sentido	195

Introducción

La capacidad de pensar(nos) realmente diferente

Los seres humanos tendemos a buscar apoyos fáciles para seguir viviendo. Algunas miran para otro lado mientras la violencia de este sistema depredador de la vida se extiende, mientras el sufrimiento, el despojo y el exterminio de los disensos se ceban con las comunidades que defienden los territorios en el sur global, o con quienes, en cualquier geografía, desafían las formas «aceptables» de habitar en sociedad.

Otras, las que nos autodenominamos como críticas o rebeldes o, incluso, antisistema, tendemos a buscar apoyo en el pensamiento y las formas utópicas que, cocinadas a fuego lento, modelaron el desastre del siglo XX. Es difícil encontrar pensamiento crítico en nuestros entornos que se atreva a desafiar lo consensual: lo público como brújula, el Estado como objetivo, el contrapoder como forma de resistencia, las comunidades identitarias como refugio seguro, la pureza ideológica o moral como marchamo de clase, las vanguardias, las banderas blancas al enemigo... y un amplio arsenal de casquería agotada (y, a ratos, agotadora).

En nuestras «comunidades» rebeldes parece que no siempre hay sitio para las que no comparten a pies juntillas nuestra «utopía» y reproducimos rituales y formas dogmáticas como una traslación de las religio-

nes que no profesamos. Por suerte, hace décadas que esos consensos están siendo agrietados. La mayoría de las veces, desde el Sur, los movimientos de los sin tierra, el zapatismo, la resistencia a los megaproyectos económicos, el feminismo comunitario, el anticolonialismo han supuesto, con las sanas contradicciones que contienen, aire fresco para quien ha querido escuchar, ver, tocar... Por otra parte, en el Norte, numerosas voces del pensamiento crítico han logrado superar la frontera del marxismo y han indagado más allá de las categorías «universales» de las que nos dotamos en el centro del sistema.

Es cierto que mucho de ese pensamiento crítico y de esos movimientos obligan, precisamente, a pensar. Es decir, no tienen recetas mágicas y únicas, han multiplicado las utopías y han desacralizado la idea de asalto al poder, han hecho de los movimientos algo rizomático que se inserta en la vida vivida y que no niega las tareas de reproducción ni la politización de los entornos más cotidianos (la familia, la cuadrilla, las compañeras de resistencia...).

Por eso, el colectivo La Vorágine está muy contento con la publicación de *Lo común sentido como sentido común*, un texto de agitación que, al tiempo que provoca la acción nos empuja a la reflexión que puede poner en cuestión algunas de las certezas que nos servían de apoyo ideológico o de excusa doctrinaria.

Patricia Manrique agita así en su vida, con una combinación de cercanía-tacto, de pensamiento complejo y crítico, y de activismo híperhuracanado.

Lo común sentido como sentido común era carne de cañón de la línea editorial **textos (in) surgentes** antes de ser escrito, cuando en la cabeza de Patricia Manrique se cruzaban veredas del pensamiento y de la acción tan provocadoras como inquietantes. Te invitamos a dejarte interpelar, a leer este libro como quien abre una ventana para oxigenar el pesado ambiente de una habitación climatizada. Nosotras, hemos desaprendido un buen trecho editando y preparando el material de Patricia y le agradecemos el esfuerzo por traducir lo complejo pero dejándonos espacio para el necesario esfuerzo.

Te dejamos en las manos un ensayo que alguien puede interpretar como divulgativo; para nosotras es un cóctel molotov. Arrojado sobre los escombros adecuados puede anunciar nuevos espacios de encuentro, de vida, de cuidados, de rebeldía antipoder.

La Vorágine, Santander, marzo de 2020

Poléticas, políricas y filosofías contra el credo neoliberal

El «comunismo», sin duda, es el nombre arcaico de un pensamiento que aún está del todo por venir. Cuando llegue, no llevará ese nombre; y, por otra parte, no será un «pensamiento» en el sentido que le damos a esa palabra. Será algo, será una cosa. Y esta cosa, quizás, ya está ahí y no nos abandona. Está ahí de una manera que quizás no podemos reconocer. Bajo ese nombre, con ese nombre y a pesar de él, el comunismo es el signo paradójico que señala a la vez el fin de un mundo entero y el paso a otro mundo. Un primer mundo se habrá deshecho en la traición o en la implosión «reales» del comunismo. Un mundo diferente se habrá abierto en la exigencia renovada, aunque oscura, de la comunidad. Entre ambos no habrá existido nada. Nada salvo la pálida, irrisoria y fugaz escapatoria de una «civilización del individuo», liberal sin liberación...

Jean-Luc Nancy

Existe, entre otras pocas —muy pocas—, una combinación mágica de palabras que tal vez sea aún capaz de poner luz en este mundo oscuro nuestro, una expresión formada por un pronombre, que apunta a lo abstracto y se presta a múltiples sustituciones, junto con —y el «con» tiene mucho que decir aquí— un adjetivo de virtudes taumatúrgicas y curativas, el calificativo «común»: «lo común», tal es nuestra locución de cualidades políticamente curativas, de defensa de la vida en todo su esplendor. Allá donde se oye, se lee y, sobre todo, se vive lo común, la comunidad, el *con...* emerge un universo semántico con la potencia —la posibilidad y la fuerza, la energía— necesaria para abrir nuevos mundos en este mundo que agoniza, dando aliento a sus pobladores.

De la mano del «con» y el «*munus*» —de los que nos ocuparemos enseguida—, de su manantial combinación en «*communis*», han ido brotando en los últimos cincuenta años nuevas formas de acción, de sensibilidad y de razonamiento con potencia para abrir ventanas y fosas nasales y hacer respirar a este mundo asfixiado, cada vez más insoportable e invivible, tan humanamente deshumanizado. Y necesitamos pensarlas juntas, comprenderlas, además de ponerlas en juego, vivirlas, y decidir cuáles de ellas son útiles para el buen vivir, para una existencia que, si quiere ser verdaderamente vivible, ha de ser, con John Holloway¹,

1 HOLLOWAY, J., Doce tesis sobre el antipoder, tesis n° 8: «No hay ninguna simetría entre el poder-hacer y el poder-sobre». Disponible en: <http://www.johnholloway.com.mx/2011/07/30/doce-tesis-sobre-el-anti-poder/>

«antipoder», asimétrica respecto del poder del capital. Pensar un universo de lo común que nos permita construir antipoder, que emancipe la potencia, el poder-hacer, y que nos libere de los espejismos, esclavitudes y pasiones tristes que nos infringe cotidianamente ese hastiante y estéril juego de la *potestas*, del poder-sobre, y de las luchas que provoca en ese terreno extraña e injustamente acotado que llamamos «política».

Nos debemos, entre otras, esta labor tan placentera como nutricia y esencial para la supervivencia que podríamos llamar construir pensamiento, incluso construir filosofías, sabedoras, por supuesto, de que éstas son, como explicaba el profesor Quintín Racionero, tan solo «un decir entre otros decires», pero un decir que se la juega con la/s verdad/es —así, con minúscula—, algo tan necesario en tiempos de mentiras y simulacros. Algo así ha de hacerse, necesariamente, de forma colectiva.

En una sesión de filosofía para niños y niñas en Québec —qué interesantísimo para toda la sociedad es ofrecer la oportunidad de filosofar y hacerlo desde edades tempranas— cuenta Erick Bordeleau, pensador de lo común sensible que aquí propondremos, que brotó de niñas y niños una interesante definición de la actividad filosófica: «Concentrarse juntos mutuamente». Y justo eso es lo que llamaremos aquí «filosofía», porque la experiencia solitaria de concentrarse y pensar en soledad —algo no menos necesario, por cierto— requiere, para oxigenarse y crecer, para no quedarse en mera disquisición solipsista, del intercambio con otros. Porque, como apunta Donna Haraway

en ese fascinante ejercicio de imaginación política feminista —y de ensalzamiento del *con*— que es su último libro, *Seguir con el problema*: «Importa qué pensamientos piensan pensamientos. Importa que conocimientos conocen conocimientos. Importa qué relaciones relacionan relaciones. Importa qué mundos mundializan mundos. Importa qué historias cuentan historias»²... y, añadiríamos, importa, y mucho, hacerlo colectivamente. Eso que hace Haraway tan bien, crear imaginarios —incluyendo vibrantes términos y conceptos que atrapen nuevos destellos— y compararlos es lo que permite, entre otras cosas, acariciar lo común desde el pensamiento, tratar de escucharlo, olerlo, tocarlo, escribirlo y describirlo, pensarlo... generar una polírica —una política lírica, que brote desde la intimidad— con un vocabulario, un imaginario, un ritmo y una melodía nuevas que la acompañen. Y eso, no lo dudemos, cambia nuestra vida, tiene que cambiarla.

Cuenta Silvia Rivera Cusicanqui, otra luchadora de lo común concreto y vivo, que en inglés, cuando se escucha algo fascinante o penetrante, algo que te hace pensar, se lo denomina «*food for thought*» («comida para el pensamiento»). Ella prefiere invertir la idea y opta por hablar de «*thought for food*», es decir, pensar para comer, «para tener más respeto por el producto de la mano humana que te da de comer, para encariñarte con lo que comes, para que tu propio cuerpo se conecte con las ideas de otras personas a través de

ese gesto tan elemental como es la alimentación»³. Aquí proponemos pensar para sobrevivir, pensar qué necesitamos como el comer, porque comer y dormir y tener techo requieren pensar y exigen acción política, en muchas formas, tantas como formas de vida, diversas, echándole reflexión e imaginación desde allá donde nos encontremos. Nos va la vida en ello.

Por eso, la idea es, justamente, reconocer y pensar las nociones políticas que nos acompañan vitalmente, en las que nos va la vida, de las que a menudo ni siquiera somos conscientes, sobre todo si no vivimos inmersas en luchas públicas —aunque eso no signifique que no estemos inmersas en luchas, de la mañana a la noche—, y hacerlo lejos de las abstracciones habituales en la ciencia política que colocan la política allá donde no tenemos nada que hacer, allá donde nace la impotencia. Y, muy en especial, quisiéramos contribuir con este modesto ensayo de divulgación filosófica e imaginación política a romper con esa tendencia, que se muestra bien pronto en la tradición occidental, de considerar secundario o prepolítico todo lo que tenga que ver con el sostenimiento de la vida, con la «zoé» —volveremos sobre esto para explicarlo—, todo lo que tiene que ver con el mero habitar la existencia, nada menos, en la equivocada idea de que la política se restringe

2 HARAWAY, D., *Seguir con el problema*, Bilbao, Consonni, 2019, págs. 65-66.

3 SALAZAR LOHMAN, H., «Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui: Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro», *Revista El Aplante*, número 1, Puebla (México), octubre 2015, pág. 148.

al Estado y el gobierno. Tendemos a pensar que la dicotomía de las esferas que separa y jerarquiza lo privado y lo público, despolitizando lo doméstico, es un producto liberal, pero ya Aristóteles separa la existencia política de la cotidiana, la doméstica, operación que implica robarle su politicidad a la primera, donde tantos hechos relevantes acontecen. Queremos poner eso patas arriba y, por fortuna, no son pocas las voces, muy en particular feministas, que nos han mostrado que hay ahí una estrategia del poder-sobre, del Poder con soberbia e injustificada mayúscula, para minorizar la reproducción frente a la producción, despolitizando y minorizando la gestión doméstica, la supervivencia, el día a día. Parafraseando al Comité Invisible⁴, otros trabajadores del comunismo de la sensibilidad, aquí queremos pensar cómo oponer la lógica del incremento de potencia en la existencia a la lógica de la toma del poder, restringida al ámbito público, porque queremos habitar plenamente nuestras vidas en oposición al paradigma del gobierno y su fijación con el Estado.

Reivindicamos, por tanto, que pensar es necesario y lo hacemos en respuesta explícita a cierto anti-intelectualismo que se ha cultivado en los últimos tiempos a izquierda y derecha, a menudo con argumentos intelectuales argüidos por quienes ya disponen de conocimientos y/o formación y hablan desde tribunas de poder-saber, desde la tranquilidad de disponer de bastante más patrimonio cultural que

la mera alfabetización. Cualquiera con dos dedos de frente sabe que pensar es necesario, que los saberes son necesarios, aunque no debamos confundir «saber» con lo gestado en la Academia. Nunca viene mal pensar un poco más y utilizar, también un poco más, lo pensado por otras mentes. Y es preciso, hoy más que nunca, generar literatura política que recree mundos alternativos, que aquilate nuevos términos para nuevas formas de estar en el mundo, que cuestione el indiscutido poder del capital ecomunitariocida, que abra lo posible. Sobre algo así esto es un «ensayo», esto es, un experimento, un tanteo...

Nos declaramos, de partida, detractoras del individualismo, que hoy se expresa en la condición neoliberal, y que ha sido planteado por sus legiones de defensores, más o menos conscientes, como un hecho indiscutible, una suerte de realismo, un *factum*. Creemos necesario desenmascararlo para mostrar que realmente es un credo, un *fiat*, un punto de partida, un marco que implica una muy determinada interpretación de lo real. Una visión extendida, sí, pero asesina y descuidada, de nefastas consecuencias y, por supuesto, sin base ontológica incuestionable, algo, por otro lado, relevante pese a que, a nuestro juicio, no haya necesidad de ontología ni fundamento indiscutible alguno a la base de lo político. No debemos dejarnos atrapar en esa pretendida incuestionabilidad que es fuente de pesimismo y nihilismo, que genera la terrible sensación de que nada puede cambiar. Se pueden cambiar las circunstancias, sí, y desde ahora mismo: de hecho, probablemente están cambiando ya.

4 COMITÉ INVISIBLE, *A nuestros amigos*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2015.

La máquina de propaganda, la de esparcir impotencia, funciona a todo trapo desde hace siglos y lo hace contando con todos los medios habidos y por haber. Y no podemos permitir que aplaste nuestros legítimos sueños de felicidad, nuestro anhelo de disfrutar de este grandioso regalo que es estar vivas. El neoliberalismo no es un sistema económico, sino toda una fábrica de objetivación y subjetivación, un conjunto heterogéneo de dispositivos de generación de realidad, algunas veces virtual, otras no tanto, que impacta directamente sobre nuestros cuerpos. Sin necesidad de conspiración de por medio, pero sí con la colaboración de toda una estructura, con la fuerza y la violencia de la hegemonía, la cultura individualista, la antroponomía⁵ neoliberal y su miríada de valores despiadados —ese «malismo» que, curiosamente, hemos interiorizado como si fuera más aceptable socialmente que el «buenismo»— se han asentado en nuestras vidas colonizando nuestros cuerpos y nuestros pensamientos, acciones, emociones y sentimientos... todo nuestro ser, nuestro existir. Aunque ni nos realice como seres humanos ni nos haga felices a la inmensa mayoría, así ha sido. Vivimos, por ello, en un escenario que han querido sentenciar como «tragedia de lo común»⁶

5 Nos parece más adecuado hablar de «antroponomía» que de «antropología» porque el ser humano se define más por la cultura que por la naturaleza, por lo que cualquier definición de lo humano que se pretende universal es más una forma de imponer una norma que una mera descripción.

6 Esta expresión, que se utiliza a menudo, proviene de un ensayo de Garrett Hardin «La tragedia de los comunes», publicado en la revista *Science* en 1968 y cuya tesis pesimista —siempre que se pue-

sin alternativa operativa aparente, un expolio de los comunes por parte de unos pocos y muy poderosos grupos de poder, económicos y políticos, convenientemente acompañados de fuertes operaciones de desarme político de las sociedades, todo con la melodía de fondo de la primacía de lo privado y lo individual.

Así que resulta ser una tarea urgente dismantelar esa mentira histórica de tremendos efectos en nuestra vida. Desenmascarar, para poder vivir, ese manto de aparente neutralidad que trata de convencernos de que la ideología neoliberal es «sentido común», simple y natural gestión de bienes materiales, cuando en realidad constituye toda una biopolítica —política de la vida— negativa, negadora de una vida digna de ser vivida, que trata de moldearnos de un modo conveniente a los fines de unos pocos muy desorientados y tremendamente egoístas, de unos egoístas de

da, lo común se defenestra por egoísmo individual— tuvo bastante éxito. Negando la hipótesis tremendamente pesimista que tuvo eco sobre todo en ambientes intelectuales evolucionistas, desarrollos posteriores de la propia teoría de evolución han apuntado que en las grandes transiciones evolutivas los miembros de los grupos se hacen tan colaborativos que el grupo se convierte en un organismo de nivel superior por derecho propio y allí se colabora, no se compite, lo cual niega la irreversibilidad de la tragedia de lo común. Esta idea la propuso por primera vez la bióloga celular Lynn Margulis (1970) para explicar cómo las células nucleadas evolucionaron a partir de asociaciones simbióticas de bacterias. Ha sido recogida en desarrollos económicos como el de Elinor Ostrom. Es esperanzador saber que en las sociedades de recolectores-cazadores, que nuestro imaginario nos lleva a pensar como altamente competitivas, el éxito como grupo se convirtió en la principal fuerza selectiva de la evolución humana.

nivel homicida. Que eso que llamamos «democracia» —y no lo es— no deje de estrecharse, que merme esa fábrica de consensos desde arriba, ese estrechamiento constante de los límites de lo posible complaciente con la dominación de la equivalencia general, es el menor de nuestros males políticos: son aún peores las dramáticas consecuencias de la biopolítica en el nivel más íntimo, en la politización negativa de nuestras vidas, en los drásticos modelados a que son sometidas nuestras existencias, conducidas por valores despreciables. Frialdad y frivolidad, egoísmo, ambición desmedida, necesidades vanas, olvido de lo esencial...

En respuesta a este panorama, este ensayo pretende divulgar y a la vez contribuir, en la medida de lo posible, a las aportaciones de una tradición de pensamiento filosófico y acción política —no, por cierto, necesariamente conectados— relativamente recientes y vinculados a un concepto de lo común que implica, siempre en cierta medida, una reapropiación de la expresión «comunismo», una resignificación y retirada del poder sobre la palabra al socialismo científico y el comunismo «real» —estatal—. Una tradición labrada, en buena parte en los últimos cincuenta años, de modo distribuido, por filósofos y filósofas de distinto tipo y procedencia, pensadoras feministas y ecofeministas comunitarias, movimientos sociales y prácticas cotidianas que ponen la vida en el centro y consideran que sólo recuperando lo común puede llevarse esto a efecto. Viene de la mano, por ejemplo, de los *Espectros de Marx* derrideanos, que recuerdan que la principal demanda marxiana, la de Justicia, no se ha cumplido y cuyo «mesianismo sin mesías» responde

hoy a un trabajo de duelo por el futuro perdido, por la futuridad, por aquel pasado en que sentíamos que había futuro, anterior a nuestra «condición póstuma» que tan bien caracteriza Marina Garcés⁷ —otra gran pensadora de lo común—. Se acompaña, por ejemplo, de la redefinición de Jean-Luc Nancy de la palabra «comunismo», que recuerda que ya en el siglo XII existía vinculada al movimiento comunal⁸ y es el acto del habla de la existencia, de nuestro estar en común. Nancy, como otros pensadores actuales, reivindica la centralidad del concepto de «relación» que, en última instancia, permite comprender qué es el sentido y, a la vez, pensar sentidos del mundo —volveremos sobre esto a lo largo del ensayo—. Escucha también la demanda implicada en el ensayo del ya mencionado Erick Bordeleau *¿Cómo salvar lo común del comunismo?*, que navega en las aguas del comunismo sensible que tratamos de desarrollar aquí y recoge abundantes aportaciones al respecto. Resuena en la vibración de *La comunidad por venir* agambiana, que podría considerarse un largo poema dedicado al comunismo de la sensibilidad. Todo ello, de la mano, imprescindible, del feminismo comunitario desde *Mujeres creando* y Julieta Paredes, a Raquel Gutiérrez,

7 Véase GARCÉS, M., *Nueva ilustración radical*, Barcelona, Anagrama, 2017. Son altamente recomendables todos los trabajos de esta autora y muy en especial *Un mundo común*, Barcelona, Bellaterra, 2013.

8 NANCY, J.L., «Comunismo, la palabra», (2010), en HOUNIE, A. (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

Lorena Cabnal, Silvia Federici⁹... y cada una de las mujeres luchadoras que la autora se ha tropezado, que no son pocas y arrancan con su propia madre, Manuela Fernández Lachhein, maestra de la domesticidad, así como de la experiencia, insustituible por lectura alguna, que le ha procurado la vida—y no sólo «la lucha»— en los movimientos sociales en los últimos veinticinco años. Detrás siempre, en fin, de quienes deciden homenajear vitalmente a lo común, quienes se hacen cargo de su carga brutal en la condición humana entendida como *ser-con*, *co-estar*. Trataremos, así, de evocar un «comunismo», uno bien distinto al doctrinal, que por fortuna creemos que asedia el mundo pese a la hegemonía neoliberal y que es, más allá de visiones monolíticas y fundamentalistas, un comunismo siempre por venir, siempre abierto. Dicen Dardot y Laval:

No el resurgimiento de una idea comunista eterna, sino la emergencia de una forma nueva de oponerse al capitalismo, incluso de considerar su superación. Se trata igualmente de un modo de volver la espalda definitivamente al comunismo estatal. El Estado, convertido en propietario de todos los medios de producción y de administración, aniquiló metódicamente el socialismo,

9 En MARTÍNEZ ANDRADE, L., *Feminismos a la contra*, obra de esta misma editorial (La Vorágine, 2018), encontramos una buena recopilación de entrevistas a autoras de esta interesante corriente, que presenta un vigor envidiable en Suramérica y Mesoamérica y tiene mucho que mostrar a los feminismos europeos.

«que siempre fue concebido como una profundización de la democracia política, no como su rechazo». Se trata, pues, para aquellos a quienes no satisface la «libertad» neoliberal, de abrir otro camino.¹⁰

Porque, por fortuna, el espectro del comunismo nos sigue asediando, su necesidad presiona con insistencia... pero no como lo han hecho ver los autoproclamados socialistas reales. Lo común aquí tratado es el fruto del exorcismo del comunismo real y del capitalismo, es el espectro que nos exige atender una demanda insatisfecha desde hace largo tiempo. En las antípodas de las rehabilitaciones del comunismo real, el *zombie*, en sus diversas reediciones nostálgicas, ya sean libros, programas políticos o desfiles en las calles con bandera en ristre. Fieles al espíritu, no a la letra. Porque como un río cárstico, otro pensamiento de lo común erosiona el pensamiento y acción dominantes y se va convirtiendo en término imprescindible de toda alternativa al neoliberalismo, en motor de las prácticas y de las reflexiones de quienes queremos vivir y deseamos hacerlo bien y juntas. «Lo común» es hoy la rúbrica, el título, el nombre de guerra, el lema, el mantra de la resistencia, de la insurgencia al credo liberal, de la resistencia a la extensión de la apropiación privada de todas las esferas de la sociedad, de la cultura y de la vida. En su nombre, en el nombre de lo común, pueden ser rebatidos racional y

10 DARDOT, P. y LAVAL, C., *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 2015, pág. 21.

sentimentalmente el expolio y la rapiña capitalistas en todos los ámbitos de la existencia, materiales e inmateriales, individuales y colectivos, y ello, insistimos, porque nos va la vida en hacerlo, la de todo el planeta, la del planeta sobre todo.

En las siguientes páginas trataremos de mostrar cómo, desmontando el sujeto, descubrimos que lo común nos constituye, porque somos en común, que podemos considerarlo nuestra más profunda realidad ontológica... algo que puede inmunizarnos contra el credo neoliberal, esa enfermedad autoinmune. Trataremos de explicar, a medida que reflexionamos, algunas de las muy interesantes aportaciones de la filosofía contemporánea al tema, tratando de hacerlo de un modo asequible a quien no tenga conocimientos previos ni en pensamiento filosófico ni en la trayectoria de las autoras y autores que se tratan. El pensamiento contemporáneo tiene mucho que aportar y, si bien a veces resulta un poco inasequible de ser leído con miedo o prisas, una vez superada la brecha estilística, ese bosque misterioso que supone el modo de expresarse de cada cual, encontramos pensamientos de gran vitalidad y una filosofía de los siglos XX y XXI que se enraíza con fuerza en lo más radical, en la vida. Merece la pena el viaje y no hay que obsesionarse con recorrer cada esquina —ni fotografiarla—: es, más bien, un paseo.

Veremos, así, cómo, de la crítica del sujeto casi se desprende, sin forzar, lo que aquí llamaremos una «comunismo sensible», el comunismo sentido, que es la constatación —y el respeto— de nuestra realidad

más cotidiana —más «común»— como es el ser en común, que ilumina una buena parte de las prácticas transformadoras pasadas y actuales, aquellas que, como explican Raquel Gutiérrez y Huascar Salazar, comuneras del pensamiento, son «acciones de resistencia y luchas en el presente que defienden y amplían las posibilidades concretas de reproducción de la vida humana y no humana en su conjunto»¹¹. Y siempre desde la cautela del respeto, desde la sensibilidad de atender lo concreto, desde la conciencia de que «como descendientes de historias imperiales y colonizadoras tenemos que reaprender a conjugar mundos con conexiones parciales y no con ideas universales ni particulares», siguiendo un buen consejo de Haraway¹², que escribe desde el ombligo del monstruo.

Tras recoger la crítica del sujeto que nos muestra que somos singularidades, nadies, anónimas, cualesquiera, trataremos de pensar y sentir un sentido de comunidad, y del propio sentido, que nos devuelva a lo común como tejido invisible pero táctil —¡sensible!—, hecho de interrupción, fragmentación, espaciamiento... de seres singulares y sus encuentros y desencuentros. Tras reconocer, pues, que de hecho existimos en comunidad, que no podemos no hacerlo, que no se trata de recuperar una comunidad perdida o producir una perfecta sino de reconocer la comunidad, el ser

11 GUTIÉRREZ, R., y SALAZAR, H., «Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente», *Revista Aplante*, número 1, Puebla (México), octubre 2015, pág. 17.

12 HARAWAY, Op. cit., pág. 36.

en común, que es nuestra condición, buscaremos algunas claves para vivir lo común, en el presente, con humildad para asumir que no es el patrimonio ni el fetiche de ideología alguna, sino nuestra más íntima condición ontológica. Y «nuestra» apunta a todo lo que existe: seres humanos, animales, zapatos, signos, piedras. Somos en común, no podemos no serlo... tal vez convenga renunciar a esa actitud antropocéntrica endiosada, que se cree que todo lo crea, incluida la comunidad, siendo capaz de arrasar lo que ya existe para ello.

A cada paso nos esforzaremos en la cautela de mantener lo común lo más alejado posible del identitarismo que lo satura, que lo parcializa, que lo malogra, que lo convierte en una gigantesca individualidad. Tratando de pensar comunidades de la desidentificación, que no saturen y sustancialicen lo común, que lo respetan en su espaciamento y temporización, en la interrupción que, paradójicamente, enhebra las singularidades. Nos cuidaremos de reivindicar comunes que no son sino remedos del sujeto, copias colectivas del individuo que violentan el *con* y el *munus* de la comunidad. Porque sospechamos que las comunidades que conocemos, tal como las conocemos, ansían ser comunidades fatalmente basadas en la fusión, en la identificación y la exclusión y por eso han fracasado o se han realizado al borde del fascismo.

Queremos pensar y sentir la comunidad de lo común, la común y corriente, la que vivimos cuando somos sin más ambición que existir. La comunidad de los cuerpos en común —incluidas las mentes— que nos

permita decir *nosotras/nosotros/nosotros* sin excluir, que nos permita decir yo sin negar el tú o el él/ella/elle. Tal vez así podamos hacer más habitables estas sociedades de la mismidad, con nociones de comunidad tan poco hospitalarias con la otredad, y nuestra propia vida, tal vez así podamos facilitar que florezcan comunidades soberanas, manantiales, valores en sí mismas, independientes de toda utilidad, necesidad y finalidad, ya no instrumentos de nada ni nadie.

Por todo lo dicho anteriormente, «lo común» al que se apuntará aquí no lo constituyen, o no en especial, las experiencias intensamente militantes, los experimentos de «producir» espacios de lo común por parte de movimientos sociales. Se trata de politizar la existencia, pero justamente de modos muy diversos y sin permitir que los dogmas colonicen nuestras vidas. Lo que se trata de entender aquí, a lo que se intentará de rendir homenaje, dedicando tiempo, espacio, esfuerzos y afecto, es al común-común, el común que es común y corriente —siempre desde una perspectiva situada, precavida ante las tendencias universalistas y particularistas—. Porque tal vez quedemos muy atrás, por ejemplo, respecto de experiencias de lo común genuinas en otras latitudes, necesitamos homenajear, celebrar, hacer presente, manosear lo común-común, lo común corriente, tanteando su existencia en lo real y cotidiano. Sin menoscabo de la búsqueda de novedad, recuperar ese común que ya está ahí, presente. En ese camino, creemos que no estará de más reconocer que las experiencias vanguardistas europeas de lo común —centros sociales, okupas, momentos/climas

como el 15M...— son excepcionales y están al alcance de pocos/as —a veces por cierta pasión por la particularidad que luego trataremos de analizar—, a diferencia de las experiencias de comunidad cotidianas, por no hablar de la vida comunitaria, del Sur Global, que tienen tanto que enseñarnos, mucho más inmersas en la cotidianidad comunera.

El comunismo sensible que aquí se propone debe mantener vivo el espíritu de división, de partición, esto es, la circulación del sentido que signa, que caracteriza lo común, sin olvidar que a menudo es difícil sostener tal respeto por la diferencia en medio de la lucha contra un sistema dogmático y agresivo como es el capitalismo neoliberal patriarcal y racista. Por eso, nada de lo anteriormente dicho, de la puesta en valor de lo común que ya está ahí, de lo común no producido, niega la importancia de tejer redes y comunidades, en ocasiones incluso cerradas por exigencia de la situación, pero sin perder de vista las que ya están ahí y el credo neoliberal invisibiliza: la familia extensa, el barrio, el ambiente de trabajo o escolar, la calle que pateas a diario... Si bien creemos que nos va la vida en generar economías vitales cooperativas que nos independicen todo lo posible de un Estado social menguante, en generar instituciones del común que se enreden construyendo antipoder —mejor que contrapoder, de nuevo con Holloway—, corremos a menudo el riesgo de apostar de más por experiencias vanguardistas olvidando el valor imprescindible de las retaguardias.

Por otro lado, creemos que no todo aquello que necesitamos hacer haya de alinearse armónicamente, no todo debe casar a la perfección en un programa, cuya aplicación nos devuelva a la política de la abstracción que tanto nos alejó del común sensible. Queremos acostumbrarnos a vivir las situaciones, no tanto a crearlas, a soportar la contradicción consustancial a la existencia, no reducirla... Habitar lo *ch'ixi*, la mezcla de contrarios, el abigarramiento de la vida en la terminología aymara empleada por Rivera Cusicanqui¹³. El pensamiento que aquí se invoca tiende a huir del fundamentalismo metafísico, de las figuras metafísicas fundacionales como totalidad, universalidad, esencia o fundamento desde la apuesta por el acontecimiento en toda su soberbia humildad. No pretendemos derivar una política de la ontología, pese al placer del viaje ontológico al que invitamos, sólo tratar de rescatar algunas miradas, tactos, escuchas, sensibilidades que muestran otro mundo que el del credo neoliberal. Otro mundo en el terreno de la acción, múltiple y distribuida, discontinua e inesperada, contextual y falible; en el de la emoción y el sentimiento; en el del pensamiento... Múltiples pensamientos de la singularidad plural y la plural singularidad de lo común sensible que cuestionan el credo neoliberal.

Así, trataremos de mostrar que lo más grande a nuestro juicio, la comunidad, implica la nada, la pone en juego. Una nada que es remisión, referirse de unos a otros —personas, animales, cosas, signos...—, que

13 Véase RIVERA CUSICANQUI, S., *Un mundo ch'ixi es posible*. Ensayos desde un presente en crisis, Buenos Aires, Tinta limón, 2015.

no es presencia, que es inatrapable en el lenguaje de la metafísica... quizá en cualquiera, porque este ser inatrapable o, mejor, inapropiable, le corresponde por esencia, una esencia nunca plena. No «hay» un «entre» abierto por individuos preexistentes, el «entre» no existe, no es en la forma de un ente, no puede ser «una —tercera— cosa», si es que pretendemos que haya de verdad relación, comunicación y, de su mano, sentido. Trataremos de mostrar que donde otros colocan identidades macizas hay espacio, espaciamiento, nada. Una nada que en la que se circula, la circulación del sentido. Como explica Peter Pal Pelbart:

Lo común podría postularse más como premisa que como promesa; más como un reservorio compartido hecho de multiplicidad y singularidad que como una unidad actúa compartida; más como una virtualidad ya real que como una unidad ideal perdida o futura. Diríamos que lo común es un reservorio de singularidades en variación continua, una materia inorgánica, un cuerpo-sin-órganos, un ilimitado (ápeiron) apto para las individuaciones más diversas. A pesar de su uso un tanto sustancializado, en algunos casos el término multitud busca remitir a ese concepto, por la dinámica que propone entre lo común y lo singular, la multiplicidad y la variación, la potencia desmedida y el poder soberano que procura contenerla, regularla o dominarla.¹⁴

Este ensayo, en fin, es el producto de un compromiso y una colección de perplejidades. Sólo quiere hacer pensar y dejar que brote la poesía y el pensamiento de lo común. Manosear, toquetear, tener contacto con las alternativas que se plantean desde el mundo de la filosofía, que intentaremos explicar de una manera sencilla y accesible para todo tipo de lectoras y lectores... Esperamos, por ello, que las referencias y los pies de página sean tomados como un mapa del tesoro —no como piedras en el camino o mojones que marquen dirección—: como bien sabía Jacotot, *El maestro ignorante* de Rancière, la mejor manera de aprender —de modo muy en especial en filosofía, por cierto— es buscar un camino motivador y andarlo, sacudiéndonos los miedos inculcados por una educación castradora que nos aboca a depender de expertos y sus «experteces». Los pensadores y pensadoras que merecen la pena, algunos/as/es esperamos que desfilarán por aquí, deben hacer pensar: quienes aquí recogemos nos parecen llaves al rico caudal del mundo de lo común, facilitadores de futuros compos-tajes para, como dice Haraway, devengamos *humus*... mejor que empeñarnos en seguir distinguiéndonos como «seres humanos».

14 PÁL PELBART, P., *Filosofía de la deserción*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2009, pág. 24.

Adiós al sujeto, hola singularidad plural

*Pues si los hombres, en lugar de buscar todavía
una identidad propia en la forma ahora
impropia e insensata de la individualidad,
llegasen a adherirse a esta impropiedad
como tal, a hacer del propio ser-así no una
identidad y una propiedad individual, sino una
singularidad sin identidad, una singularidad
común y absolutamente manifiesta -si los
hombres pudiesen no ser así, en esta o aquella
identidad biográfica particular, sino ser solo
el así, su exterioridad singular y su rostro,
entonces la humanidad accedería por primera
vez a una comunidad sin presupuestos y sin
sujetos, a una comunicación que no conocería
más lo incommunicable.*

Giorgio Agamben

La trampa del sujeto-individuo

Buena parte de nuestros males individualistas provienen de una red de conceptos en la que ocupa un lugar central la noción de «sujeto» —vinculada a la de «sustancia»—, concepto a su vez convertido en «individuo» en su versión política, ciudadana. El pensamiento del sujeto, que se delinea en su versión moderna con el giro subjetivista del racionalismo cartesiano, cobra toda la relevancia política en la Ilustración, aunque su centralidad hunde sus raíces y tiene semillas en épocas anteriores y el individualismo ha sido un ingrediente más o menos explícito y constante del pensamiento occidental... por más que nunca hayan faltado las resistencias, más o menos opacadas por la historia oficial.

La cuestión del sujeto, su cuestionamiento, nos podría parecer en principio un debate específicamente filosófico; sin embargo, conocer la génesis del concepto, algo a lo que invitamos aquí, permite reconocer de dónde vienen buena parte de las consideraciones sobre quiénes y cómo somos, un saber de utilidad para la vida de cualquiera, pues para liberarnos de las servidumbres cotidianas necesitamos conocer las trampas conceptuales que componen esa urdimbre en la que nos coloca el sistema, esas concepciones engañosas que nos llevan a comportarnos, sin apenas darnos cuenta, como dulces corderitos rumbo al matadero, cargando con multitud de imposiciones acerca de cómo llevar nuestra vida, haciéndolo con tanta resignación como ignorancia. Tomemos lo que veremos a continuación, una suerte de pequeño viaje

al corazón de la ontología del sujeto, un pequeño tour guiado sobre algunas teorías filosóficas acerca del mismo, más como parte de nuestra búsqueda de la felicidad —en buena parte de eso trata o debería tratar la filosofía— que como conocimientos a secas.

«Sujeto» es la categoría dominante en la Filosofía Moderna, que arranca en el Renacimiento y llega hasta nuestros días —aunque con el concepto de Postmodernidad se discute si estamos ante una nueva etapa—. Aunque sus primeras formulaciones amanecen con el cristianismo —el yo aparece claramente, por ejemplo, en las *Confesiones* de Agustín de Hipona—, encuentra una clara formulación en Descartes, en cuyo pensamiento la subjetividad constituye la base para demostrar todo el resto de la realidad, colocando en el centro de la realidad toda al ser humano como *subiectum*, esto es, como sujeto sujetado que es presupuesto y fundamento de todo, frente al cual se sitúan los objetos. Si los filósofos de la Antigüedad colocaban en el centro a la naturaleza como conjunto de todo lo que existe, la *physis*, y los medievales ubicaron en el centro a Dios, ya en el Renacimiento, de la mano del humanismo, se gesta un decidido giro hacia el antropocentrismo, otorgando todo el protagonismo a una libertad humana, que se siente omnipotente. Se entiende al ser humano como un hacedor de sí mismo cuyo entorno, todo a su alrededor, está destinado a su uso, se encuentra a su servicio.

De aquellos barros antropocentristas, estos lodos de devastación planetaria. Con todo, hay que mirar el

pensamiento ya sido como aquella trayectoria que escogimos y no como mero error: apostamos por una línea de pensamiento, con sus grandezas y miserias, y siempre estamos a tiempo de dar un salto, hacia atrás y hacia arriba —lo que Heidegger llama *Schritt zurück*, un tipo especial de «paso atrás» respecto al pensar de la era tecnológica— y retomar el asunto por nuevos caminos.

Será tras Nietzsche, Freud y Marx, y ya en el llamado pensamiento postmoderno donde se generalice la crítica a la noción de sujeto. La denostada postmodernidad, ese término en boca de tantos cuya definición es cuando menos misteriosa —por no decir que se emplea como cajón de sastre de las fobias de reaccionarios de derechas e izquierdas— es, más que la «lógica cultural del capitalismo avanzado», en expresión del crítico cultural marxista Fredric Jameson¹⁵ que, en realidad, se refiere al «posmodernismo», la etiqueta bajo la cual se reúne a una nutrida nómina de pensadores y pensadoras —Foucault, Derrida, Lévinas, Deleuze, Butler....—, casi todos hijos de Nietzsche —y un poco también de Heidegger—, que elaboran una crítica de la Modernidad filosófica, época del pensamiento que coincide en el tiempo con la implantación de las ideas liberales y del capitalismo. Estos pensadores, diversos entre ellos y ellas y enemigos de ser etiquetados como postmodernos, tienen en común el hecho de que dinamitan nociones tremendamente arraigadas en la filosofía de corte ilustrado y, desde la oposición al

concepto de totalidad, realizan una crítica profunda a la metafísica, el sujeto y la Historia entendida como narración totalizadora.

Esta labor se desarrolla a menudo en lucha con el lenguaje, bregando con una gramática y una sintaxis en las que dichas nociones clásicas ocupan un lugar central e incluso vertebrador, por lo que el trabajo de pensamiento exige también la creación de nuevos lenguajes y formas de expresión que descolocan al sentido común, algo, por otro lado, que no debiera resultar extraño tratándose de filosofía, una actividad dedicada justamente a la creación de conceptos, como ya subrayaran entre otros Deleuze y Guattari. Sin embargo, lo cierto es que esto ha provocado que a menudo nos encontremos con reaccionarios y perezosos que descalifican, en buena parte por su presunta opacidad lingüística, el trabajo de estos pensadores y pensadoras, a menudo sin siquiera conocer sus pensamientos —en algunos casos, como el de Jacques Derrida o Judith Butler, esto es especialmente patente y sangrante—, y lo cierto es que les ha salido bastante bien la jugada porque tratándose por lo general de críticas venidas de dinosaurios intelectuales han contado con el apoyo del ala progresista. Asimismo, resulta algo sospechoso que desde su mismo origen se hayan producido ataques tan virulentos al pensamiento tildado de postmoderno: algo potente e incómodo para la normalidad liberal tiene que haber ahí.

La crítica a la noción de sujeto —la llamada «muerte del sujeto»—, por ejemplo, ha provocado encendidos

15 En JAMESON, F., *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.

debates en el feminismo, pues el feminismo ilustrado ha afeado a la demolición del sujeto universalista la problemática que, al parecer, genera cuando se busca definir el sujeto de las luchas feministas. Una buena muestra del debate la encontramos en la confrontación, ya clásica, entre Sheila Benhabib y Judith Butler¹⁶ a este respecto, discusión a la que contribuye Nancy Fraser con toda su sensatez pragmática. Sin embargo, como señala más que acertadamente Paul B. Preciado, una buena forma de afrontar este debate —desde la afinidad con posturas postmodernas— es considerar que el feminista ha de ser un proyecto de transformación radical de la sociedad cuyo verdadero sujeto sea «el proyecto de despatriarcalización, de descolonización y radicalmente ecológico».

No es este lugar para pretender resumir toda la extensa e interesante crítica del sujeto, pero establezcamos que hay una serie de notas clave por las que debemos dejar atrás o al menos poner en cuarentena la noción. En primer lugar, la idea de «sujeto» presupone una

16 Véase VVAA, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995. Hay traducción al castellano de la contribución al debate de BUTLER, J., «Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del «posmodernismo»», En *La Ventana*, n 13, 2001, págs. 7-41, de FRASER, N., y NICHOLSON, L., «Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo», En *Feminismo/Posmodernismo*, Buenos Aires, Feminaria, 1992 y de BENHABIB, S., «Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza», En AMORÓS, C. (coord.), *Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones feministas de la Universidad Complutense de Madrid, 1994.

sujeción que no es ajustada a la realidad de nuestras vidas, presupone la estabilidad en nuestro devenir existencial que representa el yo, la «identidad», que tantas veces ha sido denunciada como una ficción —desde Hume ya en el siglo XVII a Freud entre otros—, una forma de alienación —Marx— y una carga que merma la libertad y la creatividad de la personalidad. Hoy, por cierto, la defensa de la identidad se manifiesta claramente en la exigencia —capitalista— de una identidad-marca cuyo extremo es el dichoso *personal branding*, táctica empresarial extendida más allá de lo estrictamente económico a toda nuestra vida, que nos invita —u obliga— a tratarnos y tratar nuestras vidas como si de una empresa se tratara, entrando en el amplio pero estrecho mercado de las identidades —«eres» lo que vistes, calzas, conduces, pagas, escuchas...—. Hay hoy una esclavitud que consiste en la obligación cotidiana de generar un yo en las redes, en comunicarse en el semiocapitalismo —el capitalismo en el que el capital simbólico, el signo, es lo determinante¹⁷—, aportando contenidos a las redes sociales, exponiendo al personal lo que opinamos, sentimos o hacemos, y sometiéndonos a la tiranía del «me gusta» en medio de una «movilización global»¹⁸ que exige, además de grandes cantidades de tiempo y de energía, un comportamiento virtual coherente con la imagen que damos a los demás. Ofrecer una

17 Véase BERARDI, F. (BIFO), *Generación post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2007.

18 LÓPEZ PETIT, S., *El infinito y la nada: el querer vivir como desafío*, Barcelona, Bellaterra, 2003.

identidad, ser explícitamente sujetos. No obstante, no sólo no somos idénticas a nosotras mismas, sino que una relajación en esa egocéntrica obsesión por el escaparate del yo abre las puertas a otras formas de vida en nuestra propia existencia y en la relación con las demás. El anonimato¹⁹, ser nadie, la *cualquieridad*... son nombres para el lujo que entraña la nueva riqueza de poder «devenir imperceptible», dejar de cargar con la identidad. En el plano colectivo, al que nos dedicaremos más tarde, es más evidente que, en la medida en que las identidades colectivas funcionan mediante la exclusión, determinando el yo por el no-yo, la pertenencia a una comunidad por la diferencia o negación de las otras, la identidad contribuye, como ha mostrado Judith Butler —entre otras—, a la producción de sujetos abyectos y marginados, chivos expiatorios sobre los que se edifican la identidad normativa y normal, y, en definitiva, a la exclusión de lo diferente²⁰.

En segundo lugar, el sujeto ha sido definido conforme al modelo del varón, blanco, occidental, propietario, urbano, heterosexual, padre de familia, alfabetizado y sin diversidad funcional. Esto implica que se ha pretendido atribuir universalidad a una muy determinada visión del ser humano, la visión de quien

19 Interesante concepto trabajado, por ejemplo, en el número 5-6 de Espai en Blanc de modo diverso y muy recomendable con el título *La fuerza del anonimato* y disponible online en http://espaienblanc.net/?page_id=448.

20 BUTLER, J., *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

tradicionalmente ha ostentado el poder —y ha tenido tiempo para pensar y oportunidad para medrar como pensador—, de modo que las construcciones trascendentes construidas sobre este sujeto no sólo carecen de fiabilidad sino que son, desde la propia base, excluyentes y, en esa medida, carentes de riqueza. Las ontologías y políticas del sujeto priman la homogeneidad, la fabricación de sujetos al modo y modelo del sujeto universal. No me extenderé más a este respecto porque resultaría imposible tratar siquiera de esbozar el trabajo ingente realizado, a este respecto, por el pensamiento feminista, el marxismo, el pensamiento anticolonial y el necesario entretejimiento de estas y otras perspectivas gracias al enfoque interseccional, porque además es una crítica que, por fortuna, es bastante conocida hoy.

En tercer lugar, el sujeto, que es siempre un supuesto, algo que no podemos demostrar empíricamente, es además presupuesto, considerado el fundamento: no ya de la política, incluso de la realidad toda si nos retrotraemos a Descartes o Kant y las tradiciones que de ellos arrancan. Por eso hoy el pensamiento se encuentra con el reto de pensar sin sujeto y ensayar categorías o estrategias que ocupen su lugar. Jean-Luc Nancy, por ejemplo, propone intercambiarlo por el concepto de «singularidad» —lo trataremos enseguida—. En *¿Un sujeto?*, interroga la noción metafísica de sujeto consciente de la importancia que posee en nuestro quehacer lingüístico, pero considera que lo que queremos expresar como sujeto, el existente singular expuesto al mundo, *es* solamente en ese movimiento que lo expone al mundo y no

un sujeto que sujete una serie de atribuciones posibles —ser mujer, ser europeo, ser negro...—. Es, en realidad, un existente sin pertenencias, asignaciones y propiedades que le envíen a nada más que el hecho de existir, de estar expuesto a encadenamientos de sentidos. La verdad del existir no es un «sujeto» sino la sucesión singular de una serie de advenimientos que podría decirse que se abren al infinito. Además, en la tradición occidental el *subiectum* es, a la vez que un supuesto, un estar doblegado por, sometido a una autoridad. Al designar el ser de un agente de representación o de volición, ese «alguien» que puede tener representaciones y voliciones, expresa la capacidad de apropiación de esas representaciones y voliciones. Decía Kant: «*Es preciso* que mis representaciones puedan ser mías», pero de Kant a Heidegger podemos pasar a una existencia en la que lo que sucede es «cada vez» mío, que rompe con la necesidad de una identidad presupuesta.

El gesto de la presuposición es característico de la tradición occidental de pensamiento, y el sujeto es lo puesto debajo, el sustrato, el uno supuesto por debajo de lo múltiple, el fundamento, pero se trata de un fundamento supuesto, auto-supuesto, auto-engendrado. Expresa la necesidad de establecer un centro, un fundamento, una instancia de universalidad extraída de la intimidad con uno mismo en un presente constante que, además, identifica cualquier intimidad. No hay implicado un «cada uno», sino «todos» en «el» sujeto. Es este un sujeto que «ya siempre ha advenido y

está siempre aún por venir»²¹, con una presencia *out of joint*, fuera de quicio, pese a que refleja la ilusión de estabilidad, permanencia y cohesión donde no la hay. Para salir de esta presuposición, será necesario subvertir el sujeto, colocar la subversión donde antes había sustancia, deconstruirlo, lo cual hace advenir al «cualquiera», el cada cual, la singularidad, que no es ya un qué sino un quién, el *quis* latino. El singular, un singular, ya no presupuesto ni pospuesto, sino expuesto o exponiéndose. Volveremos sobre la importancia de esta noción de «exposición».

A las críticas del sujeto planteadas, sumemos que las filosofías del sujeto se acompañan de una visión del mundo que François Flahault denomina «espíritu prometeico»²², caracterizado por el frenesí técnico capitalista y por la negación de la interdependencia en la comunidad humana. Esta visión contamina en la Modernidad valores como libertad o progreso, entendidos desde el productivismo capitalista que los tiñe de un tinte individualista negador de nuestro existencial ser en común. El término «prometeísmo» proviene, obviamente, de Prometeo, el dios tan desmesurado como compasivo que entregó a los hombres el conocimiento y el fuego robado a los dioses, así como la forma de «dejar de pensar en la muerte antes

21 NANCY, J.L., *¿Un sujeto?*, Buenos Aires, La Cebra, 2014, pág. 52.

22 FLAHAULT, F., *El crepúsculo de Prometeo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013.

de tiempo»²³, el modo de cuestionar y combatir nuestra finitud. Flahault señala cuatro grandes errores o ilusiones características de este prometeísmo: en primer lugar, la creencia de que el hombre no forma parte de la naturaleza, que su carácter cultural lo hace distinguirse de todo el resto, que por supuesto existe a su servicio; en segundo lugar, la creencia de que donde hay racionalidad no hay desmesura, ya que la racionalidad asegura la cordura —y un día llegó el nazismo para mostrar hasta qué punto el sueño de la razón engendra monstruos—; en tercer lugar, la negación de la interdependencia humana y la fe en una autonomía que convierte en accesorios los vínculos; y, en cuarto y último lugar, la creencia de que el deseo de existir de manera incondicional y absoluta, sublime, debe cumplirse realmente, esto es, un afán por negar nuestra finitud, por ser eternos.

El pensamiento europeo exhibe una constante afirmación incondicional del yo y una embriaguez de omnipotencia del sujeto que, según Flahault, se relaciona directamente con la creencia de que es el individuo el que crea la sociedad, que esta es un logro suyo y no el contexto previo al individuo en que este se desenvuelve, como veremos plantean varios pensadores críticos con la corriente general. La virilidad prometeica, caracterizada por una actitud general de dominio y control, pretende que los seres humanos se dan a luz a sí mismos en el «segundo nacimiento», el nacimiento a la cultura

23 ESQUILO, *Prometeo encadenado*, Madrid, Gredos, 2006, págs. 337- 338.

y la sociedad, que es el verdaderamente relevante, con el consiguiente menosprecio de la maternidad en un pensamiento que, además de antropocéntrico, es androcéntrico. El sujeto, autónomo e independiente, es el trasunto metafísico, a su vez, del individuo, pieza mágica sobre la que descansa toda la construcción política liberal que se pretende artífice de la sociedad mediante el contrato social que no es, como veremos, sino el asesinato de lo común, pues inmuniza al individuo parapetado tras derechos y deberes que lo desconectan del resto, de la comunidad que nos constituye desde el nacimiento.

Este proyecto prometeico es uno con la empresa humanista, el humanitarismo jerárquico que, desde sus raíces clásicas, es sexista, racista y clasista, y constituye un proyecto que Peter Sloterdijk²⁴ denomina «antropotecnica»: el afán por esculpir al ser humano —como si de un objeto se tratase— siguiendo el modelo valorizado por la cultura occidental y a manos de una élite de sabios — a su vez varones, blancos, propietarios, heterosexuales, letrados, urbanos...—. Al ser un instrumento de dominio en general, el humanismo tiene un fuerte componente colonialista y excluyente: ya en la Antigua Roma se estableció el *homo romanus* por oposición al *homo barbarus*, pasando por el Renacimiento, que repite el gesto, o las conquistas y colonizaciones y la exaltación identitaria de ciertas culturas nacionales hegemónicas en Europa.

24 Cfr. SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2006.

Sin embargo, poco a poco se va produciendo un viraje en este pensamiento, que llegado un momento muestra síntomas de agotamiento y separación excesiva de la vida. Empiezan, así, a surgir visiones que cuestionan el sujeto y el prometeísmo androcentrista y se aventuran a colocar al mundo por delante del sujeto. Martin Heidegger, por ejemplo, crítico con la noción de sujeto, subrayará la «vecindad con el ser» del *Dasein*, del existente, en un intento de respetar y restaurar el encanto del mundo, de devolver el misterio robado a la naturaleza al convertirla en mero objeto a dominar, y tratando con ello de responder al prometeísmo en el pensamiento. Cuestionará esa visión de la realidad que todo lo convierte en objeto listo para ser usado, en reserva disponible, visión que planteará como esencia de la era de la tecnología —la *Gestell*—, caracterizada por el dominio violento, que procede de la metafísica del sujeto, del idealismo moderno instrumentalista, antropocéntrico y neutralista²⁵.

Desde este nuevo punto de vista, lo propio de la existencia humana, del *Dasein*, pasará a ser su apertura al mundo, entendiendo la existencia como

25 A este respecto son de gran utilidad, también por su carácter pedagógico, los textos de Alejandro Escudero, gran conocedor de Heidegger y de la historia de la filosofía, que suele enfocar desde ahí cuestiones del presente como la crisis ecológica y la necesidad de decrecimiento. Por ejemplo, ESCUDERO, A., «Heidegger: una teoría crítica de la tecnociencia moderna», *En La Caverna de Platón*, 2018. Disponible en <https://www.lacavernadeplaton.com/histofilobis/heideggertecnica1819.htm>.

eksistencia, volcada al exterior, a un mundo que forma parte de lo que el propio *Dasein* es. Precisamente a eso apunta el término alemán *Dasein*, que significa «ser ahí» —no «aquí», sino allí en donde no es propiamente él—, fuera de sí, volcado al mundo. El pensamiento se entiende, así, como forma de habitar el mundo, superando una idea del pensar en sentido únicamente pasivo o activo, huyendo de la interpretación instrumental y abandonando los polos sujeto-objeto del pensamiento metafísico moderno. Con Heidegger, se entiende el pensar como praxis existencial del ser humano que consiste en el cuidado y acogida propios de una existencia finita y en relación con el mundo. Así el *con* entra de lleno en el pensamiento occidental. Pensar deja de ser mera representación de una realidad convertida en objeto para convertirse en relación con el ser.

Se lleva a cabo de este modo una irremediable crítica a la noción de sujeto y al yo autónomo, autoengendrado y casi omnipotente que, como señalamos líneas arriba, se reconoce mejor en su «segundo nacimiento» que en su nacimiento de un cuerpo de mujer, algo que muestra a la vez que la misoginia inherente a buena parte del pensamiento occidental, el menosprecio del cuerpo, de lo material y de lo sensible. En ambos casos, se trata de la negación de nuestras raíces finitas. Este sujeto androcéntrico, este renacido, este ser humano que es todo cultura y humanismo, parte de la nada para ser lo que desee ser al estilo de Dios —un dios de la voluntad—: lo dice Platón, que la vida del alma nace del mundo suprasensible; lo dice el humanismo renacentista, que

«podemos ser lo que queramos» —Pico Della Mirándola, concretamente—; lo dirá Sartre, que describe al ser humano como «creación ex nihilo» —de nuevo en modo Dios— desde su libertad; y hasta lo canta *La Internacional* que, en la versión original francesa, propone «*Du passé faisons table rase*» («del pasado hagamos tabla rasa»), aunque no le falten los motivos para desearlo. Y es que este renacimiento del hombre prometeico supone también un modelo de revolución mítica que promulga la existencia de un momento de creación o re-creación absoluto, en el que los seres humanos echan todo abajo y todo lo regeneran a partir de la nada, con un enfoque de la revolución como acontecimiento y no tanto como transformación, algo bastante más cercano al normal acontecer de la cosas de la vida.

Como ya quedó sugerido en Nancy, la alternativa no es prescindir completamente del sujeto en todo ámbito. De un lado, resulta más que interesante a nivel teórico explorar qué acontece con casi todas las cuestiones que nos planteamos en filosofía y otras disciplinas cuando pensamos sin recurrir al sujeto, como ocurre con otras nociones como sustancia o fundamento. Ese es precisamente el trabajo emprendido por buena parte de la filosofía contemporánea, que trata de pensar, en general, tras la «muerte de Dios» —¡en el sindióis!—, explorando los desplazamientos, los cambios de perspectiva, las oportunidades no exploradas que emergen cuando se eliminan todos estos conceptos ligados a la que se denomina habitualmente «visión metafísica del mundo». Pero, de otro lado, prescindir de la categoría sujeto o de

identidad implica no pocas complicaciones a nivel político, algo que ha hecho, como ya adelantamos, que las llamadas perspectivas postmodernas sean duramente criticadas desde el pensamiento de corte ilustrado, que opta por hacer crítica de estas nociones sin eliminarlas. Es entonces cuando, a nuestro juicio, se produce una situación complicada: la necesidad de escoger entre lo que parece aceptable filosóficamente y lo que resulta operativo políticamente. Por ejemplo, en el feminismo... Es una de las situaciones en que la visión ch'ixi llama a la puerta: se hace necesario cabalgar las contradicciones, convivir con ellas.

La alternativa en la singularidad

Stuart Hall²⁶ expresa con tino cómo entender la identidad tras su deconstrucción, al plantear que podemos entender que funciona, de la mano de Jacques Derrida, «bajo borradura», es decir, en el intervalo que hay entre su negación total y el surgimiento de otra opción que realice su función, ya que no puede ser pensada como antes de la crítica del concepto, pero resulta prácticamente imprescindible para abordar ciertas cuestiones clave. Por otro lado, también cabe, y en ocasiones es necesario, por ejemplo, en lo relativo a la agencia política, a la capacidad de acción, con el Foucault de *Las palabras y las cosas*, hacer uso no de una teoría del sujeto cognoscente —el que se

26 HALL, S., «¿Quién necesita identidad?» En *Cuestiones de identidad cultural*, España, Amorrortu, 2003, pág. 14.

caracteriza por el conocimiento— sino de la práctica discursiva —cómo nos expresamos— y emplear, cuando se hace necesario, no tanto la identidad como la identificación —que no es algo estable ni definitivo sino contingente y siempre producto de la negociación— que hace posible, por ejemplo, la articulación, el trabajo contextual de grupos que coinciden en sus objetivos en un contexto determinado, y que fraguan su trabajo conjunto en base a la misma práctica, sin necesidad de establecer una identidad común previa pero que definen una especie de identidad transitoria que resulta operativa a efectos de lo que se esté trabajando, por lo que se esté luchando. Algo, por cierto, que hemos visto mucho en las luchas comunes sobre todo tras el 15M, cuando aprendimos a trabajar sin obsesionarnos por el quién, más centradas en el cómo. Y es que, pese a las críticas recogidas en el apartado anterior, en ocasiones necesitamos entendernos en términos de cierta identidad. Tengamos en cuenta que nada de lo que aquí se plantea conviene que sea enfocado desde el fundamentalismo.

Hall plantea que, tras las pertinentes críticas a las que ha sido sometido el concepto de identidad, en adelante la noción ya no apuntará a «ese núcleo estable del yo que, de principio a fin, se desenvuelve sin cambios a través de todas las vicisitudes de la historia» ni, si nos vamos al escenario de la identidad cultural, al «yo colectivo o verdadero que se oculta dentro de los muchos otros yos, más superficiales o artificialmente impuestos, que un pueblo con una historia y una ascendencia compartidas tiene en co-

mún»²⁷. En adelante, la noción llevará implícito el reconocimiento de la imposibilidad de unificación y el hecho de que las identidades son construidas de pluralidad y a menudo incluyen discursos, prácticas y posiciones antagónicas. Se construyen a través de la diferencia y no al margen de ella, sólo pueden producirse a través de la relación con lo otro. Exigen, así, lo que Cusicanqui llama mirada *ch'ixi*, la capacidad de cabalgar las contradicciones, algo que si se piensa bien coincide bastante con nuestra experiencia cotidiana: no existimos de una manera unificada y nuestra identidad, ya sea personal o colectiva, no es algo primitivo, anterior a lo vivido o las luchas, sino resultado del propio existir —«Caminante no hay camino, se hace camino al andar», en lenguaje machadiano—. Sujetas a una historización radical y en un constante cambio, las identidades individuales y colectivas son ya bastante menos idénticas, y el sujeto no sólo está menos sujeto, sino que no es ya fundamento, sobre todo cuando estamos aprendiendo a vivir y hacer política sin someter la práctica a la tiranía de una teoría entendida como abstracción deshistorizante o paradigma racional que gobierne de los procesos desde afuera.

Nancy se plantea lo propio respecto al sujeto. En «¿Quién viene después del sujeto?»²⁸ reconoce que ne-

27 Ambas citas pertenecen a HALL, Op. cit., pág. 17

28 NANCY, J.L., «¿Quién viene después del sujeto?», En *Revista Política Común*, vol. 6, 2014, traducción de Emmanuel Biset disponible en: <https://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0006.002?view=text;rgn=main>

cesitamos de una categoría que haga el trabajo de ese *subiectum*, de ese sujeto sujetado, esa identidad, ese *ego* que es presupuesto y fundamento, pero teniendo en cuenta el carácter nocivo de la noción y asumiendo los desplazamientos en nuestra autopercepción y nuestro pensamiento ya mencionados. Propone, como ya anunciamos, que después del sujeto, llegue el/la/le cualquiera, cada cual, el anónimo, nadie... la singularidad. Una noción que hace las funciones necesarias para nombrarnos, pero con una carga semántica bien distinta.

La singularidad, que es esencialmente plural, es lo que somos cada una/o/e, únicas y cualesquiera, quienes somos cada día, cada vez, algo que sólo podemos ser radicalmente en común, en con-tacto, expuestas, por referencia a otras. Somos singularidades plurales y no identidades macizas; no sujetos universales sino nacimientos únicos, singulares, de mundos... Eso es *lo común*, esto es, lo normal, lo que de ordinario somos. Cada una/uno/une forma parte y pone en circulación sentidos, abre un mundo. No somos sujetos opuestos a objetos, sino cuerpos expuestos al mundo: el éxtasis, la trascendencia inmanente —trasinmanencia—, ese salir de nosotras que nos hace ser lo que somos, es nuestro signo. Por eso, al universal *cogito ergo sum* cartesiano Nancy responde con un singular *ego sum expositus*. Porque decir que existo implica siempre la presencia de otros hacia los cuales dirijo mi certeza y quienes pueden confirmarla: *ego sum* implica *ego cum*, exposición, cuerpo a cuerpo, coestar, coexistir.

No somos el fin de todo lo que existe ni el centro del mundo sino su exposición y la nuestra propia y, en nuestra impropiedad, tampoco estamos sujetas. La consistencia de nuestro ser está en el ser-en-común y ese común, lejos de ser una fusión, sólo es posible por una contigüidad que exige espaciamiento para que haya con-tacto. Ser es estar expuesto, por eso la singularidad subraya el *con* y la comunicación —lo que incluye la posibilidad de la incomunicación—, no hay singularidad sin otras singularidades. Lo que existe, sea lo que sea, porque existe co-existe, participa de un mundo. Hay que dar la vuelta a la filosofía desde este ser singular plural y el reto ya no es pensar «cosas» —sustancias— sino pensar el «con», la relación, que no es ni mucho menos un objeto... y hemos de hacerlo con una gramática metafísica que está poco preparada para ello.

La singularidad es entonces lo que queremos expresar cuando decimos «sujeto», pero entendido ahora no como el universal dominador, no como un sujeto que sujete una serie de atribuciones posibles, sino como el existente singular expuesto al mundo, que *es* solamente en ese movimiento que lo expone al mundo. Un existente sin pertenencias, asignaciones y propiedades salvo el hecho de existir, de estar expuesto al mundo, cuya verdad no es algo «sujeto», algo fijo y agarrado, sino la sucesión singular de una serie de advenimientos, de relaciones con el mundo. Una existencia sin adjetivar, ajena a la pulsión identitaria, probablemente mucho más humilde, más consciente de la finitud, porque lo que llamamos «sujeto» en la tradición metafísica muestra una necesidad de esta-

blecer un centro, un fundamento, una instancia de universalidad extraída de la intimidad con uno mismo que de lugar a la ilusión de estabilidad, permanencia y cohesión... de la identidad con la que hemos operado constantemente en el pensamiento. De ahí el reto apasionante de pensar y vivir de otra manera, siendo una humilde y libre singularidad que no aspira obsesivamente a la identidad ni la exige al resto.

Algunos años después, en *La comunidad que viene*, Giorgio Agamben escribirá sobre el «cualsea». En un lenguaje críptico, casi esotérico, en un libro que ha de leerse, como otros tantos de filosofía, con la calma y el desprejuicio con que se lee la poesía, dirá que «la singularidad expuesta como tal es cual-se-quiera, esto es, amable». Amable porque el amor no se dirige a propiedad concreta ni es tampoco «insípida abstracción», porque se quiere «la cosa» —lo amable— con todos sus predicados, su ser tal cual es. Es para Agamben un «architrascendental», lo más difícil de pensar, «la experiencia no cósmica de una pura exterioridad»²⁹ —aquí merece la pena pararse a pensar y tratar de evocar lo que dice, que no hay prisa... y, si no se entiende, sigamos, ya volveremos a darle una vuelta en otro momento—. Expropiado de toda identidad, el «cualsea», como todo ser de las cosas, es «divino», es objeto de reverencia, de asombro ante el mundo. Entusiasmémonos con la realidad, alucinemos con el milagro de que cada cual, en su singularidad inesencial y expuesta al mundo, sea lo

que es, como es, y convirtamos esto en un hábito, un modo de habitar, un *ethos*:

*Quizás el único modo de comprender este libre uso de sí, que no dispone sin embargo de la existencia como de una propiedad, es aquel de pensarlo como un hábito, un ethos. Ser generado según la propia manera de ser es, desde luego, la definición misma del hábito (por esto los griegos hablaban de una segunda naturaleza): ética es la manera que no nos sucede, ni nos funda, sino que nos genera. Y este ser generado de la propia manera es la única felicidad verdaderamente posible para los hombres.*³⁰

Agamben reflexiona sobre esa «manera manantial» del ser, que no es ente de este o aquel modo, sino un ser que siendo singular es múltiple y, no siendo indiferente, vale por todos. Afirma también del «cualsea» que, a al estilo de *Bartleby el escribiente* —obra de Herman Melville profusamente citada en los últimos tiempos sobre un tipo con una admirable capacidad de decir «no» a lo que no desea—, puede «no ser», esa es su potencia, es capaz de la propia impotencia. Qué riqueza, qué lujo es poder decir no a la identidad, por ejemplo. Y este «cualsea», que ya no tiene que realizar esencias ni vocaciones, tiene como tarea ética «el simple hecho de la propia existencia como

29 AGAMBEN, *La comunidad...*, pág. 43.

30 Op. cit., pág. 23.

posibilidad y potencia»³¹, exponer de todos los modos posibles su ser amorfo, carente de determinaciones, ya no acto de potencia alguna. Agamben encuentra una oportunidad para el ser humano en la posibilidad de que se adhiera a la impropiedad como tal, en que la desposesión de sí lo lleve a realizarse como una singularidad sin identidad, común, común y corriente, dejando atrás la realización en esta o aquella identidad biográfica para pasar a ser «su exterioridad singular y su rostro», con lo que, a su juicio, «la humanidad accedería por primera vez a un comunidad sin presupuestos y sin sujetos, a una comunicación que no conocería más lo incomunicable»³².

Detrás del sujeto, pues, creemos que viene el cualquiera, el singular, *un* singular, ya no presupuesto ni pospuesto, sino expuesto, exponiéndose. Cuerpos, voces, gestos que sólo son en común y son existencia singular plural: singularidad plural y pluralidad singular. No es el sujeto que sujeta ni el sujeto supuesto, y tampoco es el individuo, que no es más que el residuo de la experiencia de la disolución de la comunidad —volveremos enseguida sobre esto— y que como su nombre indica se pretende el átomo, lo indivisible, el resultado abstracto de una descomposición. La singularidad plural es el resto del sujeto, lo que impide la totalización, lo que niega la sujeción y el cierre en sí mismo, lo que no se pretende fundamento, lo que no enfrenta la realidad considerándola

31 Op. cit., pág. 31.

32 Op. cit., pág. 42.

objeto, sino que se inserta en la contigüidad con otros cuerpos. Somos nosotros, finitas y expuestas al mundo.

Con la singularidad se abre paso la vulnerabilidad, la fragilidad, la exposición y la apertura donde antes veíamos soberanía, autonomía, cierre e individuo. No hay espacio en este pequeño viaje introductorio para explicar todo lo que conlleva, pero permite, como se imaginará, una revisión de todos estos conceptos. El simple, y grandioso en su pequeñez, existir de la singularidad invita a pensarse y reconocerse en la fragilidad de la singularidad, de la cualquieridad, no en esa fortaleza que es la identidad y en ese modelo universal y prometeico del sujeto autoesculpido. Obliga a pensar, también, la existencia siempre como compartida y pensar todo esto es, además, pensar en el sindió —tras la «muerte de Dios», de los valores suprasensibles, sentenciada por Nietzsche— desde los seres finitos que somos, habitantes de la infinita finitud que es el mundo.

De la mano de la singularidad es posible renunciar al monoteísmo que sigue empeñado en «la» Verdad. Superar el imperio del criterio único, que mantiene y exige el crédito que se ha otorgado por siglos a «la» Verdad con mayúsculas —junto a «la» Belleza y «la» Bondad— y la defiende en debates en los que el consenso es obligatorio constituyendo, en realidad, «polémicas» —de *polemós*, «guerra»,

como recuerda Foucault³³— que se cobran derrotas y no diálogos que admitan la pluralidad de sentidos, todo ello en el empeño por un consenso a menudo labrado con golpes de fuerza o mayorías. El monoteísmo recela de toda desviación del pensamiento de lo Uno o, en todo caso, lo integra como marginal o insólito, escondiendo lo que Nietzsche denuncia como «voluntad de verdad»: detrás de su afán de hegemonía está la guerra por imponer una sola forma de verdad trascendente que descarte todo aquello que pueda contrariarla. Esta actitud monoteísta implica dicotomías con afán de resolución dialéctica o, cuando menos, de jerarquía y lo lleva mal para pensar singularidades —que probablemente le parezcan «bobadas postmodernas»— y mucho peor para tratar de pensar la relación.

No es extraño que, ante el sindióis, se reaccione con nihilismo pasivo: en el fracaso del monoteísmo, es la actitud de quien considera el mundo carente de sentido con un matiz deprimente porque no puede entender los sentidos, así, en plural. Es el discurso de la impotencia, que, equivocadamente, pretende que nada puede argumentarse ante las injusticias, la

33 FOUCAULT, M., «Polémica, política y problematizaciones», *En Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales, vol III: «El polemista se aproxima acorazado de privilegios que ostenta de entrada y que nunca acepta poner en cuestión. Posee, por principio, los derechos q le autorizan a la guerra y que hacen de ésta una empresa justa; no tiene ante él a un interlocutor en la búsqueda de la verdad, sino a un adversario, un enemigo q es culpable, que es nocivo y cuya existencia misma constituye una amenaza».

desigualdad, la corrupción, la contaminación cuando falla «la» Verdad, cuando falla «el» Sentido. Es la actitud de quien se exaspera por poner algo en el lugar del Dios muerto y recurre, demasiado a menudo, al arte o a la ética como refugios que tienden a provocar el encierro en uno mismo, negando la exposición, la de estetas, cínicos y otros adalides del postmodernismo, pero como lógica cultural del capitalismo avanzado.

Pero hay un nihilismo activo, el que practica el mismo Nietzsche, que lucha por dotar de sentido a la nada, por buscar la positividad que esta contiene pensándola en su esencia, caminando el desierto. Esta es la actitud con la que sugerimos afrontar la realidad y pensar la *nada* de la relación, esa *no cosa* que tanto ha rehuido el pensamiento, que tan difícil nos resulta pensar, que constituye todo un reto. Cuestionada la verdad, y de su mano «el» Sentido—, nos quedará el «sentido sentido»³⁴: sensible e inteligible, uno más de los sentidos y, a la vez, «dirección» de un movimiento, referencia a. Un sentido que no da lugar a consenso sino a lo con-sentido y, quizá, al consentimiento, aunque sea en el disenso. Pensar este sindióis que es la singularidad expuesta supone pensar la centralidad de la relación y el sentido, saliendo de los que en pensamiento se denomina Metafísica, esto es, el pensamiento de la sustancia y el sujeto que convierte el ser en cosa: algo atrapable, dominable, cognoscible,

34 Sintética expresión de Jordi Massó, empleada en su tesis doctoral para recoger todos los sentidos de «sentido». Véase MASSÓ, J., *Figuras de lo común en el pensamiento estético* de Jean-Luc Nancy, Madrid, Universidad Complutense, 2015.

previsible... que se expresa en una verdad con mayúsculas. Hay que atreverse, proponemos, a pensar sin categorías tranquilizadoras que permitan apropiarse de lo que se piensa, objetualizarlo, convertirlo en algo disponible, usable, equiparable —apropiable para el capitalismo—. Pensar desde los sentidos, que son plurales, y menos desde «la» Verdad monolítica... sin renunciar a las verdades, desde luego diferentes de las mentiras.

El sentido que ocupa el lugar de la Verdad consiste en la remisión de uno o de más de uno a muchos otros, una remisión que ha de entenderse despersonalizada y sin antropocentrismo: quien dice uno/a/e, dice seres humanos, signos, piedras, zapatos, animales. Todo ello hace mundo, está en el mundo, está en el sentido, está en relación, en comunicación: tal es el encanto de lo real, de una realidad que, vista así, recupera su magia, la magia de la existencia. ¡Casi nada! ¡El mundo existe y nosotros en él! Tal vez no haya que esperar a encontrarse en el lecho de muerte para caer en la cuenta de esto. Y el sentido sólo puede ser en común, en un mundo que, en consecuencia, no es sino circulación de sentidos, donde puede surgir el valor de cada cosa siempre desde el ser con otros. «Nosotros», todos, coexistimos, nos tocamos, somos en común y hacemos sentido exponiendo el valor absoluto que el mundo es en sí mismo³⁵.

35 Pero ¿significa esto algo así como que demos carta de naturaleza al «todo vale»? No «todo vale» porque los sentidos son infinitos pero su exposición no. Hay formas inadecuadas de exponer la exposición. Todo vale, todo tiene su valor absoluto, la existencia toda vale, pero

La existencia es, tiene lugar singularmente, en la exposición, en el cuerpo *con* cuerpo —personas, cosas, plantas, animales, signos...—, en el acuerparse, en el *con*-tacto, en la afectabilidad, por lo que el sentido se da en la exterioridad y, más específicamente, en la corporalidad. El sujeto ya no es el sitio o fuente del sentido, sino que el sentido es exteriorizado y su origen es el ser-en-común entre los cuerpos. La comparecencia, la coexistencia, el co-estar, son modos de expresar el éxtasis cotidiano, la magia de lo material, de lo real. No hay un ser trascendente ni una verdad ni un principio o simplicidad absolutas más allá de lo que existe: al principio de todo está la relación, el movimiento de relacionarse, que no *es* nada —insistimos: no es una sustancia, no es algo atrapable, no se puede dominar— y es todo.

El pensamiento se asoma a un nuevo reto, a la aventura maravillosa de mirar el mundo de otra

esto no supone que no haya mentiras o errores. Esto, la riqueza de lo real, nos lleva al protagonismo de la interpretación. No pretende así el pensamiento comunicar, explicar, explicitar un sentido sino tocarlo, rozarlo para mantenerlo abierto, que se comunique sin que exista la posibilidad de que sea apropiado. Y cuidar de esta imposibilidad de apropiación, cuidarse de violarla. Preservar la riqueza, abrirla: algo que no conduce al consenso —Nancy ha mostrado sus reticencias hacia el abuso del término «consenso», algo que le sitúa frente a éticas deliberativas o comunicacionales— sino, en todo caso, a *con*-sentir, verdad desapacible de la democracia contemplada desde un punto de vista más ontológico que político. En Nancy, el logos como partición posibilita el diálogo, uno que no tiene por fin superarse en un «consenso», sino que tiene como razón de ser tocar el «cum», el «con» del sentido, la pluralidad de su emerger.

manera, una que se siente más que se ve. La realidad implica una pluralidad singular, una singularidad plural que exige pensar esa nada que es la relación para hacer justicia a los valores de la tierra, que decía Nietzsche. No se trata de pensar lo común desde nuestro ser «sujetos», como un sujeto más, colectivo; se trata de ser sensibles al *entre*, de prestarle atención. Esto supone primar la sensibilidad sobre esa abstracción que es la identidad. También abandonar la posición de sujetos soberanos, de sujetos como presupuesto, de mi yo y el tuyo y el tuyo como *fundamento* de lo común: transitar el estar expuestos, cuerpo a cuerpo, en la fragilidad de nuestras singularidades, y transitar el *con* que nos con-forma. Prestar, pues, más atención a lo que nos rodea, a lo que Nancy denomina «arealidad», el área de nuestro existir, lo que nos constituye, y menos a la identidad, la nuestra y la del grupo. Tal vez sea considerarnos presupuesto y fundamento lo que nos lleva a imponer un proyecto abstracto que fracasa una y otra y otra vez, tratando de domar lo que está, de hecho, ocurriendo, siguiendo con la tradición dominadora, técnica, y obviando las potencias de lo que nos rodea con bastante falta de tacto, de con-tacto. Tal vez, también, estemos obsesionadas por estar sujetas, guardar la coherencia, mostrar una identidad... que nos cuesta dios y ayuda mantener, que no permite la contradicción, que exige constante reafirmación mediante la autopublicidad que nos hacemos en las redes sociales, en los artículos que leemos, escribimos o recomendamos leer, en lo que opinamos en las reuniones con otras personas... Tal vez entre

fotos de pies en vacaciones y de las páginas de libros que nos leemos y los platos que comemos en Facebook, en la exhibición de un ser redondo estemos perdiendo de vista lo común, a saber, la existencia, tan singular, tan humilde y a la vez tan grande, ¡todo!.

El Comité Invisible poetiza el importante papel que juegan las relaciones, los vínculos, la exposición, y muestra lo banal que se torna, ante esto, la noción del yo como identidad:

*¿QUÉ ES LO QUE SOY», entonces? Algo
atravesado desde la infancia por flujos de
leche, olores, historias, sonidos, canciones
infantiles, sustancias, gestos, ideas,
impresiones, miradas, cantos y comida.
¿LO QUE SOY? Algo vinculado por doquier
a lugares, sufrimientos, antepasados,
amigos, amores, acontecimientos, lenguas,
recuerdos, a toda clase de cosas que, sin
duda alguna, no son YO. Todo lo que
me ata al mundo, todos los vínculos que
me constituyen, todas las fuerzas que me
pueblan no tejen una identidad, como me
incitan a proclamar, sino una existencia
singular, común, viva y de la que emerge,
en algunos puntos, en algunos momentos,
este ser que dice «yo». Nuestro sentimiento
de inconsistencia no es más que el efecto de
esta tonta creencia en la permanencia del
YO, y de la escasa atención que prestamos
a lo que nos constituye.(...) La libertad no
es el gesto de deshacerse de las ataduras,
sino la capacidad práctica de operar a*

*través de ellas, de moverse en ellas, de establecerlas o truncarlas*³⁶.

«Un decir entre otros decires...»

Todo lo que hemos visto con anterioridad tiene una referencia fundamental: el ser. Esa es la obsesión que recorre el pensamiento occidental, ya sea para afirmar su presencia, ya sea para negarla, ya sea para considerar que se puede conocer, ya sea que no, ya sea para plantear que está en lo singular o que se encuentra en lo plural o lo múltiple. Sin embargo, hemos de asumir que la filosofía occidental es tan sólo «un decir entre otros decires», una manera de tratar de explicar el mundo... y no la única válida. No todo vale —como ocurre en el relativismo capitalista, producto de la equivalencia general que implanta el dinero—, pero hay más de una perspectiva válida.

Javier Lajo, pensador peruano anticolonial³⁷, nos descubre, desde las cosmologías andinas, un ejemplo de otra mirada, que cuestiona y se entrecruza con los planteamientos occidentales. Por fortuna, hay mucho mundo por explorar, del que aprender y basta, para acceder a un universo tan rico como diverso, con

36 COMITÉ INVISIBLE, *La insurrección que viene*, Santa Cruz de Tenerife, Melusina, 2009, págs. 37-38.

37 De Lajo podríamos decir que es un pensador «decolonial» pero optamos por la terminología de Cusicanqui que considera que lo decolonial «es una moda», lo postcolonial «un deseo» y lo anticolonial, término que prefiere, «una lucha».

ejercitar la inteligencia y el respeto. En una charla titulada «Sabidurías Ancestrales y Descolonización», durante el *XXVIII Encuentro de Teología y Pastoral Andina* celebrado en Chucuito (Puno, Ecuador) en 2018³⁸, Lajo explica a un público diverso en qué consiste la descolonización del saber. Le cuenta a este público que tiene que haber una diferencia entre el pensamiento occidental y el andino y que él quiere plantearla, investigarla. Comienza por Parménides, el pensador con el que nace ese gesto que llamamos Filosofía Occidental, cuando, por indicación de la diosa, descubre la verdad, la *aletheia*, y que ser y pensar son lo mismo. A Lajo no le convence que la única manera de acceder al ser sea la razón, tal como le dice la diosa a Parménides, y considera que es más apropiado hablar de senti-pensar, noción que tiene su propio término en su lengua materna, la lengua del pueblo puquina —ancestro del quechua y el aymara— y que, reconoce, es una manera de entender el acceso al mundo que pensadores y pensadoras occidentales comienzan a tener en cuenta —en referencia al pensamiento contemporáneo—. En las culturas andinas, destaca, para actuar bien hay que pensar bien y sentir bien, todo ha de ir «parejo».

Lajo continúa su revisión con Aristóteles, con la reflexión sobre la afirmación de la lógica aristotélica de que el ser es y el no ser no es. Conoce, como

38 LAJO, Javier, «Descolonizar el saber», *XXVIII Encuentro de Teología y Pastoral Andina «Sabidurías Ancestrales y Descolonización»*, Chucuito-Puno, del 3 al 7 de septiembre de 2018. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=6W8p3vhBoWc>

filósofo, el pensamiento occidental, a la vez que, por ser indígena, sabe de sus desastrosos efectos colonizadores y coloniales y le parece importante destacar que Aristóteles fue tutor de Alejandro Magno, alguien que se propuso conquistar el mundo. El arma que el filósofo le pone en las manos al conquistador, explica, «es fuerte»: «Si el ser es y el no ser no es, aquellos que se encuentre Alejandro que no coincidan con el ser griego —que no depende de la sangre sino de la cultura griega— deberán ser considerados no-ser, luego deberán ser dominados», explica al público. Y si insisten en no ser lo que Alejandro es, en no ser como él, entonces tendrá que matarlos, explica Lajo, imaginando la escena entre el conquistador y su tutor filósofo.

Sirva esta anécdota para mostrar cómo se puede ver nuestra cultura de la dominación desde fuera, de modo descarnado: una cultura de la mismidad que acaba con la otredad. Lajo está explicando lo que se denomina colonialidad del ser —concepto acuñado entre otros por Walter Mignolo—, que es en buena parte negación de la otredad, y colonialidad del saber —faltaría la colonialidad del género, estudiada por primera vez por María Lugones— a través de los tres principios lógicos aristotélicos: el principio de identidad, que señala que algo no puede ser y no ser; el principio de no-contradicción, es decir, que es imposible que un atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto; y el principio del tercio excluido, que establece que dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas ambas... pero interpretado en clave de comunidades o culturas. El ser sería el griego

adulto y varón, culturizado, excluyendo a las mujeres y los no culturizados —esclavos, extranjeros...— en la cultura griega.

Este pensador peruano considera que la raíz de los problemas de Occidente, y en consecuencia de un mundo globalizado en el que ya casi todo es Occidente, es una noción de ser que nos ha llevado a la destrucción del planeta y la de nuestros propios vecinos, algo que en nuestra propia cultura se está deconstruyendo y revisando. Propone, para contribuir a las necesidades del mundo, poner a disposición de la humanidad la noción de ser andina, cuyos rasgos él investiga. Para empezar, «para el hombre andino todo objeto real o conceptual tiene imprescindiblemente su par, siendo así que el paradigma principal del hombre andino es que todo y todos hemos sido paridos, es decir, el origen cosmogónico primigenio no es la unidad como en Occidente, sino la paridad»³⁹. Lajo revela que, en el mundo andino, en el pensamiento *Chapaq* por ejemplo, no existe un «todo uno», esto es, esa idea presente en el ser de Parménides o en el individuo liberal, ni tampoco un «todo dos», es decir, ese dualismo que marca Occidente desde Platón. Lo que se puede rastrear en la filosofía andina es un «todo par» que a su juicio invalida la noción de «Ser» —con mayúscula—, único, por lo que no existe en esta cosmovisión ni término ni símbolo que aluda a algo similar. De

39 LAJO LAZO, Javier, *Qhapaq Ñan: La ruta inka de a sabiduría*, Perú, Centro de Estudios Nueva Economía y Sociedad -CENES, 2003, pág. 69.

existir alguna idea parecida, señala, «sería subsidiaria a la idea de «relación», o siendo más preciso, a la idea de «vínculo», puesto que el vínculo es co-existente con la idea del «par»»⁴⁰. Se trata, pues, de una cosmología relacional y paritaria, que se contempla desde los mitos fundacionales, como en la leyenda de *Manco Qhapaq* y *Mama Oello* saliendo juntos del Titicaca, como la *Pakarina* o fuente primordial de la cultura ancestral. Asimismo, refleja la paridad, la pareja *Ilawi* o *Idolo* de Puquina de Ilave, que representa un varón mirando al saliente y una mujer mirando al poniente, ambos envueltos o amarrados por serpientes, «pareados», símbolo de lo que Lajo denomina «vincularidad» varón-mujer y también humanos-naturaleza, solidaria de la idea de *chacha-warmi*, el principio de dualidad y de lo complementario. En el mundo andino todo es par o se da por parejas, y lo que se presenta como impar —o *ch'ulla* en Puquina— existe sólo en apariencia y transitoriamente. El *Runa Simi*, el idioma usado por millones de indígenas peruanos, está plagado de paridades, a pesar de la decodificación cristiana de los idiomas quechua, aymara y puquina. ¿En qué consiste la verdad en esta cosmogonía andina? Lajo la considera sintetizada en el pensamiento de que «la verdad es la vida, hija del *yanantinkuy* de los dos cosmos, cuyo vínculo la produce y que nos permite la conciencia del existir»⁴¹.

40 Op. Cit., pág. 4

41 Op. Cit., pág. 10

Acompaña todo su pensamiento de un estudio el gran desarrollo científico astronómico andino, con importantes repercusiones simbólicas que no es este lugar para explicar, pero que muestra una civilización preocupada desde siempre también por los *pachakutis*, los «volteos», los cataclismos, el cambio, y que hoy investiga como herramienta práctica y teórica de un «sistema de vínculo» para mantener el equilibrio del hombre con la mujer —algo que ha de ser pensadosin ligazón a los cuerpos para no resultar excluyente con otros— y de estos con el mundo y la vida, la existencia. El filósofo peruano trabaja en la posibilidad de recuperar un «orden andino», que sea en sí mismo el equilibrio del mundo y de la existencia, sintetizado en el principio del *Allin Kausay* o *Suma Gamaña*, esto es, el «Vivir Bien» o «Buen Vivir».

El *Sumak Kawsay*, el Buen Vivir o la vida en plenitud en *kichwa* —*suma gamaña* en aymara— es una cosmovisión ancestral de la vida que desde finales del siglo XX constituye también un paradigma epistémico y una propuesta política, cultural y social anticolonial desarrollada sobre todo en Ecuador y Bolivia, de cuyos pueblos recupera la cosmovisión. La expresión se compone de «*sumak*» que apunta al equilibrio del planeta, y «*kawsay*», que significa «vida» —lo que en griego se dice *zoé*, volveremos sobre ello—, una vida digna de ser vivida, equilibrada y armónica. Existen nociones similares en otros pueblos indígenas, como el Mapuche (Chile), el Guaraní de Bolivia y de Paraguay que habla —respectivamente— de *Teko Kavi* y *Tekó Porä*, en el pueblo Achuar (Amazonía ecuatoriana), en la

tradición maya de Guatemala y Chiapas (México), entre los Gunas (Panamá)...

En cambio, la preocupación explícita por el Buen Vivir no se escucha en la filosofía de Occidente desde, por lo menos, el helenismo —con honrosas excepciones—, y no parece descabellado recuperar la reflexión en plena globalización, época paralela a la de extensión del Imperio macedónico. Y no podemos dejar que sea el capitalismo emocional quien se encargue de vendernos un optimismo infundado en clave neoliberal, impidiendo toda posibilidad de Buen Vivir, ya que este requiere cambios de pensamiento —para empezar, colocar la vida en el centro—, pero también de sistema económico.

Señalamos líneas arriba que el menor de nuestros problemas es la falta de democracia y ese déficit no es pequeño, pero se subsume en el general déficit de condiciones para el Buen Vivir, en tiempos de neoliberalismo con hiper-sujetos altamente sujetos, nada menos que auto-sujetados, esculpidos a golpe de marca personal, competición, falta de tiempo, hiperactividad, hipermovilidad, afectos contractuales, amor consumista, libertad vacía... Y de todo esto, creemos, solo lo común puede salvarnos. Para ello habremos de buscar salidas de la condición de individuos permanentemente movilizados por el capitalismo y problematizar nuestra existencia, politizarla en un sentido que queda muy lejos de la política de Estado, de la política representativa, que no llega siquiera a «gestión de la decepción», en expresión de Santiago

López Petit⁴². Una política o polírica liberadas de identidad que nos hagan pasar de la impotencia al impoder, que sea una apuesta por querer vivir, en toda su extensión.

Para ello, puede ser un buen paso aprender a vivirse como nadie, anónimo, singularidad, cualquiera, y atender a la radical belleza y el incuestionable valor de la vida, en busca del Buen Vivir. Cuenta un escritor anónimo de obra inédita que, al comienzo de una larga experiencia en la cárcel, ante el horizonte de tener que atravesar una larga condena, vivió una de esas situaciones extremas «en las que uno se necesita a sí mismo» en el contexto de máxima violencia que suelen ser los centros penitenciarios, en la ley de competición superlativa, casi animal, que en ellos impera. Así que tuvo que hacer el trabajo de buscarse en su más recóndita intimidad, desnudándose de convenciones hasta llegar a sí mismo, a su singularidad, su cualquieridad: «Desde ahí tengo que partir», se dijo. No valía disfrazarse, interpretar ninguna identidad sobrepuesta, en «situaciones que exigen una relación pura con el mundo, que sólo la realidad humana permite transitar, atravesar», explica. Pero, a su juicio, cuando llegas a este estado te conviertes en «magnético», la gente se te acerca, porque al mostrar la más radical humanidad, se genera empatía, pareces hacerte comprensible. «Eres todos y ninguno en esa radical honestidad», desnudo de determinaciones y

42 LOPEZ PETIT, S., *Los espacios del anonimato: una apuesta por el querer vivir*, En Espai en Blanc, 03 de marzo de 2009. Disponible en: <http://espaienblanc.net/?cat=8&post=749>

la gente tiende a respetarlo. ¿Será verdad? ¿Cómo seremos desnudos de determinaciones? Hablando con este escritor anónimo llegamos a la conclusión —efímera— de que este tipo de experiencia pudiera ser un lujo de los pobres, más capaces de hacerse nadie. Y es que, cuando no se tiene ya nada que perder, o menos, es más sencillo problematizar la existencia radicalmente. Son lo que López Petit llama «espacios del anonimato», «la intemperie donde la experimentación se hace posible» y donde «el querer vivir se hace desafío». Bienaventurados los pobres y precarias —dicho sea con orgullo de clase— por la capacidad de acabar con el capitalismo. Cada una de nosotras puede decidir dejar de formar parte de la civilización de la equivalencia total, donde todo es tan igual como indiferente, en la que todos estamos sujetos a una misma medida, el dinero, y optar por el Buen Vivir y por hacer justicia a nuestra existencia, a nuestro ser-juntos, seres humanos, signos, zapatos, animales, ordenadores y piedras. Se trata, entonces, de quitarle a «la» Política y al Estado —con toda su ralea de secuaces: de periodistas a *coach* y psicólogos— la prerrogativa sobre los fines del ser humano y entregarla a «lo» político de la existencia común y singular, singular plural.

Lo común sentido, sensible

Deambulamos entre espectros de lo común: los medios, la escenificación política, los consensos económicos legitimados, pero también las recaídas en lo étnico o en la religión, la invocación civilizadora basada en el pánico, la militarización de la existencia para defender la «vida» supuestamente «común»; o, más precisamente, para defender una forma-de-vida llamada «común». No obstante, sabemos bien que esta «vida», o esta «forma-de-vida», no es realmente «común»; que cuando participamos de esos consensos, de esas guerras, de esos pánicos, de esos circos políticos, de esos modos caducos de agremiación, o incluso de ese lenguaje que habla en nuestro nombre, somos víctimas o cómplices de un secuestro.

Peter Pal Pelbart

Es tan revolucionario como nutricio para nuestras vidas afirmar algo tan simple como es el hecho de que la existencia es en común y sólo en común. Nada de individuos: no hay yo sin tú, nadie es ni constata su ser si no puede sentirse incluido en algún nosotros/as/es. Pese al individualismo a la base de nuestro acervo filosófico, la cuestión de la comunidad lleva casi medio siglo ocupando con especial intensidad a un pensamiento occidental que ya no acepta reducirla a las dimensiones del individuo o el sujeto, ya sea por el lado liberal o por el comunitarista, y que surge en buena parte de la crítica al totalitarismo cuando era algo relativamente reciente, por lo que es un asunto especialmente interesante hoy, con la extrema derecha en pleno auge. Se trata de un trabajo de investigación —a veces repartido, otras compartido— que quiere pensar nuestra existencia en común, lo que, como apunta Nancy, equivale a pensar nuestra existencia «a secas» porque, como hemos visto, existir es ser en común.

Se trata de pensar una articulación del ser-en-común decididamente distinta del fascismo y del nazismo y atender a si sus semillas ya estaban en el pensamiento anterior. Buscar cuáles son las ideas que prosperaron como ideología tácita en los totalitarismos del siglo XX, algo también aplicable a la extrema derecha europea actual, al «Dios, patria y Bolsonaro» brasileño, al «*America first*» de Donald Trump y al «Los españoles primero» de la cenutria extrema derecha española. Hay que ser cautelosas, porque cuanto más precaria es la situación del individuo, más posibilidades hay de que se transmitan sus anhelos a la

comunidad, una comunidad homogénea y sustantiva, un supersujeto.

Lo que vamos a explicar no es sencillo, exige un esfuerzo de atención y apertura de la sensibilidad y el entendimiento. Vamos a intentar acariciar con palabras algo bien concreto y sensible: la realidad de nuestra existencia. Intentaremos entender la comunidad sin sustancia como «nada» —recordemos: no cosa, relación—. Es recomendable no empeñarse en entender cada letra, palabra por palabra, oración por oración: un texto es un conjunto que genera una textura, una urdimbre, una red en la que engancharse y con la que enganchar la realidad y, a veces, es mejor que sugiera a que pretenda aprehender, dominar. Dado que ya nos hemos salido de la esfera del sujeto que se enfrenta a los objetos, también, en buena parte, nos salimos del ámbito de la representación y más bien trataremos de sugerir, encantar o tantear antes que mostrar o indicar. Téngase esto en cuenta y, tras extraer conclusiones provisionales, intentemos comparar cotidianamente la noción de comunidad que emerge aquí con las nociones con las que operamos habitualmente —patria, patria, colectivo, banda, manada...—. Después, por otro lado, no pretendamos forzar nada en nuestra realidad, sólo permitámonos dejarla ser y pensarla, un modo de *praxis* por la cual a menudo la propia realidad se deconstruye sin necesidad de aplicar recetas cerradas. La filosofía es política por esencia en la medida en que instituye significados —y funciona incluso como una institución—, pero no es ni debe ser ciencia política, no debe ni mucho menos ofrecer técnicas, pues correría así el

riesgo de perder su propia esencia: debe consagrarse, más bien, a la deconstrucción, a la desestabilización, a la apertura y no al cierre, a la rebeldía y no al dominio.

A continuación, mostraremos, a través del trabajo de algunos pensadores clave —y hay unos cuantos más, que al menos mencionaremos— cómo el *cum*, el con, no ha dejado de ganar protagonismo en el pensamiento contemporáneo. Tras toda una época, la Moderna, centrada en el sujeto y el individuo, el pensamiento despierta, sobre todo con Heidegger, e incluye el *cum*, el *mit* en su caso, en su vocabulario básico.

Heidegger y el protagonismo del con

Es de justicia reconocer que es Heidegger quien introduce el «con», de la mano del ser-con (*Mitsein*) en el pensamiento. Lo hace en la gran obra de lo que podríamos llamar su primera etapa, *Ser y tiempo* —más legible, por cierto, en la traducción del chileno Jorge Eduardo Rivera que en la de José Gaos—, aunque lo mejor de su pensamiento viene en la «vuelta» de su pensar, en la llamada *Kehre*, con obras como *Construir, habitar, pensar* o *Tiempo y ser*, que constituyen toda una aventura de pensamiento. Reiner Schurman, un excelente discípulo de Hannah Arendt, recomienda, de hecho, en *El principio de anarquía*, leer a Heidegger al revés... Deberían advertirnos, aquí lo hacemos, de que la mejor manera de leer el pensamiento es con total libertad, como nos

plazca: de abajo a arriba, de atrás hacia delante, o al revés, por fragmentos, por épocas o por impulsos... con la Verdad —con mayúsculas— ha muerto la Obra —idem— y somos libres para disfrutar, sobre todo pensando lo leído, sea lo que sea.

A Heidegger le persigue, con razón, su pasado nazi. Pero no parece justo ni inteligente que su pasado y su preocupante silencio sobre la participación en el nazismo deban privarnos de su pensamiento. El peligro estriba, en todo caso, en si su nazismo impregna o es justificado en su filosofía, algo que exige un tratamiento que excede con mucho las posibilidades de este texto, aunque expondremos aquello en lo que tenemos cierta seguridad de que no es así, en especial tras la *kehre*. Por otro lado, advertimos a nuevas navegantes que atravesar la Selva Negra de su pensar no es fácil... pero merece mucho la pena.

La cuestión que nos interesa aquí es el abandono heideggeriano del gesto filosófico que consiste en enfrentar la realidad-objeto desde el sujeto y cómo abre espacio al «con» en el pensamiento contemporáneo. En *Ser y Tiempo* mantiene que a la esencia de lo que somos, al *Dasein*, no le caracteriza una relación meramente cognoscitiva con los objetos desde un ser sujeto, puesto que el *Dasein* no se enfrenta al mundo en la forma del dominio o la oposición. Sustituye esta tradicional visión metafísica por un pensar que coloca en el centro la relación de coexistencia entre ser humano y mundo, una vinculación existencial práctica, antes que teórica. En el capítulo IV de esta obra fundamental en lo que cabría denominar

su primera etapa, repasa las estructuras del *Dasein*, del existente abierto al mundo —bien diferente del «sujeto»—, relacionadas con el «estar-en-el-mundo»: el coestar (*Mitsein*) y la coexistencia (*Mitdasein*). Nuestro existencial —y no cabe aquí decir «esencial»— estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) es el hecho que desmonta la hipótesis de un sujeto independiente y separado, puesto enfrente, y apunta al ser como co-estar, caracterizando la existencia como «conal» si es que pudiéramos adjetivar el «con»⁴³. El *Dasein* comparece siempre intramundaneamente, en el mundo, nunca aislado: si está aislado, si notamos el aislamiento, la carencia puntual de mundo, es porque su coestar en el mundo es anterior.

«Mundo», pues, no es en la analítica existencial —el análisis de las estructuras para pensar la existencia del *Dasein*—, una mera agrupación de cosas presentes, ni un marco supuesto para abarcar la suma de las cosas dadas. Tampoco tiene un sentido espacial ni representa lo que contiene la totalidad de entes o la globalidad, el conjunto de estos, sino que alude al horizonte en que se desarrolla la vida del ser humano, un horizonte plagado de referencias en las que habitamos y que nos afectan —el afecto posee, en adelante, un gran valor a la hora de abrir y comprender el mundo—, entes con los que nos relacionamos y que se revelan en su ser en la interrupción de la cotidianidad, cuando nos paramos a pensarlos, a asombrar-

nos ante ellos. El mundo engloba todo aquello que nos concierne: objetos, hechos, sucesos, aconteceres, acciones, procesos... Es lo que habitamos y cómo lo habitamos, estando siempre referidos a, volcados a, abiertos a. Y, en ese mundo, ante todo tenemos relaciones de cotidianidad con las cosas, relaciones en las que ni siquiera nos preguntamos por ellas, pues directamente las usamos, aunque cuando dejamos de hacerlo, cuando ya no son para nosotros un objeto de uso y nos ponemos a mirarlas, a interrogarnos por ellas, se nos muestran en su significatividad. Hay, pues, cosas que están a la mano y usamos, pero las mismas cosas pueden estar ante los ojos, en cuyo caso nos dedicamos a contemplarlas, que ya es otro asunto, y aparte están los otros *Dasein*, que nos remueven de una manera particular.

Quedémonos ahora en concreto con que en esta concepción del mundo el «con» es esencial, es originario. Ya no hay un sujeto junto a otros sujetos al que se sume ese *con* como si de un *plus* se tratara, tampoco uno que plantee problemas para salir del solipsismo, del encierro en uno mismo: eso le pasaba al sujeto Descartes, que una vez que descubría su propia existencia —«Pienso, luego existo»— se veía obligado a ¡demostrar la existencia del mundo! Ya no es problema explicar la intersubjetividad o el acceso al otro, sino que el *Dasein* se encuentra *ya* en un mundo compartido, un mundo que es, ante todo, un co-estar. Este existenciario, esta categoría, determina, como señalamos antes, al *Dasein* incluso cuando no hay otro que esté fácticamente ahí porque nos determina el propio coestar, no la ausencia o la presencia.

43 Véase HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, Chile, Editorial Universitaria, 1997, observación de Rivera en sus notas a la traducción de la pág. 144 en pág. 472.

El *Dasein* es ser ahí, no en sí... está volcado al ahí, expuesto. Por eso, no hay un «yo y los otros/as/es» como si «los otros/as/es» fueran los demás fuera de mí, sino que ya están ontológicamente implicados en mi existencia. La manera de encontrarse del *Dasein* consiste, justamente, en dejar de mirar su ombligo y entenderse en su quehacer en el mundo circundante, que incluye a otros *Dasein*. Heidegger rechaza así las nociones tradicionales de «yo», «sujeto» y «conciencia» entendidas como algo cerrado y autónomo. El *Dasein*, al ser «ahí», existe en una espacialidad ontológica que implica algo así como una expropiación esencial: la de estar siempre preocupado por, en referencia a. Y esta «espacialidad existencial», este estar en medio del mundo no en dirección a sí sino alejándose de sí, esta mundaneidad, hace que el *Dasein* exista en referencia y no sólo en referencia a otros *Dasein*, sino también a las cosas, a todo lo que le concierne, dado que es apertura a la otredad. En adelante, todo será relación, copertenencia, de *Dasein* y ser, del ser y el espacio- tiempo, del lenguaje y el ser humano, de la humanidad de lo humano ... Relación y no sustancia en el centro, relación constitutiva, sin polo privilegiado, sin asidero.

Y dejamos ahí *Ser y tiempo* (1927), y no por gusto, porque da para mucho más, pero hemos de seguir viaje por el universo heideggeriano para que nos muestre algunas claves esenciales más para nuestro universo de lo común sentido. A mitad de camino, en 1933, se produce su, tristemente famoso, *Discurso del Rectorado*, el pronunciamiento nazi y absolutamente prometeico sobre el que después mantendrá un

silencio sepulcral. La cosa es que, llegando los años 40, Heidegger deja atrás el proyecto de ontología fundamental de *Ser y Tiempo* y la analítica del *Dasein* y se dedica a fondo a la investigación del ser. El ser es esa obsesión de muchas y muchos filósofos/as a la que se consagra la disciplina llamada ontología, la investigación que trata de explicar por qué hay algo y no nada, la maravilla de la existencia. Hará entonces Heidegger un esfuerzo por pensar este que es uno de los asuntos esenciales del pensamiento occidental que, a su juicio, no se había pensado correctamente, pues siempre se obvió que es en sí mismo relación —en su caso, dirá que espacio-tiempo—. Se abrirá aquí una interesantísima etapa en la que, por ejemplo, aparece su crítica constante de la *Gestell*, de la época de la tecnología, la época del pensamiento como dominio, en la que vemos un Heidegger dedicado al pensamiento del habitar, una suerte de ecología ontológica, y su «pensar», que en adelante llama así y no «filosofía» —*El final de la filosofía y el comienzo de la tarea del pensar*, titula una de sus conferencias—, va a luchar por ir más allá de la representación y del cálculo, del proceder anticipador, del sentar sobre seguro, de la objetivación dominadora científica y de la semántica de lo propio bajo el imperativo de la utilidad que caracteriza la metafísica de la sustancia y el sujeto. Heidegger abre, con todo ello, un mundo nuevo a la reflexión filosófica radical poniendo en el centro la relación y abriendo la posibilidad de ir más allá del mero pensar cosas, entidades atrapables.

Trabjará desde entonces en el pensamiento del ser en cuanto ser, de lo que denomina la diferencia on-

tológica, distinguiendo el propio ser del ser de los entes, la presencia en sí misma de lo presente, contra la ontificación del ser —tratar al ser como una cosa— efectuada una y otra vez por la metafísica —y su lengua y su gramática— y su afán de dominio paralelo al olvido de la diferencia, una reflexión en pugna con el afán de seguridad y dominio que lleva a buscar atrapar la totalidad de lo óntico, de lo que existe, bajo un fundamento.

Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser «es» él mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar y a decir el pensar futuro. El «ser» no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser esta esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea este una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios. El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre.⁴⁴

(Lo que viene a continuación puede que sea prescindible para muchas y desde luego no es indispensable para lo que viene después... No olviden que se trata de disfrutar con el viaje, no de sufrir... Tal vez sea momento de ir al baño o descansar... o no.)

En la conferencia *Tiempo y Ser*, que como vemos

invierte los términos del título anterior, la realidad será pensada desde *Ereignis*, lo que podría traducirse como «el acontecer (des)apropiador», que caracteriza el ser. El mundo entendido como pluralidad ontológica se desvelará en su darse en el espacio-tiempo, en una verdad entendida como desocultarse —que corresponde con el término griego para la verdad, *aletheia*— aunque sólo posible gracias a que existe también el ocultamiento. En este juego de ocultamiento y desocultamiento emergerá la inmensa riqueza de lo real, con sus plurales caras, y al ser humano le caracterizará la capacidad de cuidar el ser gracias al lenguaje, pero no entendido éste como expresión o comunicación, no como instrumento, sino como «advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta»⁴⁵. Con el lenguaje, traemos al mundo el ser, desocultamos el advenir del acontecimiento que es, por resumir, la existencia, pero sólo gracias a un remitirse entre el ser humano y el ser que se obra *en* el lenguaje y no *mediante* el lenguaje. Por ello, el lenguaje no es más un mero instrumento, sino la «casa del ser» en la que habita el hombre, su *ethos*, su morada. No poseemos el lenguaje, no somos sus dueños: nos excede y sobrepasa.

Ereignis será el nombre que Heidegger da al cuidado y la acogida, a la relación del ser y los entes, y del lenguaje. Es la ruptura con la obsesión de saturación propia del pensar metafísico que cosifica, que ontifica convirtiendo todo ente en objeto-para-el-consumo, en

44 Op. cit., 39

45 HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2006, pág 31.

un presente entendido como «ahora», despiadado con el pasado y el futuro y sus remitencias —«éxtasis»— recíprocas, con el que también es necesario romper. La noción de tiempo que va ligada a *Ereignis* es, por cierto, una apertura a la ecología en sentido amplio, a la responsabilidad ante presente, pasado y futuro, y la superación de la metafísica tradicional pasa por abandonar el concepto vulgar de tiempo que se basa en la *ousía*, en la primacía de lo presente, del ahora como elemento constitutivo de la temporalidad. No todo estar presente, que es atañer, concernir, concurrir, dirá Heidegger, es en el tiempo presente como *ahora*. La unidad del tiempo auténtico viene determinada por lo que denomina la cuarta dimensión, que mantiene presente, pasado y futuro separados y a la vez juntos en la cercanía del ser. En todo esto reside, por cierto, para este autor la *humanitas*, la dignidad del ser humano: devolverle a la realidad un misterio que se despliega en el ser-tiempo, ser acogedores con él.

La obsesión productiva, de crecimiento, encuentra una alternativa en Heidegger, en un *ethos* que consiste en dejarse interpelar, elegirse lugar de la verdad del ser, pasar del mundo científico-técnico de la *Gestell* al mundo poético, reencantado: la existencia ética conforme a lo dicho —pese a que Heidegger no haya propuesto ética alguna— implica un sencillo y sereno habitar que deje ser al ser. Un pensar verdades que ya no son filosóficas, ni propiamente éticas ni ontológicas, incluso podríamos decir que tampoco poéticas, que habitan en ese «ni... ni», verdades vivientes y vividas, existenciales, pero no individuales, verdades del habitar en un mundo al que *se le reconoce ser*,

sentidas porque se reconoce al mundo el encanto, el misterio, tras ser desontificado, transido de la verdad del ser, del *Ereignis* que conecta pasado, presente y futuro.

Lo cierto es que se trata de un pensar para nada sencillo, que exige una dedicación notable para alcanzar los niveles de delicadeza con que Heidegger trata de acercarse a la esencia de la realidad, pero para las más aficionadas a penetrar en el misterio del mundo desde este tipo de experiencias, para los más interesados en ahondar en el asombro de que exista lo real, el esfuerzo heideggeriano merece la pena. Es toda una travesía que reencanta el mundo, que muestra la grandeza y el misterio que encierra la mera existencia. Pero ahora hemos de seguir con nuestro viaje...

Nancy y la singularidad plural

El pensamiento del «con» de Jean-Luc Nancy parte de la importancia de esta partícula con todo lo que implica y, en buena parte, del estilo del pensar de la *Kehre* heideggeriana, centrando su pensamiento en la comunidad, en la relación —con notables influencias de otro gran pensador que merecería mención aparte, Jacques Derrida, poco amigo del *con* pero un interesante deconstructor de la amistad fraternocéntrica, patriarcal—. Nancy señala en una nota a la tercera edición francesa de *La comunidad desobrada* (1986), que su trabajo sobre la comunidad es una tarea siempre en construcción y, de hecho, marca toda su

obra, aún en marcha. Su reflexión se inicia con esta obra y continúa en *La comparecencia* (1991), en *Ser singular plural* (1996), *La comunidad enfrentada/afrentada* (2001) y *La comunidad descalificada* (2014), aunque son muchos más los trabajos dedicados al *con*, al *entre*, a la *nada* de la relación y al comunismo, y no precisamente al *zombie*.

Lo común es entendido por Nancy en su doble acepción: como la condición de nuestro existir mismo —en un sentido de «nuestro» que quiere ir más allá de un «nosotros, los humanos», como ya adelantamos— y también como lo ordinario, lo normal, lo que todas compartimos. Su obra es toda una poética de lo común, un tejido de palabras que lo prenden sutilmente, que lo evocan, que nos transporta a un mundo de delicada consistencia trenzada a golpe de relaciones que no se dejan atrapar en sólidos conceptos. Piensa la comunidad, lo común, sin presupuesto fundante, precisamente como condición de posibilidad del ser singular y no, como ocurre en buena parte de la tradición, al revés, esto es, considerando lo singular como condición de lo común. El ser singular del que ya hemos hablado es un ser expuesto al éxtasis y la comunidad no es ni más ni menos que la exposición que lo caracteriza, la infinita exposición de seres finitos, ya que sólo la finitud es comunitaria: lo infinito y absoluto no necesita de nada, está marcado por la soledad y el cierre sobre sí.

El sentido, que no la verdad, consiste, como ya hemos apuntado, en relación, es posible por la comunidad, es una remisión de un lugar a otro, de una presencia

a otra/s, algo que no es más válido en el caso del ser humano que en el de la piedra, el zapato, el signo o el animal. Sólo con el concurso de la piedra, el zapato, el animal, el signo, el ser humano hace mundo. Y la piedra hace mundo también, porque hacer mundo, hacer sentido, no es algo que surja de la interioridad humana sino de la multiplicidad, de la comunidad, del número y de la exposición y del espaciamiento, de la yuxtaposición y de la disposición. «Sientan cómo circula el sentido entre las cosas» parece decirnos su ontología.

En general —y esto que viene ahora exige un esfuerzo de pensamiento para dejarse llevar por lo que evocan las palabras—, para que «haya algo», debe haber multiplicidad, porque una sola cosa no podría «estar con» otra: para «ser algo» ha de estar expuesta, siquiera a sí misma, desdoblada en dos. «El plural no se añade a la unidad, sino más bien la precede y la hace posible»⁴⁶. El «con» implica coexistencia, un reparto de lo que quiera que está en juego en la existencia, de la condición, de la suerte o del destino, condición de lo que, cuando menos, ocupa un lugar y le atañe la puesta en juego de esa remisión, de esa circulación que es el sentido. Coexistencia más allá del humanismo heideggeriano, que establece una clara distinción entre piedra, animal y ser humano, donde la primera no hace mundo, el segundo es pobre o escaso de mundo y el tercero, el ser humano, configura mundo. Nancy afirma que el sentido de «ser»

46 NANCY, «Ser-con y democracia», en *Revista Pléyade* 7, Volumen IV, nº 1, enero-junio 2011, pág. 20.

no puede limitarse al sentido del existir humano, sino que se trata, más bien, de entender el misterio de la simple posición de lo ente en lo real, ¡nada menos que el hecho de que lo que existe, exista! Esta «tópica existencial» nancyana, su descripción de la existencia, pone el acento en el espaciamiento entre entes y no tanto en el acceso a ellos —el conocimiento— tratando de evitar el excesivo protagonismo dado aún por Heidegger, tal vez incluso a su pesar, al conocimiento, lo cual le hace pecar de subjetivista y dejar fuera de la coexistencia a los entes que no son *Dasein*.

Para el francés, lo común, la comunidad sin «-idad», sin sustancia, sin supuesto fundante, es condición de posibilidad del ser singular, como ya hemos señalado, y no al revés. Una comunidad no es una totalidad superior a las singularidades, no se trata de un súper-ente, una cosa, una especie de individuo gigante que englobe e identifique, no es comunión ni fusión, sino comunicación, exposición. Parte de la crítica de ese concepto de comunidad cuyo paroxismo es la comunidad totalitaria, cuya directriz es la fusión, un tipo de «comunidad total» que, como ya señalara Bataille, con quien dialoga filosóficamente, es la comunidad de la muerte: la finitud compartida por todos, en su grado extremo, donde se encuentra la fusión, supone la muerte y es la muerte de la singularidad, es el fascismo.

Nancy nos advierte del peligro de la política que pretende ocupar el ser en común, que lo trata de hacer pleno: el totalitarismo, al que denomina inmanentismo, que consiste en la anulación de toda

trascendencia, de todo salir de uno mismo, porque es un regodeo en lo propio, en la mismidad. Con «inmanentismo» se refiere, así, a ese modo de enfocar al ser humano —y la comunidad— centrado en sí, productor de sí mismo, ser absoluto, distinguido por la autarquía... olvidando el éxtasis, olvidando la trasinmanencia, olvidando que la comunidad no es un objeto que se convierta en sujeto sino aquello que tiene lugar a través del otro y para el otro, caracterizada por la finitud y la contingencia, y por la fragilidad.

La inmanencia absoluta, la absolutidad, el estar centrado en el propio ombligo, vaya, ya sea vinculada al individuo o a la comunidad individualista como totalidad colectiva, son formas de negar la relación constitutiva, la trascendencia, el éxtasis... que no *tiene*, que no es una pertenencia del sujeto, sino que le acaece, le sucede a la singularidad. Este «inmanentismo», trasladado a la propia Historia, entendida como un todo absoluto de nuevo, se expresa en el constante mito de la «comunidad perdida», una comunidad fusional e ideal que de hecho no es real pero constituye un mito antiguo de Occidente, el de la plenitud fundante, el de la comunión, la fusión.

Entendida la comunidad al estilo de Nancy, no hay «cuerpo del ser en común», sino que «todas las cosas son cuerpos» y es justamente este rasgo trascendental de la singularidad el que la expone y compromete con las/les/los otros: el cuerpo. Pero la comunidad, el ser-con, es nada, no es una cosa.

*El «con» no es nada: ninguna sustancia y ningún en-sí-para-sí. Sin embargo, este «nada» no es exactamente nada: es algo que no es una cosa en el sentido de un «dado-presente-en-algún-lado». No está en un lugar, porque es más bien el lugar mismo: la capacidad de que alguna cosa, o más bien algunas cosas, y algunos estén ahí, es decir, que ahí se encuentren los unos con los otros o entre ellos, siendo el con y el entre, precisamente, (...) el mundo de existencia.*⁴⁷

El con, el entre del que tratamos es una «nada» que desafía el pensamiento que piensa cosas, consiste en una alteración recíproca de los seres que desgarran la integridad de esa idea de comunidad como algo homogéneo. Nancy llama a la relación —en *Nihilismo y política*— la nada del «resplandor», esa nada de la relación como tal, una «violencia blanca» —aludiendo a Walter Benjamin— originaria, que nos saca de nuestros sitios, que altera nuestro ser, frente a la «violencia negra» —mítica, cumplida, totalizadora, totalitaria— propia de la irritación o exasperación que provoca el afán de reducir todo a lo idéntico, del totalitarismo.

La finitud com-parece, hay una interpelación constitutiva de la singularidad y del ser-en-común, siempre repartido, expuesto a un afuera que es la arealidad

47 NANCY, J.L., «Conloquium», en ESPOSITO, R., *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, págs. 17-18.

de su adentro. No hay vínculo, no hay yuxtaposición posterior a un elemento constitutivo —el individuo—, hay exposición singular de la singularidad. Y tampoco hay ser singular sin otro ser singular, lo que supone que no puede pensarse sin una comunidad, sin la comparecencia, sin la coexistencia, podríamos decir en términos heideggerianos, sin la comunicación. El ser singular, «el aparecer a la vez glorioso y miserable del ser-finito mismo»⁴⁸, es su ser expuesto al éxtasis.

El ser-en-común, lo común sin sustantividad, sin supuesto fundante, que se relaciona con el ser singular, no con el individuo, nos muestra como seres finitos que comparecen y se exponen al éxtasis, que tampoco es una obra ni resulta de un proceso, sino que es nuestra propia finitud, sin nada detrás. No es objetivable o producible, tiene lugar en lo que Blanchot llamó «desobramiento», en el contagio y el gasto sin reserva batailleano, en la pasión, el exceso de ser de la singularidad y por la(s) singularidad(es).

Por lo común debemos entender a la vez lo banal, es decir, elemento de una igualdad primordial e irreducible a cualquier efecto de distinción, y —sin que puede ser distinguible de ello— lo compartido, es decir, lo que no tiene lugar sino en la relación, a través de la relación y como relación: en consecuencia, lo que no se reduce a un «ser» ni a una «unidad». Eso, por tanto, que no se puede

48 NANCY, J.L., *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena libros, 2001, pág. 56.

*siquiera plantear como algo singular —«la relación»— sin hacer que se despierte el ruidoso enjambre de sus plurales.*⁴⁹

Esposito y la corresponsabilidad del munus

Dejamos a Nancy, esperando haber animado al menos a la lectura de sus textos que, como ya hemos indicado, brindan toda una poética de lo común, para caminar, junto con Roberto Esposito, el último tramo respecto al tratamiento específico de lo común en el pensamiento contemporáneo, aunque volveremos más adelante sobre otro de los autores que lo aborda, Giorgio Agamben.

Esposito sigue la línea nancyana de tratar de entender la relación como una nada y la comunidad como exposición, pero su reflexión se haya más centrada en la noción histórico-política de comunidad para mostrar cómo esta se deconstruye. Insistiremos de su mano en que la comunidad no es un sujeto colectivo, ni un mero conjunto de sujetos sino la relación que hace que no seamos sujetos individuales y cerrados sobre sí en la medida en que el «con» interrumpe la identidad, en que el «entre» nos atraviesa alterándonos, definiendo así la existencia. Por eso, advierte, la *communitas* expone al sujeto al riesgo más extremo: el de perder, junto con su propia individualidad, los

límites que garantizan su intangibilidad por parte del otro. De ahí que exista su doble inverso, la *inmunitas*, que nos libera de exponernos, pero en el exceso también nos sustrae existencia.

En *Communitas, origen y destino de la comunidad*, Esposito investiga el origen de la palabra *communitas*. No le interesa el significado general que la relaciona con «público» —en contraposición a «privado»— o «general» —en contraposición a «particular»—: su prolijísimo estudio etimológico profundiza en las raíces del término en el vocabulario de las instituciones indoeuropeas, más concretamente en las instituciones de hospitalidad, acogida y reciprocidad, para mostrar que el término *communitas* lo componen *cum* y *munus*, cuya combinación indicará que *communitas* es un global deber de obligación recíproca, un compromiso mutuo. El compromiso, entonces, resulta no ser un *plus*, una liberalidad, algo añadido a nuestra vida, sino el carácter esencial de nuestro existir, un componente inherente a nuestro ser en común... que, en todo caso, podemos negar. Considerarlo un mero aderezo, pensar cuando nos comprometemos con el otro que estamos haciendo algo extraordinario, sería ya negarlo pues es algo esencial a nuestro existir, como ya viéramos que ocurría con el «con» en Heidegger y Nancy.

49 NANCY, J.L., *La comunidad descalificada*, Madrid, Avarigani, 2015, pág. 34.

Munus viene de la raíz indoeuropea *mei-* que significa cambio, intercambio, a la que se suma el sufijo *nes* que aporta un carácter de deber⁵⁰, de lo que resulta que

50 Hay autores, como veremos más adelante, que no están de acuerdo con esta lectura y vinculan el *munus* más bien con «acción», como ocurre con Dardot y Laval en *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 2015. En cualquier caso, están de acuerdo en que *munus* apunta a la coobligación. Por el interés del debate, recogemos aquí un extracto central de lo que señalan (pág. 318) por si alguien quiere seguirle la pista: «Conviene, por lo tanto, acoger la idea de “tarea” o de “actividad” contenida en este término subordinada erróneamente por Esposito a la de “ley” o a la de deber. A este respecto, el sentido primero de *communis* merece ser destacado, ya que se trataba de designar así, no a las cosas sino a los hombres en tanto que comparten responsabilidades o tareas: *communis* fue pues, en primer lugar, el nombre del compartir una tarea entre hombres (*communis* es «el que comparte las responsabilidades») antes de ser el nombre de las cosas que eran compartidas entre todos (las *res communis*). Así, hay que establecer como principio que la co-obligación nace de compartir una misma tarea o actividad, lejos de que ella sea primera y fundadora por estar dada de entrada con la existencia, la condición o bien la vida. Si el actuar común es un actuar instituyente, ello es precisamente porque consiste en la coproducción de normas jurídicas que obligan a todos los coproductores como tales coproductores durante el cumplimiento de su tarea. Por esta razón, la actividad de institución de lo común sólo puede ser común, de tal manera que lo común es al mismo tiempo una cualidad del actuar y aquello que este actuar instituye. El modelo del legislador antiguo ajeno a una ciudad que hace don a sus habitantes de una constitución creada desde cero, es a este respecto un contramodelo, al igual que el de una instancia separada poseedora de la *auctoritas*, a la que correspondería la tarea de perpetuar el acto de fundación. Y dado dado que lo común a instituir es lo inapropiable -más que la “inequivalencia”, “lo impropio” o lo “Impersonal”- la coobligación de los hombres del común es la que les impone hacer uso de eso que es

se refiere a algo así como un «intercambio debido», producto de una deuda. Se trata de un tipo concreto de don que obliga a un cambio, a una reciprocidad y, por tanto, genera obligación. De hecho, el *immunis* es el ingrato, el que no atiende a este deber que genera el *munus*. Un ejemplo del *munus* investigado aparece en Roma, en Festo, cuando se habla de que los privilegiados tenían que hacer gastos en juegos y fiestas para agradecer su situación ventajosa: tenían ese *munus*, ese deber de obligada reciprocidad.

En definitiva, lo que viene a mostrar su estudio etimológico —prolijísimo, del que sólo presentamos aquí lo esencial— es que *munus* es un deber caracterizado por la reciprocidad —o la mutualidad, con la que comparte la raíz *mu*—. El *kon-* (*cum* latino) indica «enteramente, globalmente». Todo ello apunta a que la *communitas* consiste en exponerse, en que con ello obligas al otro a exponerse a su vez y que la exposición del otro te obliga a ti: implica un compromiso mutuo que pone en marcha una circulación. Por ello, la *communitas* así entendida no es algo sustancial ni está vehiculada por una cosa, una *res* —ya sea una lengua, tradiciones, una bandera...—: no es, en definitiva, *res* pública, una cosa pública. *Communitas* es el conjunto de personas a las que une no una propiedad sino justamente un deber o una deuda y, por tanto, un conjunto de personas unidas no por un más que suma identidad sino por un menos que

inapropiable de tal modo que se preserve y se transmita. Entendido de esta forma, el actuar común se confunde con el “uso común de lo común” del que hemos hablado anteriormente».

horada su identidad, una deuda con el otro/a/e por quien una es «afectada», a diferencia de quien está «exento» o «eximido», quien es inmune: por ejemplo, el individuo del contrato social que puede encerrarse en lo privado parapetado en sus derechos a los que corresponden deberes prefijados, estereotipados... que exigen de la atención singular al otro singular. El sentido originario de *communitas* es, por tanto, estar *com*-prometido por esa expropiación de la subjetividad que vincula al otro/a/e. No reafirma al sujeto, sino que lo descentra, lo fuerza a salir de sí mismo. No es precisamente la pertenencia la clave, sino un común no pertenecerse. No es un cuerpo o una fusión de individuos de la que resulta un individuo más grande, ni un lazo colectivo que conecta individuos previamente separados confirmando su identidad inicial. No es un modo de ser o de hacer del sujeto individual, sino justamente la exposición que interrumpe el cierre sobre sí de la singularidad.

Por tanto, no es *communitas* el colectivo autorreferencial —político, cultural, deportivo, profesional... ni el país ni el continente— en el que estamos cómodas y en el que hay una serie de reglas claras de quién pertenece y quién no, de lo que tenemos que hacer y lo que no... sino los vínculos sensibles que nos arrojan a los/ las/les demás, que nos afectan. No es esa posesión que se suma a las otras posesiones que tengo como individuo/a, sino que niega mis límites y la seguridad del cierre sobre mí, la identidad... No se puede negar, como hemos apuntado antes, que esto tiene mucho de amenaza, que amenaza al sujeto y hasta a la subsistencia, que es apertura al

peligro de la convivencia y en la convivencia: implica todo eso que nos con-mueve, que resta sujeción al sujeto, que nos saca de nuestra pretendida fortaleza de la individualidad. En resumen, la comunidad, y en esto insisten tanto Nancy como Esposito, es nada —no es «una cosa»—, la nada de la relación, el movimiento expropiatorio del sujeto ya no tan sujeto, de la singularidad, diríamos tras lo apuntado en el capítulo anterior.

Algo así resulta más visible en las relaciones familiares o de vecindad más tradicionales e incluso ancestrales, menos individualistas y marcadas por la ideología liberal, donde una se siente obligada a ayudar al otro, te caiga bien o mal, piense como tú o no... Hay instituciones rurales del común recogidas por el derecho consuetudinario que lo muestran, como la costumbre de hacer una casa entre todo el pueblo a las parejas recién casadas o la obligación de los trabajos colectivos —A veredas, en Cantabria; Auzolan, en Euskal Herria; Minga o Junta de embarre en algunos territorios de Suramérica...—. Se trata de algo inhabitual en las sociedades contemporáneas en las que atender al otro o el propio compromiso son una especie de liberalidad, un *plus*, parapetados como estamos en los derechos. A este respecto, Simone Weil hace una buena y dura crítica del protagonismo del derecho, de los derechos —que siempre son de parte y de la parte que cuenta con la fuerza para exigirlos y para hacerlos cumplir— y cómo significa también el olvido de las obligaciones para con los otros. Dice Weil:

Si se le dice a alguien que sea capaz de escuchar: «Lo que usted me hace no es justo», es posible tocar y despertar en su fuente la atención y el amor. No sucede lo mismo con palabras como: «Tengo el derecho de...», «Usted no tiene el derecho de...»; éstas encierran una guerra latente y despiertan un espíritu de guerra. La noción de derecho, puesta al centro de los conflictos sociales, convierte en imposibilidad, de una parte, como de la otra, todo matiz de caridad.⁵¹

Para Weil, crítica con la visión jurídica y contractual que entraña el término «persona», nadie es sujeto directo de derechos, en todo caso de obligaciones, que a su vez se convierten en derechos para quienes resultan beneficiarios de ellas. Así, recoge el impulso desubjetivador, expropiatorio, del *munus*, puesto que lo propio de la obligación es estar referida a la alteridad. Es muy crítica con la inmunización jurídica que coloca delante al sujeto y sus derechos, obviando la obligación: la persona jurídica permite cambiar el «dado que yo tengo obligaciones —*munus*—, los otros tendrán derechos» por un «dado que yo tengo derechos, los otros tendrán obligaciones». El cambio va de un sujeto impersonal, anónimo, que admite su expropiación ante la presencia de la alteridad, a otro, marcado por el dispositivo privativo que es el concepto cerrado de persona, de la identidad que

51 WEIL, S., «La persona y lo sagrado», En *Profesión de fe*, México, Pleroma, 2006, pág. 34.

parte de su individualidad cerrada, absoluta, preeminente, y lanza la exigencia al otro de que esta sea reconocida.

Siguiendo con la investigación de Esposito, muestra cómo en el léxico medieval se va perdiendo la etimología compleja de *communitas* a favor de un significado vinculado con la pertenencia. Paulatinamente, los *communia* irán adquiriendo el perfil de un determinado emplazamiento, un vínculo al territorio, preparándose el terreno para su conversión en una institución jurídico-política. A partir del siglo XII, expresan la personalidad de las ciudades autónomas como propietarias de sí mismas. Los giros semánticos históricos van velando el *munus*... Y la modernidad y el individualismo liberal —del que somos hijas, aunque sea involuntarias— lo enterrarán del todo.

Inmunidad virtuosa, inmunidad común

La Modernidad viene marcada por la *inmunitas*, por el impulso de protección. Inaugurada con Hobbes, se afirma separándose violentamente el orden anterior: huye de la obligación, la prestación, la amenaza... mediante el contrato. Los individuos modernos llegan a ser tales, esto es, indivisibles, absolutos, independientes, con unos límites precisos que los aíslan y protegen, cuando se liberan de la deuda y del riesgo que supone el *munus* de la *communitas* mediante el contrato social, que

dispensa de la relación y su amenaza de expropiación y exposición, y que endiosa la individualidad y la identidad. Los ciudadanos pasan a tener, ante todo, derechos y deberes, y sus relaciones con los demás estarán pautadas, lo que evita una atención a lo que Emmanuel Lèvinas denominaría «el rostro del otro», a las demandas concretas y singulares, sensibles, de la alteridad. Esto hay que hacer y esto no: apenas hay decisión —que para serlo, diría Derrida, ha de ser indecidible: de lo contrario, no es decisión sino mera aplicación de una regla—. Por ello, en toda la época moderna, con el individualismo, la preeminencia de la *inmunitas*, —un impulso, por otro lado, necesario— llega al borde de aniquilar la *communitas*, ya que la desocialización es la apuesta inmunitaria prevalente, vehiculada en dispositivos de todo tipo: política, economía, derecho, antropología, medicina... En general, todos ellos, en principio para conservar la vida común, la suprimen, quedando una comunidad sin vínculos, un simulacro de comunidad, una mera yuxtaposición de individuos.

En este signo se inscribe nuestro tiempo. No hace falta más que echar un vistazo a la biopolítica actual y la evidente proliferación de cercamientos inmunitarios —de las muy diversas marginalizaciones y señalamientos de lo considerado otro *ergo* potencialmente tóxico a las fronteras—, con el objetivo de inmunizar las comunidades y preservar su «salud»... hasta el punto de que el mismo sistema queda debilitado al estilo de las enfermedades autoinmunes, que en el campo político serían la pérdida de libertad

de las personas y de soberanía de los Estados, en la época de máxima proliferación de fronteras y del renovado impulso de los discursos xenófobos. Los comunitarismos y patriotismos actuales que entienden la comunidad como una cosa, una sustancia o como vínculo basado en una sustancia —la lengua, las tradiciones, etc. como ya hemos comentado, además aquí cabe de nuevo debatir si la patria, la patria, la fratria, o incluso ciertas formas de entender la manada, la banda, el colectivo, etcétera no tienen un sospechoso aire de familia— generan una *inmunitas* que rechaza lo otro excluyéndolo. Son espacios de pureza contrarios a la acepción primitiva de *communis*, de común, que es también lo «vulgar», lo «popular» y lo «impuro». Y el elemento mestizo resulta intolerable tanto al sentido común como al discurso filosófico-político cuando se proponen indagar en el «fundamento esencial», cuando se empeñan en la búsqueda de la mitología del origen. Al fondo, todo recto, la extrema derecha.

La pregunta siguiente es si resulta posible la *communitas* sin *inmunitas* y la respuesta es, como cabría esperar, que en principio no es posible, y sería necesaria una formulación no excluyente —ni simplista— de la relación entre comunidad e inmunidad, una «inmunidad común», virtuosa, ya que no son un par de opuestos, sino extremos que se contaminan y copertenecen en un *continuum* en el que se sitúa nuestra vida en común.

La *inmunitas* es un derrideano *pharmakón*⁵², a la vez un veneno y un remedio.

Esposito encuentra inspiración para tratar de dar respuesta a esta cuestión en el giro de discurso interpretativo de la inmunología reciente y en biofilosofías que postulan una concepción de la identidad abierta y no excluyente, como las de Donna Haraway o Alfred Tauber, que hacen posible un trabajo de relectura de la relación y de la propia *inmunitas* abriendo la posibilidad a una nueva forma de entender lo inmune, no como enemigo de lo común, sino como algo que lo implica y lo requiere. La retórica inmunológica moderna ha presentado muy a menudo su objeto de estudio como una «batalla sin cuartel» contra todo

52 Para mostrar lo que llama «fonologocentrismo», predominio del habla sobre la escritura, del espíritu sobre la materia, de lo inteligible sobre lo sensible... característico del gesto occidental, en *La farmacia de Platón* (En *La diseminación*, Fundamentos, 1997, págs. 91-263), Jacques Derrida realiza una deconstrucción del término «farmacón» mostrando cómo, en Platón, la escritura es, a la vez, un veneno y un remedio y que los límites «claros y distintos» que la metafísica establece entre sus dicotomías pueden ser sometidos a una deconstrucción, se deconstruyen, poniendo en cuestión dichos límites. El trabajo de este pensador, de una relevancia clave en el pensamiento occidental, ha sido cuestionado, muy en especial por vagos que apenas lo han leído —no es que sea obligado leerlo, pero si pretendes hacer una crítica, sí que lo es, no siendo de recibo criticarlo para quitarse el trabajo de leerlo en profundidad de encima, que es lo que sospechamos hace cierta gente. Es cierto que hay obras que entrañan una dificultad notable, un poco solipsistas tal vez, pero también que Derrida ha contribuido como pocos en el último siglo a que amanezca un nuevo modo de pensar. Y es de justicia reconocerlo—.

tipo de riesgo o contaminación y las metáforas guerreras han preñado las explicaciones de la mayoría de los planteamientos inmunológicos. En tal registro, se entiende la relación entre el yo y el otro en términos de una recíproca aniquilación: como ocurre en el antibiótico, que como una bomba nuclear acaba con todo lo que encuentra a su alrededor o, en el paroxismo de este impulso auto-aniquilador, las enfermedades autoinmunes, que suponen que el sistema inmunitario se vuelva contra sí mismo provocando fallos críticos en el organismo.

Pero hay ya análisis que operan con nociones de identidad y el cuerpo abiertas al contagio y el mestizaje, porosas, que apuestan por el riesgo sin ser temerarias. En el feminismo tenemos buenos ejemplos, como la ontología *ciborg* de Donna Haraway, quien ha estudiado también las metáforas inmunitarias respecto a la identidad proponiendo otro modelo que valora la contaminación y la porosidad, la confusión de las fronteras entre el yo y el otro. Haraway propone una biotecnopolítica afirmativa que, sin olvidar nuestra fragilidad y finitud, busca acoplamiento y alianzas entre mujeres, nuevas «geometrías de diferencia y contradicción»⁵³ para renegociar «las metáforas públicas que canalizan la experiencia personal del cuerpo»⁵⁴. Las metáforas biológicas que nombran el sistema inmunitario pueden describirlo como un po-

53 HARAWAY, D., *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995, pág. 292.

54 Op. cit., pág. 294.

sible mediador, más que como un sistema de control central o como un departamento de defensa armado.

En esta línea, podríamos inscribir también a Luce Irigaray, feminista francesa de la diferencia, cuando destaca la trascendencia de escoger un determinado modo de describir la relación entre madre y feto. En *A propósito del orden materno*, en una conversación sobre la economía de la diferencia sexual con la bióloga feminista Hélène Rouch, presenta la economía placentaria como modelo de relación y negociación. En la economía placentaria, explica Rouch, el embrión es «a medias» ajeno al organismo de la madre, ya que la mitad de sus antígenos son de origen paterno, por lo que la madre debería rechazar este otro que sí: la placenta es lo que impedirá el mecanismo inmunitario, disminuyendo las reacciones del rechazo materno de forma local, limitándose al útero y permitiendo que la madre conserve en el resto del cuerpo sus capacidades defensivas frente a posibles infecciones. Más allá de las particularidades científicas, en constante revisión, lo que Irigaray plantea como «la paradoja inmunitaria, a propósito de la cuestión del uno mismo y del otro»⁵⁵, en relación a la aceptación o el rechazo del embrión como cuerpo extraño, es una suerte de negociación entre el sí de la madre y el otro que es el embrión, que se plantea porque los mecanismos placentarios destinados a bloquear las reacciones inmunitarias maternas no entran en juego más que cuando se da un reconocimiento de los antígenos extraños por parte del organismo de la

madre, es decir, no se trata de un sistema protector de entrada, no suprime toda reacción de la madre —anulándola—, sino que hace que exista un reconocimiento materno precisamente de ese otro y que se dé una primera reacción que permite fabricar los factores placentarios. «La diferencia entre el «sí misma» y el otro es, por decir así, continuamente negociada»⁵⁶, explica Rouch: la madre acepta el embrión en su calidad de otro y, ni lo rechaza completamente, ni lo acepta incondicionalmente. Resume Irigaray: «La economía placentaria es, pues, una economía ordenada, no de fusión, respetuosa del uno y del otro»⁵⁷. Una visión que difiere considerablemente de las habituales, que plantean bien una especie de anulación de la madre, bien al bebé como prolongación de la misma, no como un ser independiente.

Por su parte, el médico y filósofo Alfred Tauber ha conceptualizado la «tolerancia inmunológica» como una respuesta en sí misma, una tal que provoca una ausencia específica de respuesta del sistema inmunitario frente a un antígeno, no produciendo anticuerpos, inducida por el contacto previo con dicho antígeno. Se produce en los implantes. El cuerpo es considerado un ecosistema que evoluciona con el tiempo dentro de lo que Tauber denomina una «comunidad social». En este contexto es donde cobra relevancia la «tolerancia inmunológica», una inmunodeficiencia virtuosa que se produce en los implantes —y en los

55 Irigaray, L., «A propósito del orden materno», En *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992, pág. 36 y ss.

56 Op. cit., pág. 39.

57 *Ibidem*.

embarazos, como hemos visto— y no es una simple ausencia de respuesta sino una respuesta en sí misma: el reconocimiento es lo que implica no producir anticuerpos. Entender la tolerancia como parte del sistema inmunitario, claro, es bien distinto a considerarla una «brecha» en el mismo, una no-inmunidad y, desde luego, tiene no pocas consecuencias para nuestra comprensión de la *immunitas* y su relación con la *communitas*. La negociación, la tolerancia, complejiza las fronteras, las agujerea. El sujeto puede ser interpretado como todo o como nada: «Si toda alteridad es referida al yo, esto también quiere decir que el yo siempre, y constitutivamente, está alterado. E incluso que coincide con su propia alteración»⁵⁸. El sistema inmunitario obliga al yo a una constante redefinición, lo expone a la alteridad, no es una mera barrera de exclusión. Y el cuerpo resulta ser, así, constitutivamente permeable al exterior, en absoluto algo hecho, cerrado. En definitiva, «lo otro es la forma que adquiere el sí mismo allí donde lo interior se cruza con lo exterior, lo propio con lo ajeno, lo inmune con lo común»⁵⁹.

La cuestión es, después de todo lo visto, cuánto hay de *communitas* heterogénea, expuesta, no entificada, como coexistencia y comunicación y no como súper-sujeto en nuestras comunidades cotidianas, y cuánto de *immunitas*, en qué grado y entendida

cómo se da en nuestros colectivos vitales, si virtuoso o excluyente. Si vivimos conforme a la exposición nancyana, si atendemos al *munus* de Esposito, o si intentamos convertir la comunidad en una cosa, en un sujeto, y nos parapetamos en derechos contractuales que nos distancian de la otredad, convirtiéndonos en inhóspitos más que en seres acogedores, hospitalarios. Si vivimos los vínculos o corremos el riesgo de cancelarlos en nuestro afán de producirlos y atarlos contractualmente. Dice Fernand Deligny, en *Lo arácnido*, que «la red no es una solución sino un fenómeno constante, una necesidad vital»: ¿Construimos nuestra/s red/es, la/s habitamos, ni una cosa ni la otra o parte de las dos?

58 ESPOSITO, R., *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrotu, 2005, pág. 240.

59 Op. cit., pág. 244.

Lo común insensible y los peligros del activismo identitario

El militante pertenece a un mundo particular. Está separado de aquellos sujetos sociales que quiere liberar. Su vida no puede ser confundida con la de ellos, extremadamente pasiva e incapaz de acompañarlo. Por lo tanto, depende de él hacer lo que otros no quieren o no pueden. Por lo tanto, es necesario reemplazar esos temas con la vanguardia que él mismo, el militantista, encarna. Pero es una vanguardia de unos pocos y pocos le siguen. El precio es demasiado alto para acompañarlo. Aislado, el héroe se aleja de sí mismo. Su vida interior está vacía. No puede emocionarse con nada más que con la acción, con una vida ejemplar dedicada a la causa, con sacrificio.

Alvaro Bianchi

A nuestro juicio, y esta es una de las hipótesis y/o perplejidades que guían este ensayo, asumir la densidad ontológica que posee una condición existencial —la nuestra— ligada a lo común hace recomendable preguntarnos si no nos habremos dedicado demasiado a *producir* comunidad —generarla artificialmente— y demasiado poco a habitar, a vivir plenamente aquellas en las que de hecho ya estamos insertas de modo natural, pecando de un cierto prometeísmo y fieles a la lógica de un segundo —tercero, cuarto...— nacimiento individualista. Si no hemos pretendido unirnos en una presunta gran comunidad humana cuando aún no hemos reconocido las que se hallan simplemente más allá de nuestros grupos de afinidad. Y es que quizá corramos, más de lo que cabría tolerar, el riesgo de producir las que en *Tiqqun* se nombran como «comunidades terribles», esas que, a la postre identitarias y finalistas, no son sino un individuo ampliado. Parece pertinente interrogarnos acerca de si no consumimos demasiadas energías en esa tarea, tantas que acaben separándonos de las comunidades que podríamos llamar «de vida», esas que nos tocan, en buena parte por azar, y con las que hay que lidiar en la medida en que forman parte de nuestras condiciones materiales de existencia, es decir, aquellas que constituyen un comparecer en común pero, ni mucho menos, implican lo que Bruno Latour llama «un mundo común», un sentido compartido, algo que, en todo caso, habremos de construir con todo el esfuerzo, porque no está

dado⁶⁰. Probar a construir desde ahí puede ser un reto bien interesante.

Nancy, por ejemplo, considera la comunidad como una tarea existencial, un proceso y no una meta. Y resulta esencial comprender que, desde este punto de vista, nunca habrá comunidad —ni tampoco democracia, entendida como aliento de lo común— si pretendemos un nosotros/as/es homogéneo, uno en el que les otros sean como nosotras, dejando de ser tan otros y otras, tan otros como son para ser más «nuestros», «de las nuestras»: así se mata la hospitalidad, la exposición y la comunidad. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el contrato social liberal. Quizá debamos plantearnos cómo aprender un Buen Vivir que conceda su importancia a estas comunidades surgidas del mero permanecer unos junto a otras, que sea una real y consecuente defensa de la heterogeneidad y la alteridad que caracteriza a la vida. Nos gustaría, por todo ello, hacernos colectivamente la pregunta acerca de si es mejor producir o habitar lo común... Aunque ya hayamos dejado ver nuestra sincera afición por el «ni... ni...».

Vaya por delante que nada de lo que a continuación se señala significa que neguemos su valor a la libertad

60 LATOUR, B., «¿Qué cosmopolitismo?», págs. 6-7, recuperado de la página web del autor, disponible en: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/92-BECK-COSMOPOL-SPANISH.pdf>: «Un mundo común no es algo que podamos llegar a reconocer, como si hubiera estado ahí siempre (y recién ahora nos diéramos cuenta). De haber uno, deberemos construirlo, juntos, con uñas y dientes».

de escoger la comunidad o las comunidades en que decidimos habitar, ni que les hurtemos la importancia indudable que han tenido y tienen a las comunidades «activistas» o cualquiera de ellas basadas en la afinidad para o por la lucha política. Pretendemos hacer, en todo caso, una crítica situada, desde dentro, personal y política, tras muchos años de militancia con el correspondiente esfuerzo por repensar nuestro *ethos*, nuestro modo de habitar, nuestra ética y política respecto a las comunidades activistas, reflexionando, a la vez, sobre nuestra relación con las comunidades en las que simplemente —nada más y nada menos— vivimos, esas que a veces desatendemos considerándolas un mero paisaje y no el organismo simbiótico complejísimo que en realidad son.

Se trata de una autocrítica desde la apelación a un comunismo sensible que, no cayendo en la separación patriarcal de lo privado y lo público, sin restar politicidad a lo cotidiano —donde se incluyen esas comunidades en las que casi todas vivimos—, sienta y atienda, ponga en valor no sólo al grupo de afinidad político sino también el vecindario, la escuela, el entorno laboral, la localidad o la familia extensa⁶¹. Ni que decir tiene que ámbitos superiores o de corte administrativo, de las comunidades autónomas a las naciones, requerirían un tratamiento diferenciado,

61 Dispositivo al que, no sin razón, tanto hemos criticado desde la izquierda radical, identificando «familia» con ese dispositivo individualista que es la familia nuclear, pero otros modelos de familia son de facto y pueden ser pensados muchos más. No podemos renunciar a este espacio de seguridad tan humanamente útil.

dado que la relación que se establece con ellas tiene otros componentes—a menudo, por ejemplo, la abstracción— y la suficiente complejidad como para requerir otro ensayo completo.

El Comité Invisible escribió una fantástica misiva en forma de libro a sus afines que tituló *A nuestros amigos* en donde se criticaba el sectarismo de las comunidades de activistas y aquí queremos preguntarnos justamente por la relación que mantenemos con aquellas personas que no reconocemos como tales, con todo el resto de convecinos de cada trayectoria vital, en las comunidades que no siendo específicamente de «nuestras amigas» son, de *facto*, nuestros marcos de existencia. Es una manera de reflexionar en torno a formas prometedoras de conjugar el nosotros/nosotras/nosotres que, desde luego, ya no pueden mantener el modelo del «sujeto» —varón cis, blanco, propietario, padre y heterosexual, adulto, urbano, sano, sin diversidad funcional...— y ni siquiera sólo el de «ser humano», porque tal vez deberíamos empezar a considerarnos terrícolas o, como propone Haraway, «terrano», incluyendo seres humanos, ciborgs, animales, plantas, piedras, espectros, signos, máquinas, recuerdos... Todo aquello con lo que co-estamos, nuestro mundo, susceptible de cuidados, todo lo que comparece, todo lo que está presente y hasta ausente, todo lo que nos implica, todo lo que nos compromete... sin necesidad de semejanza o afinidad evidente.

Por eso, empezamos por una crítica del «nosotros/as/es» tal como se tiende a utilizar por quienes preten-

den impulsar ese cambio civilizatorio tan necesario, en el modo en que se emplea en las comunidades de «las militantes» o «les rebeldes», los «amigos» del Comité Invisible... Un nosotros/nosotras/nosotros que a veces puede tener la desafortunada consecuencia de separar, de separarnos, del mundo que queremos cambiar y de mermar los activos para la defensa de lo común, de la vida, creyendo que sólo desde cierta actividad política pública se pueden obrar cambios. Algo que es falso, pues sabemos que hay mucha más gente de la que pensamos posibilitando cambios, y no estaría de más considerarlos un poco más «amigos». No debiera haber la separación que hay entre el mundo activista y el resto del mundo.

El nosotros identitario, el nosotros excluyente

Para defender la vida, para poner la vida en el centro —no hay eslogan reciente con tanta belleza o potencia como este lema ecofeminista— necesitamos sentirnos inmersos en redes, intensificar la sensación de vivir en «lo arácnido», que diría Fernand Deligny⁶², en redes que celebren la vida y la comunidad y nos transmitan fuerza, seguridad, apoyo... Sin embargo, en el camino de celebrar las redes en que trabajamos podemos dejar de advertir tanto el inmenso tamaño como las múltiples vibraciones de esa maravillosa tela de araña que es nuestra existencia cotidiana. Es lo que

ocurre cuando se cultiva en exceso la «exterioridad», la distancia, la exaltación de la propia diferencia, algo perceptible en agrupaciones activistas, esas que en la publicación filosófica colectiva *Tiqqun* se destacaban como ejemplo paradigmático de «comunidad terrible» y el Comité Invisible retrata en esa parodia andante que es «el radical», doble invertido de otra parodia de activista, «el pacifista»:

En realidad, pacifistas y radicales están unidos en un mismo rechazo del mundo. Gozan su exterioridad respecto de toda situación. Están en las nubes, y de ellas sacan no se sabe qué excelencia. Prefieren vivir como extraterrestres —tal es el confort que autoriza, por algún tiempo todavía, la vida de las metrópolis, su biotopo privilegiado— (...). La revolución ha sufrido la suerte de todas las cosas en estas décadas: ha sido privatizada. Se ha vuelto una ocasión de valorización personal, cuyo criterio de evaluación es la radicalidad. Los gestos «revolucionarios» ya no son apreciados a partir de la situación en la que se inscriben, de los posibles que abren o que vuelven a cerrar. Se extrae más bien de cada uno de ellos una forma.⁶³

Por eso, sin restarles mérito, analicemos algunas de las limitaciones de las comunidades producidas, en

62 DELIGNY, F., *Lo arácnido*, Argentina, Cactus, 2013.

63 COMITÉ INVISIBLE, *A nuestros...*, pág. 154.

lo relativo a su separación del «resto del mundo». Para empezar, visto lo visto, podríamos considerar, de la mano de Esposito, si no se trata de una cierta *inmunitas* respecto de lo común entendido como lo corriente, lo normal, lo vulgar, lo habitual que, si bien tiene su utilidad, como la tiene la *inmunitas* en general, pues es necesario desmarcarse de un sentido común de época que hoy por hoy es claramente neoliberal, llevada al exceso puede devenir una enfermedad autoinmune.

Hay tantas maneras de defender la vida plena, una vida digna de ser vivida, de poner la vida en el centro, que sería un insulto a su diversidad, a la par que un atrevimiento idiota, pretender que hay una sola forma válida de afrontar una existencia comprometida con lo común o de cambiar el mundo. Porque hay, por ejemplo, madres y padres que están llevando a cabo una impagable tarea política con su modelo de crianza, algo olvidado y marginado que requeriría una distinción —y retribución— dada su importancia social; hay, asimismo, detrás de la banalidad, la cultura del zasca y el seguidismo a las estrellas del medio, un activismo en internet con el que gente común y corriente está realizando un trabajo político encomiable; hay, sin duda, maestras y maestros, y profesoras y profesores en diferentes grados del sistema educativo formal y no formal que cada día se toman su trabajo como una forma de aportar mejores destinos al mundo y lo mismo ocurre con enfermeras, médicos, panaderos, charcuteras, camareros, pescaderas, cuidadores, etcétera; hay gente común y corriente, anónima, preocupada por la soledad de los

adultos mayores o el sinhogarismo brutal en nuestras calles que se compromete a mitigarlos o que toma medidas en contra de la pobreza en su barrio, por ejemplo, haciendo bocatas o café para repartir algunas noches sin que nadie lo sepa; hay quien se toma en serio los asuntos vecinales y se preocupa de que se tomen las decisiones de modo democrático.; hay personas que tratan con cuidado a los demás y, sin considerarlo un trabajo político, están haciendo toda una labor comunitaria, en un ecosistema antipático y despiadado como el que habitamos, poniendo en cuestión el mismísimo modelo neoliberal; hay artistas generando lenguajes que son sanadores para todas, que reparan con sus apuestas nuestra maltrecha sensibilidad... Hay, en fin, tantas formas de contribuir a lo común por descubrir, que abrir los ojos para verlas es ya, de por sí, una tarea política pendiente para mucha gente .

Aunque probablemente lo sepamos y no se esté señalando aquí nada del otro mundo, no siempre nos comportamos en consecuencia y puede que olvidar esta rica diversidad sea uno de los errores habituales que, por más que se critique y revise, repitamos sin cesar. Y el problema, por cierto, lo tienen igual las personas activistas que no reconocen otras formas de trabajo por lo común que las personas que luchan y no acaban de considerar lo que hacen una forma de compromiso. Y, luego, no es raro que caigan en tal error quienes antes sintieron el «afuera» de ámbitos activistas, por ejemplo, las primeras veces que acudían a un Centro Social o a un colectivo asambleario, y una vez «dentro» acaben alimentándolo con furia de

conversas. De hecho, este fue un fenómeno recurrente en el post-15M: gente que se sumó con entusiasmo al activismo en aquellos días que, en principio, era bastante crítica con cualquier rasgo de identitarismo excluyente por parte de los movimientos y colectivos previos al 15M, pero pasó a comportarse de un modo sospechosamente similar en el momento en que encontró «su» lugar y abrazó acríticamente el pack identitario de colectivo —lenguaje, gestos, vestimenta y hasta filias y fobias—.

Así que, como hipótesis, podríamos proponer que cuando a la actividad política se le asocia un fuerte componente identitario, con todo lo que ya hemos comentado que implica la identidad, se generan comunidades excluyentes, se fomenta la exterioridad, la separación del resto, la incomunicación y, en los casos más extremos, el solipsismo de grupo. Sin duda, el identitarismo tiene sus ventajas, como el hecho de que proporciona una sensación intensa de pertenencia que refuerza los vínculos y aumenta, por tanto, la cohesión; pero aquí nos hemos propuesto buscar otro modo de vivir las comunidades, quizá sustituyendo una vivencia de la pertenencia vehiculada por la identidad por un mero aprecio de la simple pertenencia, sin atributos concretos. En *La comunidad que viene*, Agamben propone, en relación con lo que ya vimos antes, el *cualsea* en lugar de la identidad y el sujeto, y plantea, pivotándola sobre tal noción, una solución a nuestro problema —tan sugerente como críptica—:

*propiedad alguna, por identidad alguna. Están expropiadas de toda identidad para apropiarse de la pertenencia misma, del signo . Tricksters o haraganes, ayudantes o toons, eso son los ejemplares de la comunidad que viene.*⁶⁴

De hecho, y perdónese el paréntesis, existen, sobre todo en las grandes ciudades, comunidades no intencionales, agrupaciones casuales de eso que Agamben llama «haraganes», por ejemplo, campamentos de migrantes y/o toxicómanos y/o gente sin casa, y llama la atención la hospitalidad, independientemente de dónde vengas, de una significativa mayoría de aquellos y aquellas que, por imposición vital, cuestionan con sus hechos la propiedad privada. Grupos que conviven en el no tener nada, en los que la cohesión la da la mera compañía y el hecho de compartir recursos, incluso bajo la ley de la supervivencia más severa, como es la que se instaura en la escasez, incluso en la inseguridad debida a las circunstancias, y dejarían atrás a la inmensa mayoría de «buenos ciudadanos» en cuanto a generosidad y disposición a ayudar al otro. A veces la pobreza es un semillero de virtud y, desde luego, de libertad. Fin del paréntesis.

Creemos que hay un reto común que se puede plantear a quienes se encuentran en espacios militantes o activistas y a quienes no, y es el reto de lo que aquí denominamos el *comunismo sensible* o *comunismo*

Estas singularidades (...) comunican en el espacio vacío del ejemplo, sin estar ligadas por

64 AGAMBEN, *La comunidad...*, pág. 14.

de la sensibilidad, a falta de mejor denominación: un comunismo sentido, sensible, concreto, no tanto pensado y abstracto, un comunismo que pone en el centro las comunidades vividas, no las diseñadas. Estriba en algo bien sencillo y bien complejo, lo suficiente para implicar un cambio drástico, como es tratar de entender y de vivir de modo sensible, concreto, el con-tacto con los otros/otras/otres para hacer que la propia pertenencia a una comunidad, el coestar, el coexistir, se convierta en algo relevante, digno de ser celebrado vitalmente, merecedor de atención. Una cierta educación del tacto, de la sensibilidad. Ser capaces de *sentir*, de tener una vivencia plena de dónde, cómo, con quién y qué habitamos, de cuáles son nuestros ámbitos vitales compartidos: el barrio, el trabajo, la escuela, la calle, el club o la asociación del tipo que sea... Sentir el mero comparecer, coexistir, en toda su vibrante intensidad, en su realidad, esa que el neoliberalismo opaca —esa que jamás podrán sentir, por ejemplo, quienes viven en un imaginario al estilo «Wall Street», atrapados en la antropología neoliberal, anclada en el individuo—. Sentir lo común en su textura heterogénea, vacuna contra el identitarismo, dado que habitamos en comunidades en las que cada cual es singular. Y hacernos conscientes de ello, acuerparnos con la realidad común de nuestra común existencia.

El tacto sería, así, la virtud revolucionaria principal de este comunismo sensible. La acción política situada, concreta, sensible, que debe orientarse a la atención y el cuidado, multiplicando las potencias y conexiones concretas para promover el buen vivir,

dispuestas a detectar y apoyar, por ejemplo, todo aquel gesto que suponga poner la vida en común en el centro. Desde esa intensidad de vida, todo es posible. Y desde esta concreción, ahora puesta en valor, desde esa sensibilidad afilada que en absoluto excluye el pensamiento, sino que es una con él, es posible sopesar en qué medida el dominio de la abstracción nos ha acercado a ideas —más o menos preconcebidas— pero también nos ha alejado de las realidades sensibles, concretas, que nos circundan, resultando engañosa y poco apropiada para una politización de la existencia con vistas a defender la vida. Erick Bordeleau llama precisamente «política de la abstracción» a cierta forma de entender la política, bastante generalizada, que coloca la abstracción por delante, en la medida en que los proyectos, a menudo utópicos, implican una aspiración a que coincidan idea y realidad que hace que todo lo que se salga de nuestros esquemas quede fuera... A veces cuestiones muy relevantes. La abstracción es reaccionaria cuando el sujeto revolucionario es definido en abstracto y todo tiene que adaptarse al modelo, al arquetipo —estilo platónico muy habitual en la cultura occidental— con independencia del contexto. Se trata de una idea que se evidenció, por ejemplo, en la praxis del socialismo científico, más aún en versiones como la estalinista o la maoísta, en las que se consideró un objetivo corregir la existencia para adaptarla al modelo, aunque también es característico de otras tradiciones utópicas... Sin embargo, ese lugar ideal es a menudo tan impracticable que a la larga no puede realizarse, convirtiéndose en u-topos, lo que coloca este modo de obrar en el polo opuesto

al pensamiento tópico, del lugar, del tacto, de la atención, de los cuerpos, que proponemos a través del concepto de *comunismo sensible*.

La actitud instrumental y minorizadora de buena parte de las más simples cuestiones existenciales que implica la «política de la abstracción» y el menosprecio de lo que no se considera «claramente político» no sólo no nos sirven, sino que obstruyen el paso al cambio civilizatorio necesario para un buen vivir —mayoritario—, pues suponen olvidar la necesidad de que en los medios estén ya incluidos los fines, añeja y siempre acertada consigna anarquista. Esa tendencia a generar una idea abstracta de cómo ha de ser el prototipo revolucionario, más teórica que práctica, alimenta la exterioridad al establecer una odiosa e inútil separación entre quienes lo son y quienes no, dependiendo de si se cumplen determinadas características que suelen describir, sobre todo, al varón joven o adulto joven, sin cargas familiares y con una situación económica desahogada —en diferentes modalidades— que permite disponer de tiempo. ¿Es ese el único tipo de persona que creemos puede defender la vida y lo común? ¿Debe haber siquiera un defensor/defensora-tipo en nuestro imaginario político? ¿Lo común debe ser defendido solo en entornos uniformes? Obviamente, no, y cuantas más y más variados perfiles y comunidades, mejor.

Con este estrecho modelo, en algunos espacios de la izquierda radical la preocupación por la identidad se convierte demasiado a menudo en un escollo para la

construcción de alternativas. Se cultiva una homogeneidad que, entre otras consecuencias nefastas, convierte a las activistas en seres incapaces de conectar con el resto del mundo. Se entra en un colectivo por compromiso con la humanidad y se corre un serio riesgo de acabar instalado en una auténtica pandilla con todos sus *tics* identitarios: las ideas, las costumbres, los gestos, las formas, las ropas, las expresiones, las reputaciones, los lugares en la jerarquía, la competición con otros grupos y en el mismo grupo incluso... Es complicado cambiar nada desde ahí, desde ese aislamiento del mundo, desde esa presunta superioridad moral y desde la presión grupal, tan espejo de la que se da en la sociedad competitiva capitalista, que puede provocar, al final, la deserción de por vida, pues mucha gente se quema y ya no vuelve a ser capaz de participar. De nuevo, el Comité Invisible:

*Mientras tanto, esa definición absurda de la revolución produce sus estragos previsibles: uno se agota en un activismo que no se embraga sobre nada, uno se libra a un culto agotador del desempeño en acciones donde todo radica en actualizar en todo momento, aquí y ahora, su identidad radical —en la manifestación, en el amor o en el discurso—. Esto dura algún tiempo, el tiempo del burn out, de la depresión o de la represión. Y uno no cambió nada.*⁶⁵

65 COMITÉ INVISIBLE, *A nuestros...*, pág. 153.

Tampoco parece demasiado acertada cierta mística nihilista de la acción, cierta hiperactividad, que revela una adoración de la acción por la acción —«activismo»: la palabra sugiere el peligro—, que llega a hacer invivible la vida, si se pretende, como es de sentido común, vivir además de luchar, si los medios han de ser ya fines, si se ansía, de verdad, poner la vida en el centro y que sea una vida plena, algo que debiera ser una obligación ética para seres finitos que sólo disponen de una existencia. Este hiperactivismo conlleva una puesta en valor del sacrificio de tintes cristianos y entiende el compromiso como voluntarismo, a veces casi ritual, con una especie de compulsión de repetición de ciertas rutinas — manifestación, concentración, asamblea...— que puede llegar a ahogar la posibilidad de imaginación y creatividad política, ya que ambas requieren tiempo y espacios vacíos para crecer, algo imposible si todo se llena con acciones rituales. Y algo similar ocurre, por cierto, con las acciones autónomas, propuestas por quienes no pertenecen al grupo, a menudo no aprobadas si no han tenido en cuenta la opinión del colectivo, que se convierte, entonces, en una suerte de comité evaluador que tiende a no secundar aquello que no provenga de él. En las «comunidades terribles», todo hacer, como señala *Tiqqun*, tiene que pasar «por la criba de la compatibilidad con su existencia, en vez de organizarse en torno a su surgimiento»⁶⁶.

66 TIQQUN, «Tesis de la comunidad terrible», En *Tiqqunim*, disponible en: <https://tiqqunim.blogspot.com/2014/01/tesis-sobre-la-comunidad-terrible.html>.

Esto nos recuerda algo que subraya, por otras cuestiones, Rivera Cusicanqui, cuando señala que la comunidad, en su mejor versión, la esperanzadora, se muestra en los grupos de afinidad que se gestan en el hacer, pero que esto no es lo mismo que la acción. Hay una tendencia preocupante en los círculos militantes a entender el activismo como productivismo y a obsesionarse con los fines. Álvaro Bianchi habla del «militantismo como fetichismo de la acción», para referirse a «la creencia de que la actividad permanente y directa inevitablemente llevará a una victoria decisiva»⁶⁷. Esto, que por otro lado no es cierto, pues a veces es mejor una acción inteligente que un montón de rituales desesperanzadores, conlleva la insostenibilidad de ciertas militancias porque, en esa obsesión por el cumplimiento de los fines abstractos, en ese activismo sin fin, se descuida el cuidado sensible de los grupos y sus integrantes.

La falta de cuidado a lo que sucede, de atención, de tacto, de sensibilidad, hace que a menudo los colectivos políticos sean entendidos como si fueran seres inertes, lo cual provoca una falta de consciencia de que, como organismos vivos que son, nacen y crecen, pero también enferman y mueren. A veces, pretenden mantenerse a toda costa, siempre iguales «hasta la victoria», estáticos en el tiempo... con lo que proliferan los colectivos *zombies* que producen en las personas comprometidas una sobrecarga que poco pueden contribuir a la creatividad política, nuevamente. Ya a

67 BLANCHI, A., «Crítica ao militantismo», disponible en: <http://blogjunho.com.br/critica-ao-militantismo/>.

principios de la década de 1980, el sociólogo francés René Lourau reflexionó en *La autodisolución de las vanguardias* sobre la problemática presente en ciertos grupos de querer eternizarse, negando una posibilidad de autoclausura que abriera nuevas posibilidades y generando por ello fenómenos de burocratización que aniquilaban sus capacidades creativas. Unos años antes, Félix Guattari apuntaba que «el criterio de un buen grupo consiste en no soñarse único, inmortal, y significativo (...) sino en conectarse con un afuera que lo confronte con sus posibilidades de sinsentido, de muerte o de fragmentación, por la misma razón de su apertura a los demás grupos»⁶⁸. Es la negación de la finitud, una vez más, prometeica.

Por fortuna hoy comienzan a hacerse esfuerzos por cuidar y autocuidarse en los grupos, por entenderlos como las verdaderas comunidades que son, aunque siga dominando la visión instrumental con la correspondiente carencia de cuidados, como se puede constatar en el esclarecedor ensayo de Carolina León titulado *Trincheras permanentes*. A través de entrevistas y charlas con activistas, León reflexiona acerca «de lo pequeño, de lo desarmado, de lo que no tiene cariz heroico o se oculta en lo doméstico»⁶⁹ para mostrar que los cuidados, tan importantes como son, quedan en la minorizada retaguardia aunque, mos-

trando una nueva visión en alza, sobre todo gracias a la irrupción del discurso feminista, la autora consigue transmitir toda una enseñanza: «Hay algo hermoso y radical en cuidar (...) es un vector que implica salirse de uno mismo, entrar en relación, enlazarse con los demás, desclasarse en el imperio de la personalidad, dejar de tomarse demasiado en serio»⁷⁰.

En la misma línea de crítica de la abstracción y del activismo inhabitable, Amador Fernández Savater ha propuesto, de la mano de su lectura de la propuesta del Comité Invisible, cambiar el paradigma de gobierno por el paradigma del habitar:

*Otra sensibilidad, otra mirada sobre la realidad y otro modo de hacer que: en lugar de hacer el vacío (o arrancarse los ojos), consiste primero en percibir y «creer en el mundo» como pedía Deleuze; en lugar de proyectar lo que deber-ser, consiste en detectar y entrar en contacto con los puntos de potencia (energías, fuerzas, intensidades) que ya están ahí; en lugar de aplicar leyes y forzar-doblegar la realidad, consiste en cuidar, acompañar y favorecer los distintos puntos de potencia.*⁷¹

68 GUATTARI, F., *Psychanalyse et transversalité*, París, Maspero, 1070, págs. 283-284, citado en VV.AA., *Micropolíticas de los grupos*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010, pág. 53.

69 LEÓN, C., *Trincheras permanentes*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2017, pág. 17.

70 Op. cit., págs. 152-53.

71 FERNÁNDEZ-SAVATER, A., «Del paradigma del gobierno al paradigma del habitar: por un cambio de cultura política», en *Interferencias*, blog de eldiario.es: https://www.eldiario.es/interferencias/paradigma-gobierno-habitar_6_491060895.html.

Además de ser activistas de tal o cual colectivo, quienes participamos en movimientos sociales deberíamos ser capaces no sólo de abrimos a la vida cotidiana, a las comunidades casuales en que habitamos, sino de integrar el saber de la vida cotidiana en los propios colectivos: *domestizar* o *domesticizar* lo político, como propondremos en el siguiente apartado. La lucha antineoliberal comienza por nuestro modo de comportarnos: más allá de asambleas que a menudo parecen un gran yo, en las que se corre el riesgo constante de la exterioridad, vivir implica insertarse, habitar, poner en valor las comunidades heterogéneas en las que discurre nuestra vida. Si las comunidades de acción, si la banda o el colectivo se regodean en exceso en la homogeneidad, quizá haya que tomar distancia o, incluso, desertar, por no seguir realimentado esos potenciales «morideros a los que van a parar tradicionalmente todos los deseos de revolución»⁷². En *Tiqqun*, antes de que el Comité Invisible insinuara cierto refugio en la banda, ya se ofrecían algunas pistas sobre el cómo, un cómo lleno potencia:

Experimentando en nosotros mismos el ser extraño que siempre-ya nos ha desertado y que funda cualquier posibilidad de vivir la soledad como condición del encuentro, la finitud como condición de un placer inaudito, la exposición como la condición de una nueva geometría de las pasiones, ofreciéndonos como el espacio de una fuga

72 COMITÉ INVISIBLE, *La insurrección...*, pág. 129.

*infinita, maestros (y maestras) de un nuevo arte de las distancias.*⁷³

En definitiva, creemos necesario explicitar la necesidad de una estrategia a largo plazo —varias generaciones, como poco— que consiste en atender a las retaguardias de las comunidades de acción contra este sistema inhumano y tener el valor de asomarse fuera de las cómodas comunidades cerradas y de nosotras mismas como «sujetas», desatarnos y exponernos al mundo real en que habitamos. La cola de la panadería, el trabajo, la sala de espera del médico, el autobús, el barrio... también son lugares en los que hace falta que se haga brillar «la fuerza, el espíritu y la riqueza»⁷⁴. No se cuece lo mismo en el día a día de los barrios que en un colectivo, la gente no respira igual ni tanto como en su entorno habitual en la visita puntual a un centro social por mucho que este se pretenda abierto. Hablamos de una revolución molecular en la que los gestos de compromiso con lo común consistan, muy en especial, en ser capaz de tratar con la vecina mayor sola de entresuelo, el tendero chino o la cajera disgustada de ese hipermercado explotador al que vas porque eres más pobre de lo que deberías —o la comida sana demasiado cara— como para comprarlo todo orgánico y sin explotación de ningún tipo... aunque no dejes de intentarlo.

73 TIQQUN, *Ibidem*.

74 COMITÉ INVISIBLE, *A nuestros...*, pág. 255.

El primer paso es, pues, el aterrizaje en lo sensible, con el que se abren varias posibilidades. Al igual que comentamos del Comité, o en la línea de ciertos feminismos que se han presentado en las calles como «manadas», Hakim Bey propone sustituir la familia por las bandas al estilo paleolítico⁷⁵ incluyendo amigos, ex-conyuges y amantes, gente conocida en distintos trabajos, grupos de afinidad, redes de intereses especializados o redes de correo, etcétera, esto es: crear grupos escogidos libremente. Interesante, sobre todo de cara a una acción revolucionaria, aquí nos preguntamos si la banda o la manada, a la vez tan arcaicas y post-industriales, no tienen algo de huida de lo común y corriente que, dependiendo del caso, puede implicar un encierro que nos desconecte del resto del mundo. Una bula papal para no participar de lo normal. Las manadas, las bandas, las comunidades rurales o urbanas sustentadas en la afinidad son, sin duda, una opción de organización vital y política, además crítica con otras formas de agrupación como los sindicatos, colectivos y partidos empresariales, de formas jerárquicas y anquilosadas,

75 BEY, H., *La zona temporalmente autónoma*, pág. 4, disponible en: https://lahaine.org/pensamiento/bey_taz.pdf: «Si la familia nuclear tiene su origen en la escasez -y provoca miseria- la banda se origina en la abundancia y es pródiga. La familia es cerrada, por lo genético, por la posesión machista de la mujer y los niños, por la jerárquica totalización de la sociedad agrícola/industrial. La banda en cambio es abierta -no a todos, por supuesto, pero sí al grupo de afinidad, los iniciados se comprometen por lazos de amor-. La banda no es parte de ninguna jerarquía superior, sino parte de un modelo horizontal de relaciones, lazos de sangre extendidos, contratos y alianzas, afinidades espirituales, etc.».

proponiendo ya una politización de la existencia, pero siguen apartadas de la existencia del *cualsea*, de los singulares anónimos con que tropezamos a lo largo de una vida y, desde ese punto de vista, vuelven a apostar por la homogeneidad. Donna Haraway, por su parte, recomienda «hacer parientes, no bebés» como parte de su propuesta de una nueva alianza entre especies para revitalizar un planeta devastado por el capitalismo patriarcal. ¿Y si tratamos de ensayar, como hace ella, otros caminos? ¿Y si nos planteamos trabajar con gentes y no gentes que no comparten esa percepción común, desde la más radical heterogeneidad que constituye la existencia cotidiana? ¿Podríamos hacer algo con eso? ¿Disfrutarlo incluso? ¿Conjugar unas y otras comunidades, las producidas y las que ya están ahí? ¿Qué posibilidades hay de organizarse para el cambio desde la normalidad más común y corriente? ¿Qué política se puede hacer por fuera de los colectivos y las bandas? Eso nos interesaría explorar.

Instituciones del común versus comunidades cerradas

Pese a todo lo señalado anteriormente, cuando el momento es complicado, por una cuestión de supervivencia, se tiende al cierre; y hoy el momento es complicado; *ergo* es normal que hoy se tienda al cierre. Un *modus ponens* de lo más sencillo. Quizá con más ahínco que en otros momentos civilizatorios, andamos necesitados de buscar formas de sobrevivir

y estar juntos en el mundo, las dos cosas a la vez, y tal vez sea más sencillo acercarse a la normalidad común y corriente desde la seguridad que aportan instituciones del (pro)común entre las que se encuentran esos grupos de afinidad con los que aseguramos la sostenibilidad material de nuestras vidas: grupos de consumo, cooperativas de viviendas en cesión de uso, cooperativas de trabajo asociado... y cooperativas integrales en la versión más completa. Son, en general, espacios caracterizados una nueva forma de entender la política y politizar la existencia que tiene en cuenta los cuidados y retaguardias, y que han nacido al calor y/o componen esa corriente cárstica que horada el sentido común neoliberal.

El precariado, esa categoría que crece al mismo ritmo que menguan las clases media y obrera, muestra ejemplarmente nuestra vida marcada por la angustia y la depresión si nos va mal, por la pura ansiedad si nos va bien y, en general, por el malvivir. No hay fórmulas de vida feliz para la inmensa mayoría, sino infelicidades que se degradan según bajan los salarios y las condiciones, ya siempre de inseguridad. Es normal que necesitemos replegarnos, buscar una cierta protección y tranquilidad: la cuestión es hacia dónde focalizar eso —y ofrecer alternativas que cortocircuiten los intentos totalitarios de darle respuesta—. Porque hoy, por más que tengan interesantes aportaciones que hacer, parece más difícil defender desde abajo y a la izquierda y para la mayoría teorías que animen a «fluir», a «desterritorializarse», a «ser nómadas»... propuestas que tal vez fuesen más apropiadas en tiempos de cierta bonanza, de clases

medias con seguridades asfixiantes e incuestionadas de las que huir: en el presente todo ha sido cuestionado y el problema, en medio de un estado de desahucio existencial, es más bien cómo lograr sentirse un poco en casa.

El desgaste y desprestigio del neoliberalismo es ya similar al sufrido por el socialismo real, aunque quién sabe cuánto puede durar y cuánto daño puede hacer una bestia herida. La socialdemocracia y/o el socioliberalismo, a medio camino entre ambos sin cumplir satisfactoriamente con los postulados de ninguno, no corren mejor destino. Frente a esta situación, respuestas mil veces ensayadas se repiten una y otra vez, y van y vuelven categorías que, pese al *revival*, se agitan como estandartes nuevos con un adanismo que tiene algo de trágico —véase los intentos con «patria» o «pueblo»—, en los últimos tiempos—. A esto se suma, como ya señalamos, lo que Marina Garcés denomina nuestra «condición póstuma», la falta de expectativas, la sensación de carecer de futuro, tanto propio como de la sociedad y el planeta, que unida a la deserción de marcos que ya no nos valen —el trabajo, la escuela, el Estado...— provoca «la tendencia a la segmentación, a la disgregación, a la conformación de micromundos y a la autorreferencia, ya que cada uno queda circunscrito a pequeñas comunidades cada vez más identitarias»⁷⁶. Contra la disolución de vínculos que produjo la Modernidad, a derecha y a izquierda en Europa se agita en el siglo

76 GARCÉS, M., *Nueva ilustración...*, pág. 64.

XXI las banderas de la comunidad y de la identidad pero, y pese a lo ya vivido en el XX, demasiado en clave nacional y nacionalista. De la extrema derecha en alza a una izquierda en la que se hace notar el rojipardismo, podemos encontrar casos de conservadurismo sin nada nuevo que aportar más que un ramillete de ideas *vintage* que son más de lo mismo, fetiches y pastiches.

Sin embargo, repartidas por todo el planeta, constituyendo el modo de vida de millones de personas, hay verdaderas alternativas, tanto prácticas como teóricas, verdaderas respuestas al neoliberalismo afectivo y al capitalismo emocional, que son guías para plantearse vivir cuanto antes en un mundo mejor. Porque tomar las riendas de nuestra existencia es algo para lo que solo disponemos del tiempo que dura una vida, la nuestra. De la economía sumergida a la economía alternativa hay formas de desertar del frío neoliberal, buscar cómo solucionar la subsistencia y generar la sensación de tener casa, ese lugar en el mundo en que una se siente segura. Todas ellas, indefectiblemente, están ligadas a experimentar el ser en común y las menos tienen algo que ver con su solidificación en la forma Estado. Por algo será.

En muchas de estas alternativas se ha manejado el término «procomún», una manera de expresar una idea muy antigua que, muy a nuestro pesar, fue demolida: que algunos bienes o todos, según quién y cómo lo planteé, pertenecen a todos/as, y que forman una constelación de recursos que debe ser activamente protegida y gestionada por el bien común.

El procomún lo forman las cosas que heredamos y creamos conjuntamente, que esperamos legar a las generaciones futuras y sobre las que ninguna persona individual ni el Estado pueden tener un control exclusivo de uso o disposición. Abarca bienes naturales, sociales, culturales, corporales... bienes compartidos en cuya gestión a menudo se privilegia la economía del don, del dar sin contraprestaciones.

Este tipo de instituciones son estudiadas en el impresionante estudio titulado *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, de Christian Laval y Pierre Dardot, que recopila y reflexiona sobre prácticas de resistencia, de subjetivación y de transformación cultural que, a su juicio, tienen que articularse en una nueva razón política que no sea mera resistencia, sino capaz de producir ideas y reglas que permitan mejorar la calidad de vida de todos los habitantes de la tierra, naturaleza incluida. Si en *El ser neoliberal* ya habían explicado que el neoliberalismo no es un mero modelo económico sino una racionalidad que cada vez afecta a más áreas de la vida y que para construir una alternativa hay que pensar en nuevas formas de vida, en *Común* repasan las notas que definen a las instituciones del común, que existen por todas partes, planteando la apertura hacia una alternativa tanto al Estado como al mercado —los *Commons*— que, señalan los autores, aportan a sus miembros recursos durables y en cantidades satisfactorias mediante reglas de gestión de lo común, como han mostrado, entre otros, los trabajos de Elinor Ostrom. Sin embargo, Ostrom se refería sólo a bienes materiales, mientras que ellos definen los comunes como «ob-

jetos de naturaleza muy diversa de los que se ocupa la actividad colectiva de los individuos»⁷⁷, de modo que comprenden todo aquello que las comunidades consideren como valioso para la vida y que no debe ser privatizado o convertido en objeto de lucro.

Cuando se habla de la defensa de lo común, para Laval y Dardot se está tratando lo relativo a la búsqueda del acceso libre a recursos comunitarios expropiados por los intereses privados y la protección de los bienes comunes naturales y culturales, urbanos y rurales que las privatizaciones han alcanzado. Nos encontramos ante una nueva ola expansiva del capitalismo —los ricos cada vez más ricos, los pobres cada vez más pobres— en la que se está produciendo el cercamiento, el despojo, de nuevos bienes inmateriales, como el conocimiento, la ciencia, las tecnologías... Tras el mercantilismo y el capitalismo industrial, el capitalismo cognitivo pretende hacerse con todo lo que resta, lo cual incluye desde la Sanidad y la Educación o Internet a conocimientos biotecnológicos esenciales como las semillas o las patentes de las secuencias del genoma. Ante todo ello, «protestar contra la *enclosure* de los comunes significa reanudar la crítica de la propiedad privada como condición absoluta de la riqueza social»⁷⁸, señalan, y hacerlo puede permitir establecer nexos entre muy diversas luchas sociales —y, dado el poder de convicción de los argumentos, puede atraer a amplios segmentos de población—.

77 DARDOT y LAVAL, *Común...*, pág. 25.

78 Op. cit., pág. 17.

Es una defensa del común como modo de producción que nos permite responder a nuestra perplejidad, al menos indiciariamente, con un estupendo ni-ni: ni sólo producir ni sólo habitar el común, sino ambos.

El núcleo de lo común es para estos autores un derecho de inapropiabilidad que debe instituirse en oposición al derecho absoluto de propiedad mediante una *praxis* instituyente, que haga posible que surjan nuevas reglas de derecho a través de la creación de instituciones y de una actividad continuada, una tal que permita repensar constantemente la institución para evitar que se convierta en instituida. No solo se crean reglas, se produce un sujeto colectivo a partir de «un ejercicio que hay que renovar sin cesar»⁷⁹. Para explicar cómo funcionaría una nueva institución de los poderes en la sociedad se remiten, como ejemplo, a la experiencia de Vandana Shiva y la gestión colectiva de semillas, que son cuidadas y usadas por las comunidades pensando en su uso y beneficio para el consumo de alimentos, y no para el lucro. El banco de semillas que Shiva puso en marcha con comunidades campesinas va en contra del derecho de propiedad que privatiza las semillas a través de patentes y ella misma entiende su trabajo como una defensa de la creatividad de la naturaleza y de los diversos sistemas de conocimiento de los que depende el futuro en la Tierra contra «la apropiación del patrimonio común intelectual»⁸⁰ como un

79 Op. cit., pág. 505.

80 SHIVA, V., *Biopiratería*, Barcelona, Icaria, 2001, pág. 37.

«cerramiento» (*enclosure*) haciendo un símil con el proceso de cerramiento y privatización de los terrenos comunales a comienzos de la época industrial. El de Shiva es desde luego muy apropiado, pero también podría valer como ejemplo de reapropiación —desapropiadora— la remunicipalización de un servicio público, siempre que sus usuarios puedan participar en su gestión, sin cederla al Estado.

Laval y Dardot realizan un repaso —con la idea de abrir la creatividad, no de imponer rémoras nostálgicas— de la *Common Law*, el derecho consuetudinario de la pobreza y el derecho proletario y de las ideas de Proudhon, que planteó una alternativa a la propiedad privada animando a los obreros a crear nuevas formas de institución desde abajo a partir de la interacción social. Consideran imprescindible generar reglas comunes por lo que imaginan un derecho —social— creado a partir de la sociedad y no por legisladores, construido mediante la experiencia, las acciones y las relaciones sociales y económicas allende el derecho romano que separa derecho privado y público. A diferencia de lo que ocurre en el liberalismo, los contratos serían el resultado de relaciones sociales basadas en el verdadero valor del trabajo, en la equidad y en el principio de mutualismo, que se traduce en beneficios justos. El trabajo debería estar orientado a la recuperación de los vínculos, la solidaridad, al verdadero actuar en común que permitiera pensar la empresa como una institución democrática mediante su gestión cooperativa, algo que desde luego ya se está haciendo en cooperativas actuales

y que ya no deberíamos tratar como algo accesorio o complementario al capitalismo, sino que deberíamos plantearnos seriamente convertirlas en sustitutas del modelo de trabajo de la economía neoliberal. Por nuestra comodidad, seguridad y felicidad, nada menos. Hoy ya sobran experiencias para tomar como modelo⁸¹.

En resumen, la política del común supone la fundación de una democracia económica y social que devuelva a la sociedad el control de las instituciones democráticas expoliadas por un Estado que ha puesto sus instituciones y los recursos públicos al servicio del mercado, que se ha colocado a los pies de ese neoliberalismo tan poco liberal. Los servicios públicos deben convertirse en instituciones de lo común, gobernadas democráticamente por sus usuarias, en todo caso con la participación —no protagonismo— del gobierno, desde la premisa de su obligación de servicio a las necesidades colectivas. Sería el caso de la remunicipalización del agua en Nápoles, que tras el referendo de 2011 decidió apostar por una administración colectiva de este recurso básico y valioso.

81Podemos encontrar una cincuentena de ejemplos en «Constelaciones del Común», proyecto dirigido por la profesora de Estudios Culturales en el Carleton College (Minnesota, EEUU), Palmar Álvarez-Blanco, cuyo objetivo es mapear y poner a disposición de quien lo desee, de ahí su carácter bilingüe, la trayectoria de proyectos cooperativos de diferentes ámbitos del Estado español. Buscar a conocer los avatares, protocolos y hasta medios de contacto de cada uno de los grupos para que sea útil para otros proyectos que vengan detrás. La web del proyecto es: <http://constellation.carletonds.com/es/>

Su trabajo cuestiona las conclusiones de Hardt y Negri en *Imperio*, *Multitud* y *Commonwealth*, ya que estos autores creen que la superación del capitalismo por lo común puede surgir de forma espontánea a través de una comunidad que opere bajo principios de código abierto, a través de las posibilidades del Internet y las nuevas tecnologías. Para Laval y Dardot es espontaneísmo no es el camino, pues es necesario crear instituciones con reglas coproducidas por las comunidades. También son críticos, por cierto, con concepto de «ser en común» nancyano, del que hablamos páginas atrás, que distinguen del «actuar en común» que les ocupa, una *praxis* instituyente y no tanto una condición ontológica, y difieren de la interpretación de Esposito del *munus*, por el rechazo que les suscita el concepto de «deuda», en la medida en que, a su juicio, «la única obligación política que vale es la que procede, no de una misma pertenencia, sino de la participación y la implicación en una misma actividad o tarea»⁸², una exigencia de la democracia participativa que oponen a la democracia representativa, que autoriza a unos pocos a hablar y actuar en nombre de la mayoría. Sin embargo, aunque no sea este el espacio para dedicarnos al estudio comparado de los cuatro autores, apuntemos que el desacuerdo podría deberse a que el enfoque ontológico de Esposito o Nancy no admite una simple traducción al ámbito socio-histó-

rico de Laval y Dardot y, en cambio, si negamos esa práctica común —en la abstracción— consistente en traducir la ontología y convertirla en recetas políticas, pretendiendo fundamentar la *praxis* política, la manera de entender nuestra condición existencial por parte de unos parece altamente compatible con la forma de valorar las instituciones de los otros. Dejamos los matices para otra ocasión.

82 SAVATER, A., MALO, M., y ÁVILA, D., *Entrevista a Laval & Dardot*: «El desafío de la política de lo común es pasar de la representación a la participación», En Blog *Interferencias*, Eldiario.es, disponible en: https://www.eldiario.es/interferencias/Laval-Dardot-comun_6_405319490.html

Politizar lo doméstico, domestizar lo político

La idea es hacer que el pensamiento fluya más que como ideología, como poética. Poética es una poiesis, poética es crear, y para mí el pensamiento básicamente es un gesto creativo, no puede ser un gesto de reproducción, sino de producción, tienes que generar, el pensamiento es genésico; genésico en el sentido de que el útero es genésico. Hay un poder genésico en el pensamiento que obviamente se alimenta como todo útero productivo de todo, de neuronas, de energía, de comida, de baile, de emociones colectivas, de soledad, de sufrimiento. Ese alimento del pensamiento es lo que me parece que hay que pluralizar, porque generalmente la academia te pone las anteojeras de que el pensamiento se alimenta de pensamiento y llega un momento en que se vuelve rancio.

Silvia Rivera Cusicanqui

Nuestra cultura política, inscrita en una concepción occidental de lo común, de la comunidad, que ha acabado convirtiéndola en un objeto político con tintes de sujeto, plantea también desde bien temprano una separación excluyente, una cesura, entre lo público y lo privado y minoriza, mucho antes incluso de que el liberalismo lo hiciera oficialmente, lo doméstico junto con todas las cuestiones relacionadas con este ámbito que es, sin ninguna duda, el ámbito privilegiado de la vida. Todo cambiaría notablemente si trabajásemos en esta marginalización que es un secreto a voces, trabajo que ha de implicar, de entrada, la rotunda afirmación del valor de la maternidad y la crianza que el «segundo nacimiento» humanista y toda la tradición misógina y machista han opacado o la extensión de la cultura de los cuidados, por supuesto en clave no neoliberal —Eva Illouz ha estudiado de sobra la vampirización de los cuidados llevada a cabo por el capitalismo emocional⁸³—. «La vida es lo que nos deben», decían en 1996 las y los zapatistas; por la vida, ante todo, porque tenga el papel que le corresponde, proponemos luchar contra una racionalidad neoliberal que la coloca siempre detrás del beneficio económico. No olvidemos qué ha ocurrido, qué está ocurriendo con las personas en búsqueda de refugio, cómo se trata a las personas que migran

83 Véase, a este respecto, ILLOUZ, E., *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo* (Buenos Aires, Katz, 2007) o *La salvación del alma moderna. Terapias, emociones y la cultura de la autoayuda* (Buenos Aires, Katz, 2010) o ILLOUZ, E. y CABANAS, E., *Happyracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (Barcelona, Paidós, 2019).

o la indiferencia generalizada ante la pobreza y el sinhogarismo... ¿Es algo habitual? Sí ¿Es admisible? En absoluto. Puro «malismo».

El ámbito doméstico es el ámbito de la reproducción física y simbólica, nada más y nada menos: dicho sea esto, claro está, de modo general, sin pretender tratarlo de modo ahistórico y sin pretender enmendar la plana a las, seguro, interesantes historias de la vida cotidiana que merece. Sin embargo, pese a las variaciones históricas, de modo general es aquel espacio en el que el protagonismo recae sobre el valor de uso, esto es, sobre la capacidad que poseen los objetos para satisfacer necesidades, ya que es el espacio dedicado a la sostenibilidad material primaria de la vida —alimentación, sueño, salud, protección y seguridad...—. Es, también, por tratarse del espacio de la reproducción física y buena parte de la simbólica, la esfera donde comienza el desarrollo de las relaciones personales y los vínculos que van desde la familia extensa al barrio o vecindario, aún territorio doméstico. Por su parte, el ámbito de lo público se asocia preferentemente con el valor de cambio —en el extremo, una economía financiarizada, desmaterializada, especulativa, cada vez más ajena al valor de uso—, con la producción —y el productivismo— y con las relaciones contractuales e instrumentales. Pero ¿cuál es el ámbito valorado en nuestras sociedades? ¿Y cuál es el espacio considerado plenamente político desde el mismísimo Aristóteles? Indudablemente, el segundo, entendiéndose el primero como pre-político, cuando no simplemente apolítico. Por todo lo que ello implica, deconstruir esta dicotomía y la jerarquía que lleva

asociada es uno de los movimientos esenciales para una defensa apropiada de lo común, para un comunismo de la sensibilidad, un comunismo de lo concreto, de lo común sentido, que implique una defensa de la vida y, según defenderemos a continuación, una apuesta no sólo por la politización de lo doméstico, sino, más allá, por la «domesticación» de lo político.

Con la expresión «domestizar lo político» forzamos intencionadamente, con el cambio de una sola letra, un neologismo que pretende distinguirse de otro verbo derivado de «doméstico», como es «domesticar», expresión muy connotada y que suena peyorativamente desde un punto de vista político. Según la RAE, domesticar, que procede del latín «domesticus», esto es, «de la casa», significa o bien «reducir, acostumar a la vista y compañía del hombre al animal fiero y salvaje» o «hacer tratable a alguien que no lo es, moderar la aspereza de carácter». Se entiende habitualmente como domar, amansar, refrenar, contener o, incluso, someter y dominar, nada que ver con lo que queremos señalar aquí.

Para lo que aquí nos proponemos, esto es, restaurar su politicidad a lo doméstico y extraer las enseñanzas para lo público que dicho ámbito encierra o, dicho en forma de lema, «politizar lo doméstico y domesticar lo político», nos interesa indagar, siquiera brevemente, en las raíces históricas del término «doméstico», su procedencia, y recordar que la casa, *oikos* en griego, *domos* en el mundo latino, no se circunscribía en la Antigüedad al domicilio de residencia o a la propia familia nuclear, idea muy posterior y liberal, perte-

neciente justamente a la época en que se aquilata la separación privado-público y se recorta significativamente la familia extensa —entronizando la familia nuclear y encerrando a la mujer en lo doméstico como modo de clausurar sus demandas de emancipación—. El *oikos*, de donde deriva también «economía» —ley o ciencia de la casa—, versión griega del romano *domos* que está a la raíz de «doméstico», incluía la familia extensa e incluso los esclavos, en la medida en que se contaban dentro de esta unidad básica de la sociedad los terrenos agropecuarios de los que se abastecía la familia, en los que ellos y ellas trabajaban. Era el centro alrededor del cual se organizaba la vida, a partir del cual no sólo se satisfacían las necesidades materiales, sino que también se cultivaban los valores éticos, deberes y responsabilidades, relaciones sociales y relaciones con los dioses. *Oikos* —tal vez más propiamente *oikía* para este significado amplio, aunque Aristóteles los usaba indistintamente y, en definitiva, para lo que nos interesa aquí, que tiene que ver con la derivación castellana de *domos*, no es necesario discernir— era la base de la sociedad. Sin embargo, ya desde el siglo V a.C. se opuso el *oikos* a la *polis*, lo doméstico a lo público, fundando una separación que establecerá como fundamental en su ideología el pensamiento contractualista y liberal, ya en torno al siglo XVII, pero que signa el pensamiento de lo político occidental desde sus orígenes. Un pensamiento, en resumen, profundamente patriarcal.

Pese a ser el doméstico el espacio de cuestiones esenciales para todas y todos, pues ya dice Aristóteles que «sin las cosas de primera necesidad los hombres

no podrían vivir y menos vivir dichosos»⁸⁴, se instaura bien temprano una oposición con la polis que coloca a las mujeres —seres «con una voluntad naturalmente subordinada al varón», según la *Política* del estagirita— del lado de lo doméstico, del *oikos* y lo privado-íntimo, y las expulsa del ámbito político-público, que corresponderá a los varones con atributos para ser ciudadanos —en esa época ciudadanos griegos libres, pero con el tiempo varones blancos, heterosexuales, propietarios, urbanos, letrados...—. La política será entendida como aquello que hacen hombres libres e iguales dedicados a la cosa común una vez «liberados» de la reproducción económica⁸⁵, esa servidumbre a la finitud, a la vulnerabilidad, a la vida, en definitiva, a lo que veremos nombraban más propiamente con el término *zoé* —vida en el sentido más básico—, esa dependencia que tanto ofende reconocer a los autónomos prometeos occidentales.

Bíos y zoé: la vida expulsada de la política

(Nota: Si se hace dura la lectura de este epígrafe, que contiene varias teorías filosóficas, no hay demasiado problema para comprender lo posterior en saltarlo... o dejarlo para una relectura posterior.)

84 ARISTÓTELES, *Política*, Libro primero, Capítulo II, Madrid, Espasa Calpe, 1973, pág. 25.

85 Literalmente señalado por KERSTING, W., *Filosofía política del contractualismo moderno*, España, Plaza y Valdés, 2013, pág. 66.

En la Grecia Antigua se empleaban dos conceptos para denominar la vida: *zoé* —de donde deriva «zoología»—, esa vida que nos iguala a los animales y plantas, a todo lo viviente, como seres naturales que satisfacen necesidades, nacen, crecen, se reproducen y mueren, y *bíos* —de donde surge «biología», aunque por una etimología bastante poco justificada— que viene a significar «forma de vida», lo que hacemos con la *zoé* los humanos como seres que toman decisiones, algo que supone una brecha antropocéntrica entre los animales y el ser humano que, de paso, ha servido de justificación para el maltrato y abuso de estos, a la par que de pretexto para excluir a distintos grupos humanos de la comunidad política tratados «como animales» carentes de *bíos* y de existencia política. Por esta distinción entre *bíos* y *zoé* y sus consecuencias se han interesado Hannah Arendt, en cierta forma Foucault, Agamben y Derrida entre otros pensadores.

Hannah Arendt explica —desde su profunda convicción liberal, que conviene no olvidar— en *La condición humana* cómo en el pensamiento griego la capacidad del hombre para la organización política no sólo se consideraba diferente sino que se entendía en oposición a la asociación natural cuyo centro era el hogar —*oikia*— y la familia. Así, «el surgir de la ciudad-estado significó para el hombre recibir al lado de su vida privada una suerte de segunda vida, su *bios politikos*. Ahora todo ciudadano pertenecía a

dos órdenes de existencia»⁸⁶. Añadamos a lo dicho por Arendt que al decir «hombre» no hablamos de «seres humanos», sino únicamente de los varones que, dando por hecho el primer orden, colocaban el valor político en el segundo.

De la mano de los estudios del filólogo Werner Jaeger, Arendt plantea que la distinción entre la vida privada y la pública o *bios politikon* supuso una tajante distinción entre lo que era propio —*idion*— y lo comunal —*koinon*—⁸⁷, quedando el espacio doméstico restringido a una intimidad que lo expulsaba del espacio común. Para Arendt, «no es mera opinión o teoría de Aristóteles, sino simple hecho histórico» que la fundación de la *polis* implicaba la destrucción todas las unidades organizadas que se basaban en el parentesco, como la *phratría* o la *phylé*, organizaciones tribales. En adelante, todo lo meramente «necesario» o «útil», asociado al ámbito doméstico, el ámbito de la necesidad, quedará excluido de manera absoluta de la esfera pública, la de la libertad. Para Arendt, la definición aristotélica del hombre como *zoon politikon* se coloca en las antípodas de la «asociación natural» experimentada en la vida familiar —a diferencia de la lectura de otros autores, como Derrida, a quien recurriremos después— que, por otro lado, se caracterizaba por un poder de gobierno

«absoluto, irrefutable»⁸⁸, incluso por la violencia, y no por el discurso y la persuasión como ocurría en el ámbito político. *El zoon logon ekhon* —«ser vivo capaz de discurso»— es para Arendt el ser genuinamente político... un poco como si el ámbito doméstico permaneciera mudo respecto a «lo importante», vaya.

El rasgo distintivo de la esfera doméstica era la convivencia a causa de las necesidades de vida, como la alimentación, que requerían la compañía de los demás. La *polis*, en cambio, era la esfera de la libertad, donde las relaciones eran una cuestión de liberalidad, de decisión, por lo que la relación entre estas dos esferas se debía exclusivamente a que la cobertura de las necesidades vitales en la familia era, lógicamente, condición —vital— para ejercer la libertad en la *polis*. Conforme a esto, Arendt explica que la expresión «economía política» sería una contradicción en la Antigüedad, pues la economía —de *oikos* y *nomos*, «ley de la casa»— era, precisamente, la esfera opuesta a la política. Todos los filósofos griegos, advierte, daban por sentado que «la necesidad es de manera fundamental un fenómeno prepolítico»⁸⁹. Una actitud característicamente prometeica, alérgica a la dependencia y la materialidad, a la realidad humana más animal y a la posibilidad de una *bíos* doméstica en la que tuviera más protagonismo —y con ello nos referimos también a su papel político— la *zoé*, nuestra condición de vivientes y todo el ámbito que

86 ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, pág. 39.

87 JAEGER en ARENDT, Op. cit., pág. 39.

88 ARENDT, Op. cit., pág. 41.

89 Op. cit., pág. 43.

presta atención a tal condición, el doméstico. No es de extrañar que la virtud política por excelencia, a juicio de Arendt, fuera el valor —*andreia*—, virtud genuinamente masculina en el imaginario popular —sólo Platón se planteó que las mujeres pudieran pertenecer a la clase de los guerreros y con importantes limitaciones, pues consideraba que no podrían alcanzar la plenitud e igualarse a los varones— y que permitía dejar atrás la existencia cotidiana, la propia supervivencia, pues «ya no estaba ligada al proceso biológico vital», algo —añadimos— tan humano, tan poco divino. La «buena vida», la «gran vida», era la de la polis.

No obstante, Arendt tiene que reconocer que «la línea fronteriza entre familia y polis queda a veces borrada, en especial en Platón»⁹⁰, quien sacaba ejemplos de la polis de las experiencias cotidianas de la vida privada —siguiendo probablemente a Sócrates, el hijo de partera que llamó mayéutica, del griego *maieutiké* que significa «matrona, partera o comadrona», a una fase de su diálogo en honor al importante trabajo de su madre— y también en Aristóteles cuando entiende que el origen histórico de la *polis* ha de estar relacionado con las necesidades de la vida y que sólo su fin hace que ésta trascienda a «buena vida».

Para esta filósofa, si la esfera privada y pública de la vida, que corresponden al campo familiar y político respectivamente, aparecen separadas desde el surgi-

miento de la antigua ciudad-estado, en cambio, lo que denomina «esfera social» distinguiéndola de la política, que a su juicio no es pública ni privada, fenómeno cuyo origen coincide con la llegada de la Edad Moderna, es el resultado del ascenso del «conjunto doméstico», de las actividades económicas a la esfera pública y la administración de la casa y todas las materias que anteriormente pertenecían a la esfera privada familiar se convierten en interés «colectivo». La economía, quiere subrayar, entra en la política con el capitalismo. La social es la «esfera curiosamente híbrida donde los intereses privados adquieren significado público, es decir, lo que llamamos «sociedad»»⁹¹. ¿Supone esto un incremento de la importancia —política— de lo doméstico? Más bien no, ya que es vaciado y despolitizado, una vez más.

De cualquier modo, tengamos en cuenta que, para esta autora, el ser humano es apolítico y la política «nace en el-en-medio-de los hombres, por lo tanto, completamente fuera del hombre», ya que parte, como señalábamos al principio, de una noción liberal que tiene su átomo inviolable en el individuo. Para ella, la política es un espacio compartido, una forma de relación constituida por la pluralidad humana en el modo de ser-junto-a-otros que se instituye en la acción y el discurso, algo que ubica exclusivamente en el espacio público. Arendt, no obstante, también maneja otro concepto de vida, una vida entendida como don que posibilita la singularidad de los indi-

90 Op. cit., pág. 48.

91 Op. cit., pág. 47.

viduos, un concepto que la lleva a poner en el centro «la natalidad», concepto que se opone a la tradición anterior tanatocentrada, obsesionada con la muerte, cuyo análisis excede las posibilidades de este ensayo. Aquí nos hemos limitado a la cuestión de la *bios* y la *zoé* según es tratada en *La condición humana*, sobre todo porque nos permite conocer una forma de entender esta cuestión en la que las esferas quedan separadas en la Antigüedad y mezcladas en la Edad Moderna sin que ello suponga cambio alguno en la marginación constante del espacio doméstico.

En Foucault, la clave de bóveda de la llamada «biopolítica» es la introducción de la vida en la política, podríamos decir de la *zoé* en la *polis*, su control. En el primer volumen de su *Historia de la sexualidad —La voluntad de saber—*, Foucault señala que «el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente»⁹², con lo que quiere destacar el hecho de que, en la Modernidad, la vida, la *zoé*, se convierte en un asunto de la política: es el nacimiento de la biopolítica. Para Foucault, la biopolítica es la forma de gobierno moderna que se inmiscuye en la *zoé* de una forma que el mundo clásico no conocía, continuando, en cierto modo, lo que ya señalara Arendt respecto a la aparición de la «sociedad».

Por otro lado, el francés explica en su célebre clase del 17 de marzo de 1976 — publicada en *Defender*

92 FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad. Volumen I. la voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pág. 173.

la sociedad— que desde el siglo XIX se produce una marcada tendencia a la estatalización de lo biológico. Hasta entonces, la teoría clásica de la soberanía establecía que el soberano tiene derecho de vida y muerte, pero no en cualquier fórmula, sino en la de *Hacer morir y dejar vivir*⁹³. La aparición progresiva de otro paradigma se observa, señalará Foucault, en el derecho y en las discusiones de filosofía política que plantean hasta qué punto puede el soberano ejercer el poder de vida y muerte, pero sobre todo en la inclusión, mediante las tecnologías disciplinarias dirigidas a los cuerpos individuales, de otras técnicas dirigidas a la «población» en un ejercicio de poder masificador que se dirige al hombre-especie. Si el «territorio» era el objeto de intervención del antiguo soberano, en el nuevo régimen se trata de regular la relación entre el territorio y las personas que lo habitan, surgiendo la «población» como nuevo objeto de gobierno, estudio e intervención. Este nuevo tipo de poder, el biopoder, añade a las técnicas disciplinarias sobre el cuerpo individual, las regularizadoras de la población. La biopolítica consiste, en resumen, en el control e intervención en procesos globales de salud, higiene, natalidad, mortalidad, longevidad, etcétera, con campañas, por ejemplo, de higiene y medicalización públicas. Resulta de este modo que:

*Más acá, por lo tanto, de ese gran poder
absoluto, dramático, sombrío que era el poder*

93 FOUCAULT, M., *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pág. 218.

de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre la población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de hacer vivir. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de regularización y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir.⁹⁴

Eso explica para Foucault, entre otras cuestiones, el hecho de que la muerte se descalifique progresivamente, pasando de ser un rito público a una especie de vergüenza privada, ya que se convierte en el límite del poder de hacer vivir. Funcionarán en adelante, así, la (órgano)disciplina de las instituciones y el poder biorregulador del Estado, que no se excluyen, sino que se articulan gracias a las normas: aquello que puede aplicarse tanto a un cuerpo al que se quiere disciplinar como a esa multiplicidad biológica que es una población que se quiere regular. Y la norma es lo que explica la sociedad de la normalización y hace que el poder, el biopoder, «tome posesión de la vida»⁹⁵. La vida, pues, entra en la política, pero por el control que de ella ejerce el Estado, no por una redefinición de su importancia.

En este biopoder, por citar un ejemplo que haga esto

94 Op. cit, pág. 223.

95 Op. cit., pág. 229.

más comprensible, juega un papel fundamental el racismo, pues el surgimiento del biopoder lo inscribe —obviamente ya funcionaba antes— en los mecanismos del Estado. El racismo de Estado instaura una cesura entre seres humanos que son dignos de vivir y los que no lo son, abre una cesura en el *continuum* biológico que aborda el biopoder. Pone en circulación la relación bélica que expresa la máxima guerrera «si quieres vivir, es preciso que hagas morir, es preciso que puedas matar» o, dicho de un modo más adecuado aquí, «si quieres vivir, es preciso que el otro muera» — que tal vez nos suene más así: «Los españoles primero» —, y lo hace de un modo compatible con el biopoder ya que la muerte del otro, de la raza «mala» o «inferior», hace que la vida sea más sana y más pura, esto es, se trata de una relación biológica, no bélica o guerrera, biopolítica y no tanatopolítica. El racismo es la condición gracias a la cual el biopoder puede ejercer el derecho de matar disfrazado de vida, ahí radica su importante misión:

[El racismo] es la condición gracias a la cual se puede ejercer el derecho de matar. Si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, es preciso que pase por el racismo. Y a la inversa, si un poder de soberanía, vale decir, un poder que tiene derecho de vida y muerte, quiere funcionar con los instrumentos, los mecanismos y la tecnología de la normalización, también es preciso que pase por el racismo. Desde luego, cuando hablo de dar muerte no me refiero simplemente al asesinato directo, sino también a todo lo que puede ser asesinato indirecto: el

*hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera.*⁹⁶

El racismo moderno no es, para Foucault, como el tradicional odio o desprecio a otras razas, tampoco es un modo de azuzar a una población contra un enemigo común, más o menos mítico, para unirla: tiene una función mucho más subterránea y relevante, que es justificar al biopoder cuando opera con la muerte mediante la excusa de que eso amplifica la vida. El Estado, en el biopoder, se sirve de la raza para ejercer el poder soberano. Por eso, los Estados más asesinos serán los más racistas: como paradigma de la combinación del biopoder y el poder soberano tendremos el nazismo. Por otro lado, este racismo moderno no es cuestión sólo de países capitalistas porque el socialismo, apunta Foucault, ha sido desde sus inicios racista, sobre todo cuando ha aludido a la lucha fuera del ámbito económico.

Así, la política se inmiscuye en la *zoé* y empieza a cobrar una importancia cada vez mayor la vida biológica y la salud de las naciones —aunque lo doméstico siga anclado en la insignificancia—, lo cual supone también una cierta animalización de los ciudadanos —algo ya denunciado, subraya Derrida, por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*—. Las técnicas de gobierno se

traducen en la autoproducción de los sujetos que se convierten en «empresarios de sí mismos», disfrazando de libertad elecciones funcionales al sistema. El capitalismo requiere el biopoder que, mediante todo tipo de técnicas y dispositivos —de los modelos de amor o satisfacción personal y deseo a las autopistas—, generará cuerpos dóciles, algo que a juicio de Foucault es una novedad, pero no tanto, como veremos ahora, para Giorgio Agamben, que considera que este tipo de operación arranca con la propia política occidental.

Agamben arranca su reflexión en *Homo sacer* incidiendo en la distinción, ya señalada de la mano de Arendt, en la Antigua Grecia, entre *zoé*, el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos —animales, hombres o dioses—, cuyo lugar considera que era la casa, el *oikos*, y *bíos*, que se refería a la forma de vida propia de un individuo o un grupo, la vida política, cualificada, cuyo lugar, subraya, era la *polis*. La primera sería la vida como fenómeno biológico, natural, que implica la cobertura de las necesidades básicas, ya fueran divinas, humanas o animales, lo que Aristóteles denominaba «la dulce *zoé*», mientras que la segunda se referiría a algún tipo particular de vida, de forma de mostrarse o autoconcebirse, de identidad personal o de grupo, mediada por la cultura, separada, desde luego artificialmente, de la naturaleza, por la tendencia dicotómica —y jerarquizante— del pensamiento occidental.

Para Agamben, la *zoé*, la nuda vida, «tiene, en la política occidental, el singular privilegio de ser aquello sobre cuya exclusión se funda la ciudad de los hom-

96 Op. cit., pág. 232.

bres»⁹⁷ aunque se trate, a juicio del filósofo, de una inclusión exclusiva —se la incluye excluyéndola—. Identifica *zoé* con la categoría de Walter Benjamin *nuda vida* para referirse a la pura existencia biológica que se opone a *bíos* como vida cualificada y señala que el problema estriba en la propia separación, hecha desde el poder soberano, ya que no existe un ser humano despojado de forma de vida y sólo aparece así cuando se lo construye como tal. Agamben considera que esto ocurre con lo que denomina *homo sacer*, recuperando una categoría del Derecho Romano: ser humano sacrificable por el poder soberano, ese ser gracias al cual el poder muestra su brutal prerrogativa de excepcionalidad, su capacidad de dar muerte. Un inmigrante indocumentado ahogado en el Estrecho, un sin-hogar apalizado, una prostituta muerta «que habita la tierra de nadie entre la casa y la ciudad»⁹⁸ son *zoé*, vida desnuda o *nuda vida*, *homo sacer*, «vida expuesta a la muerte». Para Agamben, este es «el elemento político originario»⁹⁹ de la política occidental al completo —no algo propio, en principio, de la Modernidad como señalaba Foucault—, que ata lo jurídico-estatal y lo biopolítico, pues la idea de una vida que puede ser matada hace posible la existencia del poder soberano que decide sobre esta vida y sobre la aplicación y desaplicación de las leyes. A su juicio:

*Cualquier intento de repensar el espacio político de Occidente debe partir de la clara consciencia de que de la distinción clásica entre zoé y bíos, entre vida privada y existencia política, entre el hombre como simple ser vivo, que tiene su lugar propio en la casa, y el hombre como sujeto político, que tiene su lugar propio en la ciudad no sabemos nada.*¹⁰⁰

Agamben considera que el espacio de la vida desnuda coincide, y tal es el momento fundacional de la política occidental, con el espacio político de la soberanía, donde inclusión y exclusión, exterior e interior, *bíos* y *zoé*, entran en «una indiferenciación irreductible»¹⁰¹. Propondrá, por ello, en cierta sintonía con lo que proponemos aquí, darle relevancia a la *zoé* en la forma de una *bíos*: «Hacer del propio cuerpo biopolítico, de la *nuda vida* misma, el lugar en el que se constituye y asienta una forma de vida vertida íntegramente en esa *nuda vida*, un *bíos* que sea sólo su *zoé*»¹⁰².

Lo que aquí planteamos es que el terreno doméstico constituye el lugar de genuina articulación de *bíos* y *zoé*, el espacio en el que se desarrolla la *zoé* como *bíos*, donde la vida biológica es una tarea también política y sobre cuya escisión y exclusión se fundamenta la política patriarcal occidental que establece parejas jerárquicas, no pares como los mostrados en

97 AGAMBEN, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2006, pág. 17.

98Op. cit., pág. 118.

99Op. cit., pág. 114.

100Op. cit., págs. 238-239.

101Op. cit., pág. 19.

102Op. cit., págs. 238-239

la cultura ancestral andina. A diferencia del autor de *Homo sacer* no destacaríamos como matriz de la política occidental la «exclusión inclusiva» o excepción de la *zoé* en la *polis* en la figura del *homo sacer* sino, más bien, la patriarcal inclusión exclusiva de la vida concreta —no mera organicidad, *zoé*, sino mucho más— y, con ella, aquí está la clave, la exclusión del ámbito doméstico de la reflexión y acción política, con la consiguiente excepción generalizada de las labores realizadas por las mujeres y los valores que en este ámbito se juegan. Un efecto colateral o un elemento esencial, habría que analizarlo con más detalle, del prometeísmo, de su negación de la finitud, la interdependencia, la vulnerabilidad y la materialidad de la existencia. Todo ello ha supuesto la marginalización de una contracultura femenina históricamente constituida, como ha puesto de manifiesto el feminismo de la diferencia que, independientemente de que se compartan sus tesis centrales o no, ha hecho una interesante labor de puesta en valor y rescate de esta contracultura.

Por su parte, en la sesión duodécima del primer volumen del *Seminario. La bestia y el soberano*, Jacques Derrida se ocupa también de la cuestión *bíos/zoé* para cuestionar la nitidez de la propia distinción y, por ello, la justificación de las pretensiones agambianas de fundar en ella todo el gesto de la política occidental. Para Derrida, *zoé* designa en algunos textos una vida cualificada y no «desnuda» como plantea Agamben que, a su juicio, considera una distinción nítida entre los dos términos cuando reconoce, a la vez, las excepciones, algo que al padre

de la deconstrucción no le parece «un instrumento suficientemente profundo para acceder a semejante profundidad de semejante «acontecimiento fundador»»¹⁰³, retomando la expresión rotunda y ambiciosa, amén de claramente fundacionalista, del propio Agamben. La cuestión estriba, en buena parte, en cómo se entiende el *zoon politikón* aristotélico que, de entrada, en la propia expresión podría implicar la posibilidad de una *zoé* cualificada, de una *zoé* que es una *bíos*, algo que desmontaría en parte la tesis de Agamben y que, a efectos de lo que aquí tratamos, no haría sino mostrar una veta oculta que ahora proponemos retomar. La interpretación de Agamben del *politikon zoon* y de *zoon logon eikon* aristotélicos trata de reforzar la idea de separación cuando, de hecho, también podría inscribirse en una tradición que interprete al hombre entre los animales y plantas como *zoé*. Desde el triplete de almas aristotélicas —vegetativa, común a todos o seres vivos; sensitiva, propia de animales y humanos; e intelectual, exclusiva de seres humanos— que ponen en continuidad, en cierto sentido, a plantas, animales y seres humanos, al empleo de *zoon* para caracterizar al ser humano, Aristóteles parece salirse ligeramente de una tradición occidental empeñada en marcar la cesura entre los humanos y el resto de los seres vivos, algo que, como ya hemos apuntado, está íntimamente conectado con la negación de la importancia de la vida en su radical materialidad y, por tanto, de lo doméstico.

103 DERRIDA, J, *Seminario. La bestia y el soberano*, Buenos Aires, Manantial, 2010, pág. 381.

Así, Derrida interpreta que la expresión aristotélica subraya que la vida desnuda del ser humano es su politicidad, esto es, que la vida, *per se*, es política. Critica, por otro lado, que Agamben plantee, contradictoriamente, que la producción de un cuerpo biopolítico, esto es, la incursión del poder en la *zoé*, es, a la vez, el acto original del poder soberano, el *arcanum imperii*¹⁰⁴ de la política occidental y el acontecimiento decisivo de la modernidad: habría de ser una cosa o la otra. Agamben, dicho sea de paso, tiende a pecar de cierta grandilocuencia y de afán de ofrecer una historia lineal preñada de acontecimientos «decisivos» y «fundadores», como le criticará también Derrida¹⁰⁵.

Dejar que la vida «contamine» lo político

Lo que aquí nos interesa es subrayar la posibilidad de la *zoé* como *bíos*, algo presente, de facto, en el ámbito doméstico, esfera de vida con entidad suficiente para vindicar su politicidad, tradicionalmente negada pese a que implica una importante urdimbre de relaciones materiales y humanas—. Consideramos una tarea imprescindible para un feminismo de lo común —sensible, sentido— exigir que la impronta de lo doméstico, sus enseñanzas respecto a, por ejemplo, el papel de los cuidados o de la sostenibilidad mate-

rial de la vida, cale en la concepción de lo político y sea reconocida y tenida en cuenta también en el ámbito público —que este sea, así, «domestizado», que se obre una virtuosa «contaminación»—. En ese contexto, resultaría también forzosa la muy necesaria redistribución de los cuidados y el reconocimiento, también económico, de las tareas relacionadas con ellos. Las relaciones, los vínculos se producen, sobre todo, primero, en el *oikos*, en la casa, en el ámbito doméstico, aunque no sólo; sin embargo, tanto las relaciones como este ámbito han sido sistemáticamente minorizados desde el punto de vista político. La separación *zoé/bíos* niega el valor a la *zoé* y, al proponer «domestizar» lo político, estamos tratando de poner nombre al reconocimiento del valor del ámbito doméstico, de la gran cantidad de implicaciones que este tiene a nivel político y económico, algo que, en cierta manera, el mismo Agamben plantea —si bien sin clave feminista alguna, carencia que no es baladí—, cuando vuelve a proponer, en *Lo abierto*, «la asunción de la misma vida biológica como tarea política (o más bien impolítica) suprema»¹⁰⁶.

Siguiendo esta línea que cuestiona una dicotomía nítida y ante un debate extenso —sobre si la dicotomía *zoé/bíos* es excluyente— en el que merece la pena seguir trabajando, nos permitimos, ya puestas, la apertura de una duda sobre si la vida doméstica habrá sido entendida de hecho —más allá de lo que digan ciertos textos relevantes de la historia

104 AGAMBEN, *Homo sacer...*, pág. 22.

105 DERRIDA, *Op. cit.*, pág. 387.

106 AGAMBEN, G., *Lo abierto*, Barcelona, Pre-textos, pág. 141.

oficial y oficiosa del pensamiento—, como *zoé* en el sentido de «mera animalidad», de modo radicalmente opuesto a *bíos*, pues implicaba, en lo que se refiere a las mujeres, un vasto universo de tareas productivas, además de las reproductivas, desarrolladas dentro del *Oikos*, que van mucho más allá de la «animalidad»: la manufactura textil, la transformación de alimentos y todas aquellas labores relacionadas con el autoabastecimiento, controlar gastos e ingresos, distribuir los trabajos domésticos, supervisar los quehaceres, el cuidado y las primeras etapas de la educación de la descendencia —lo cual incluye transmisión de valores y ritos—, además de la supervisión de la marcha de las vidas, no sólo del trabajo, de las personas no libres del *oikos*. Eso, claro está, aparte de procurar herederos a quien traspasar el patrimonio familiar, el cual también debían ayudar a conservar y gestionar a pesar de éste dependiera en última instancia del cabeza de familia —el *despotés*—. Lo que desde luego no se hizo es reconocerle un papel político relevante, su politicidad, pero quién pudiera escuchar a las mujeres de entonces al respecto. Y es que no son extrañas las disonancias entre lo ocurrido de hecho y lo que aparece en los textos escritos, que tienden además a reseñar las condiciones de determinados segmentos de población. Así, por ejemplo, en el *Económico* de Jenofonte, diálogo socrático que trata de la economía doméstica y la agricultura, se da por hecha la superioridad de la mujer en el *oikos*, mientras que la *polis* se describe como el ámbito de la acción masculina, cuando la cruda realidad era, como explican

historiadoras feministas como Ana Iriarte¹⁰⁷, que la condición del *oikos* era, sobre todo, la del espacio en que se encerraba a las mujeres, un instrumento de su dominio y subordinación ante todo. No debemos caer, por tanto, al hablar del ámbito doméstico, tampoco en glorificaciones de un pasado occidental hipotético que nunca fue. Y esto por no hablar de que las diferencias entre la situación de mujeres aristócratas o de clases inferiores eran notables: sin ir más lejos, en la propia *Política* de Aristóteles, se reconoce que en la casa del áporos, del pobre, está justificado el uso de la mujer como fuerza productiva cuando el marido no está en condiciones de poseer mano de obra esclava, esto es, la mujer sale del *oikos* y, aunque esto no implique propiamente el desarrollo de una vida político-pública, sí supone la extensión de su papel en ámbitos no estrictamente circunscritos a la casa como ocurre en el caso de las aristócratas.

En sintonía —que no plena coincidencia— con lo que proponemos, Rita Segato —entre otras feministas anticoloniales/decoloniales— ha insistido en el expolio que, para las mujeres y hombres indígenas, supuso la llegada de los colonizadores, produciéndose, además del saqueo y la imposición sociopolítica y cultural, un cambio esencial en la politicidad precolonial: el confinamiento de lo doméstico en el mundo de lo privado

107 A. IRIARTE, «Contra una historia asexuada de la antigua Grecia», En HIDALGO, WAGNER y RODRÍGUEZ (eds.), *Roles sexuales: la mujer en la historia y la cultura*, España Ediciones Clásicas, 1994, págs. 3-14.

y la negación de su relevancia comunitaria, política, algo que no ocurría en el mundo precolonial.

A partir de esa mutación histórica de la estructura de género, al mismo tiempo que el sujeto masculino se torna modelo de lo humano y sujeto de enunciación paradigmático de la esfera pública, es decir, de todo cuanto sea dotado de politicidad, interés general y valor universal, el espacio de las mujeres, todo lo relacionado con la escena doméstica, se vacía de su politicidad y vínculos corporados de que gozaba en la vida comunal y se transforma en margen y resto de la política. El espacio doméstico adquiere así los predicados de íntimo y privado, que antes no tenía, y es a partir de esa mutación que la vida de las mujeres asume la fragilidad que le conocemos, su vulnerabilidad y letalidad se establecen y pasan a incrementarse hasta el presente.¹⁰⁸

Esto no quita, claro está, para que, como señalan autoras como Julieta Paredes, hoy lo contrario sea la solución a todos los problemas: «El *chacha-war-mi* —el par complementario hombre-mujer— no es una varita mágica que borra las discriminaciones»¹⁰⁹. Pero, amén del interés de contar en otras latitudes

108 SEGATO, R., *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de sueños, 2016, pág. 21.

109 PAREDES, J., *Hilando fino*, México, El Rebozo, 2010, pág. 79.

con modelos distintos, ajenos a la pareja jerárquica, podemos ver cómo el virus de la dicotomía excluyente se inyecta desde la colonialidad, cómo se transmite una enfermedad que portaban, por tanto, los colonizadores. Se exporta ese gesto que denunciamos que se halla inscrito en la cultura política y filosófica occidental desde su nacimiento, ese gesto recurrente que implica restarle toda importancia a la vida natural y cotidiana, a la *zoé*, a lo doméstico, en favor de una *bíos* vinculada a lo público-estatal.

De cualquier modo, allende toda esta cuestión previa y sus matizaciones, que sin duda son de interés y seguro continuaremos en otro sitio¹¹⁰, podemos constatar con toda seguridad que la minorización de lo doméstico y de la *zoé*, la vida, se inserta en la matriz patriarcal de la política occidental, presente, por ejemplo, en cada una de las líneas de la *Política* aristotélica, por no hablar de lo que sabemos de la democracia ateniense en general, que apartaba a las mujeres —y a los extranjeros, los esclavos y los niños— recluyéndolas en un ámbito doméstico que no era considerado político ni con capacidad política. Las mujeres se encontraban subordinadas a los varones dentro y fuera del *oikos*, por muy imprescindibles que pudieran ser sus funciones.

Así, si la biopolítica, una política de la vida, puede ser entendida como una domesticación del poder *sobre* la vida —genitivo subjetivo—, algo a combatir, o

110 Buena parte de lo aquí expuesto forma parte de una investigación doctoral en marcha.

como la vida, en nuestro caso lo doméstico, domando al poder, a lo político —genitivo objetivo—, proponemos tomar las riendas en este segundo sentido que implica una «domestización» de lo político, una forma de conjugar esa indeterminada «feminización de la política» de la que se oye por aquí y por allá sin que quede nada claro a qué se refiere —posibilitando interpretaciones incluso contrapuestas—, algo que compete no tanto a mujeres como a feministas con su correspondiente contracultura. Esta segunda opción, que la vida se convierta en directriz de lo político, no quita la primera, el dominio biopolítico de nuestra existencia, algo, en cualquier caso, contra lo que hay que protegerse pero es prácticamente inevitable pues no hay hoy, para la mayoría, posibilidad de un «adentro» libre de afuera, de una intimidad prístina hermética al poder, al no existir un solo rincón de la vida sin influencia de lo público. Eso dejó de pasar hace mucho, cuando entraron en el *oikos* los libros y periódicos primero, después la televisión y, por último, internet. Quizá sea ya una quimera querer despolitizar lo privado, aunque sea totalmente legítimo tratar de reducir la influencia excesiva de «la» política —Estado neoliberal y megacorporaciones, sobre todo— en nuestra existencia.

Si la biopolítica actual implica que el poder nos trate «como animales» —tal como se trata a los animales— y que nosotras mismas nos hayamos reducido a ser cuerpos productivos, fuerza viviente al servicio del capital y a los deseos más básicos y deshumanizados —carentes de auténtica libertad—, cabe entender que este proceso, dado que es imposible su erradicación,

su reducción sin resto, requiera una transformación, una traducción, la construcción de una biopolítica afirmativa, positiva para los pueblos y sus gentes y que valore la *zoé*, humana y no humana, teniendo en cuenta que vivir no es tan sencillo, que no se hace solo, ni es algo solamente privado o íntimo... Que reconozca, asimismo, el papel que en el vivir han tenido las mujeres, así como los saberes, la contracultura atesorada por ellas, por nosotras. Con la propuesta de «domestizar» lo político apuntamos a poner en valor político el ámbito doméstico, a cuestionar la separación y la jerarquía y a tratar de dotar de caracteres domésticos atentos a la sostenibilidad de la vida y las relaciones, a la esfera política, el compromiso, la lucha, el activismo, la militancia.

Si bien hemos sido reiteradamente apartadas de la política, el confinamiento en el ámbito doméstico ha hecho que las mujeres poseamos una contracultura, fruto de siglos de opresión. Como beneficio colateral de siglos de condena a las labores domésticas, de la obligación de hacernos cargo de ellas, hemos generado una contracultura que nos hace, por regla general, estar especialmente capacitadas para entender la realidad de lo común cotidiano y salvar lo que de imprescindible para el buen vivir hay en lo doméstico. No todas, como ocurre en todo, pero, por regla general, la mayoría crecimos en la sombra de la dominante cultural individualista patriarcal y sobrevivimos por siglos generando vínculos y construyendo redes de cuidados pese al aislamiento en que se nos quiso colocar tipificándonos de gatas en pugna por un varón casadero, de Aristóteles a Kant o Hegel. No lo

escogimos y lo que el movimiento feminista pretende desde hace siglos también, muy en especial desde el XX es, precisamente, que estas labores se generalicen y puedan ser elegidas, que no sean impuestas, pero puede que no ganemos mucho negando que poseemos una contracultura destilada, con lágrimas, sudor y sangre, de nuestro involuntario exilio.

Lo que planteamos constituye, en cierta medida, la aplicación de la teoría feminista del punto de vista, antecedente del concepto de conocimiento situado, que señala que quienes están sujetos a estructuras de dominación que marginalizan y oprimen pueden ser epistemológicamente privilegiados/as/es en algunos aspectos. Nancy Harstock planteaba, ya en 1983, que los valores de uso que culturalmente han estado ligados al rol tradicional de la mujer nunca han sido demasiado tenidos en cuenta —en este caso lo aplicaríamos a los valores ligados al ámbito doméstico, valores de cuidados—, pero nos han hecho desarrollar, se entiende que en términos generales, habilidades diferentes a las actitudes dadas por las relaciones de poder, permitiendo más reflexividad desde la extrañeza a los poderes dominantes, al individualismo descuidado —agresivo, en realidad— con lo común.

En la misma década de los ochenta, surgió el debate sobre la posibilidad de que existan éticas distintas según el género. Las investigaciones realizadas por Carol Gilligan, recogidas en *In a Different Voice*, estudio publicado en 1982, polemizaban con Lawrence Kohlberg, que elaboró una escala de desarrollo moral la cual ubicaba en un rango inferior a las sujetos fe-

meninas, proponiendo la existencia de diferencias en el razonamiento moral según el sexo. A su juicio, los varones razonaban jerarquizando principios, normas morales de justicia y derechos, mientras las mujeres lo hacían atendiendo de modo prioritario a las relaciones personales y a los detalles concretos —Antígona contra la Ley del Padre—. Gilligan propuso entonces la distinción entre la «ética de la justicia» y la «ética del cuidado»: la primera, dominante en las sociedades occidentales, formal, de corte ilustrado y relacionada con el consenso, es la ética de lo público y tiene que ver con la distribución imparcial, sin atención a las particularidades; la segunda, la del cuidado, característica de las mujeres debido a su tipo de socialización, basada en la responsabilidad y atenta a los vínculos y a las circunstancias personales, considera el mundo como una red de relaciones. Coincide, así, con la contraposición entre la visión contractualista, liberal, que considera la sociedad fruto de un pacto, frente a una visión comunal, que coloca los vínculos por delante, como constitutivos del ser humano, no producto artificial de una gestión social.

Desde ciertas luchas feministas se ha reivindicado, con la centralidad que corresponde, tanto para hombres como para mujeres, la importancia de los vínculos, de la corresponsabilidad y de las retaguardias, su carácter vertebrador en la lucha. Cuidados, pero cuidados desde una perspectiva revolucionaria, capaces de poner patas arriba la insensibilidad, el descuido. Asimismo, se puede decir que buena parte de las luchas feministas se han pivotado sobre la necesidad de acabar con la separación artificial entre lo

personal y lo político, entre lo individual y lo común, entre lo doméstico y lo público, la reproducción y la producción. El cuestionamiento de estas dicotomías ha implicado, de un lado, comprender las políticas que atraviesan muchos de nuestros malestares —«lo personal es político»—; de otro, tratar de acabar con ellas trabajando en común y aquí es donde cabe proponer que hagamos más concreta la comunidad, que pongamos énfasis en los vínculos sensibles y concretos, cuidando de las relaciones y domesticando lo político. Parece conveniente apostar por una valorización de lo doméstico que implique poner en el centro la reproducción de la vida, una vida entendida como esencialmente comunitaria y caracterizada por la reciprocidad —como un común *munus*— y que esto se lleve a cabo mediante relaciones humanas generadas socialmente a través de la interacción también con la naturaleza de la que somos parte, produciéndose, de este modo, vínculos y sentidos y no solo bienes o servicios. Los trabajos reproductivos son —como bien ha mostrado, entre otras, Silvia Federici, afeándole la ceguera a Marx— un auténtico proceso de producción de seres humanos y relaciones que garantizan la reproducción global de la vida y sólo reconociendo el valor de lo comunitario se recuperará, a su vez, el valor social de este trabajo concreto, del trabajo concreto en general, contra el trabajo abstracto que promueve el capitalismo, medido en horas socialmente necesarias para producir o dinero, pero sin capacidad de valorar cualitativamente la contribución del trabajo a lo común.

Politizar lo doméstico, domesticar lo político

Un comunismo sentido no puede no valorar la politicidad del ámbito doméstico, donde se desarrolla la vida, la común y corriente, la base material de todo el resto, además de darse buena parte de los vínculos relevantes que, no por no pertenecer al ámbito de lo público, son menos políticos. Y con «lo doméstico» apuntamos también a todas esas relaciones que se producen en la cotidianidad pero carecen de estatuto político: familiares, amistosas, de vecindario, laborales incluso... Se trata de reivindicar que la vida cotidiana posee estatuto político, de modo que sea tenida en cuenta en nuestro compromiso. Cómo nos organizamos, cómo consumimos, cómo nos relacionamos con los demás y con nosotras mismas es tan político como manifestarse, reunirse en asamblea o votar.

Por supuesto, no debemos obviar que esta politización de la existencia, esta problematización política de las realidades existenciales que nos condicionan, esas que, en palabras de Kimberlé Williams, implican «reconocer como social y sistémico lo que anteriormente era percibido como algo aislado e individual», conlleva también no pocos peligros, entre ellos acabar haciendo de policía de nosotras mismas, como ya se denunciara en el movimiento feminista hacia 1970. Corremos el riesgo, si no lo tenemos en cuenta, de tratar de establecer políticas con tendencia universalista que busquen imponer modelos de comportamiento, mermando una libertad que es fundamental en los propios objetivos del feminismo. Recordemos que el feminismo, que tiene

como objetivo obvio y común denunciar el patriarcado, tiene una praxis tremendamente diversa, situada, concreta, que aspira a la igualdad, pero también a la libertad, aunque no sea, precisamente, una libertad en clave de consumo de tipo neoliberal.

Es teniendo esto en cuenta como se plantea la politización; por tanto, no se trata tanto de demandar una biopolítica que implique un control político de lo cotidiano del que pudiéramos arrepentirnos. La politización de lo doméstico y la domestización de lo político no sólo han de ser caminos de doble dirección y simultáneos, por los que circulen sentidos, es que además ha de hacerse con la inteligencia sensible necesaria para no convertirlas en una práctica biopolicial de lo doméstico y lo político. Algo cuya dificultad no se nos ha de escapar con las toneladas de imbecilidad planetaria, al menos aparente, que caracteriza el momento histórico presente. Como en tantas ocasiones, en esta cuestión hay que trabajar desde la finura óptica del «ni... ni...», característica de una política concreta, que no se deja arrastrar por las absolutizaciones de la política atrapada en el cumplimiento de lo abstracto: ni despolitización ni politización excesiva, siempre evitando la política identitaria, para evitar caer en la tentación de imponer modelos de salud, consumo, relaciones, maternidad, etc. obligatorios, algo no poco habitual en los últimos tiempos. *Politizar significa problematizar desde lo común, no dogmatizar ni generar credos colectivos.*

La politicidad del ámbito doméstico encuentra de hecho interesantes desarrollos en la teoría y práctica

feminista actual, y un buen ejemplo de ellos son las reflexiones de Silvia Federici, a quien ya hemos mencionado, en el marco de su compromiso político con la exigencia de salario para el trabajo doméstico. Federici critica a Marx, recordemos, por su desatención del importante mundo de la reproducción material de la vida social, que invisibiliza las actividades y prácticas que conllevan la conservación y ampliación de la vida. Subraya la imposibilidad de comprender el capitalismo atendiendo únicamente a la producción, sin el trabajo realizado, sobre todo por mujeres, para el sostenimiento de la vida, la reproducción física y simbólica de la vida humana y no humana. Es una denuncia de que el trabajo doméstico ha sido invisibilizado siempre a la que acompaña la reivindicación de salario para el trabajo doméstico, una forma de subvertir la relación de desigualdad y rechazar la dependencia económica respecto al hombre. Asimismo, reivindica la lucha de las trabajadoras domésticas, dado que pone sobre el tapete el problema de la reproducción en un contexto de crisis de cuidados y anima a trabajar en formas de reproducción más comunitarias y colectivas, que creen entramados afectivos como garantía de seguridad.

Su atención militante a las experiencias e ideas de las mujeres impulsaron a Federici a realizar la investigación histórica sobre la caza de brujas durante los siglos XVI y XVII que tomó cuerpo en *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Este estudio plantea el capitalismo como una contrarrevolución organizada por aristócratas y grandes comerciantes contra la autonomía de corte comunitario

que desde abajo desafiaba el régimen feudal y pone de relevancia cómo en cada nuevo ciclo de acumulación de capital se despojan los bienes comunes: tierra, agua, derechos a la leña, plantas, frutos, espacios para criar animales... pero también, hoy día, Sanidad, Educación, protección social y todas las redes públicas de soporte para la reproducción de la vida social logradas con sumo esfuerzo por las clases trabajadoras. «Feminista y comunera», tal como la describe Raquel Gutiérrez¹¹¹, Federici insiste en todo su trabajo y militancia en criticar la sistemática producción de separaciones que el capitalismo —y el Estado que es su forma política por excelencia— introducen en la vida social: desde la oposición público-masculino/privado-femenino que hemos señalado ya, hasta las separaciones entre propietarios y trabajadores, entre expertos y obedientes, entre trabajadores manuales e intelectuales, etcétera. Se trata de un dispositivo jerarquizador siempre funcional al capitalismo.

En general, en los feminismos anticoloniales encontramos una intensa percepción del valor de lo común, de las comunidades y, en general, de la comunidad y sus diferentes «álgebras» —en expresión de la socióloga Gladys Tzul Tzul (Guatemala)— con lo que nos encontramos con feminismos que priman las visiones colectivas y comunitarias y no tanto la liberal e individualista y, a menudo, estatocéntrica, que es característica del feminismo europeo, muy

111 GUTIÉRREZ AGUILAR, R., «A propósito del trabajo de Silvia Federici», En *Revista De Frente*. Disponible en: <http://revis-tadefrente.cl/a-proposito-del-trabajo-de-silvia-federici/>.

en especial del académico y el institucional, aunque no sólo. Son capaces de reflexionar sobre el papel ambivalente, por ejemplo, de la familia, que para Tzul Tzul puede ser «un freno a la socialización y las relaciones sociales ampliadas», pero también la institución clave «para resguardar la tenencia comunal»¹¹². Podemos encontrar en ellas una noción de comunidad viva, interdependiente y ligada a la tierra, en la que es fundamental el arraigo y la materialidad de la vida, algo bien distinto a lo que acontece en las comunidades occidentales, convertidas en artefactos desmaterializados, productos del contrato, por un individualismo liberal que obvia el papel cohesionador de la tierra —que conforma una ideal pareja con la hipermovilidad capitalista—. Destaca también su praxis de defensa de la interdependencia más que de la «autonomía», término que en nuestro Occidente se ha gastado de tanto usarlo y sobre el que, en consecuencia, sería útil reflexionar, pues nos lo representamos muy vinculado con la libertad consumista capitalista centrada en optar sin demasiada responsabilidad. Hay también una vinculación de las luchas feministas con la defensa de la tierra, por ejemplo, contra el extractivismo, frente a la noción de dominio de la naturaleza hegemónica aún en Occidente: el valor ecológico es esencial en estos feminismos. Asimismo, la ruptura de la universalidad como criterio homogeneizador tiene mucho que enseñar a la universalidad abstracta que

112 GARGALLO, F., «¿Es la familia el núcleo de la sociedad?, Entrevista a Gladys Tzul Tzul», En *Desde abajo*, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=zgr-LdsP8ZQ>.

oculta diferencias y opresiones. Desde estos feminismos se discute y advierte el peligro de nociones excesivamente abstractas como «sororidad», «mestizaje» o «interseccionalidad» y se prefiere hablar de «alianzas» o «articulaciones».

En definitiva, es en los feminismos donde podemos encontrar una constante fuente de inspiración para una politización de lo doméstico y domesticación de lo político. En la medida en que tanto los cuidados de larga duración como la atención a la dependencia — y recordemos que dos terceras partes de las personas en situación de dependencia son adultas mayores—siguen siendo considerados como algo secundario cuando no invisible en el debate público, continúan siendo un trabajo del que se encargan las mujeres y al feminismo no le queda sino luchar por poner la crisis de los cuidados en el centro del debate. Y esto tampoco quita para que la reivindicación de los cuidados resulte extraña e incluso molesta a algunos y algunas, sobre todo a cierto feminismo liberal que no piensa la transformación social desde el ámbito de la reproducción, pues consideran que lo que debe demandar el feminismo es «salir de la casa», incluso al precio de descargar las tareas reproductivas, vía mercantilización, sobre los hombros de mujeres racializadas y/o pobres. Pero es que no se trata de volver a encerrarnos en la reproducción —¿cómo reivindicar ser encerradas en nada!— sino de ponerla en valor, de modo que el Estado se haga cargo de su importancia destinando recursos de todo tipo y de que en la vida cotidiana cuidar sea, más que una imposición, una suerte de

invitación a compartir una esencial dimensión de la vida entre todos. Porque las tareas reproductivas son, además de una necesidad, una forma de conectar con la vida, con lo material, con nuestra condición de seres vivos y vulnerables, materiales e interdependientes. Si no logramos ver esto, los cambios habrán de ser a golpe de legislación —e imposición—sin atender a lo central, al cambio de visión.

Puede considerarse también que el ámbito doméstico carece del suficiente potencial rebelde, por el riesgo que pudiera entrañar de una especie de repliegue al interior, conllevando el olvido de las «grandes cuestiones» —la Toma del Palacio de Invierno y cosas así—. Sin embargo, este tipo de observación implica y proviene del prejuicio machista contra un ámbito doméstico feminizado *ergo* devaluado, minorizado, y del olvido de que la politización de lo doméstico implica, en buena parte, una domesticación de lo político, que nada tiene que ver con la «domesticación». Para aclarar esto, tal vez haya llegado el momento de que intentemos, sumando a lo ya esbozado, dar unas claves concretas sobre a qué nos referimos con la «domesticación» de lo político, concretas pero tan sólo indiciarias acerca de una cuestión que sólo puede establecerse como producto de una reflexión colectiva, situada y constantemente revisada.

En primer lugar, «domestizar» supone aplicar a lo político, poniéndolos en valor, los criterios relacionales que hasta la fecha hemos considerado privativos del ámbito doméstico: cuidados, valor

de las retaguardias, atención a la materialidad de la vida, valor de uso, reproducción... Pongamos un ejemplo. En un artículo de June Fernández en *Pikara* sobre *Munduko Emakumeak*—Mujeres del Mundo, la autora pretende recoger, en una entrevista eminentemente política, las aportaciones que este colectivo hace a la vida de sus integrantes. Se palpa en las respuestas de la entrevistadas —y en las preguntas encadenadas por la entrevistadora—, de un modo sensible, la importancia del trabajo político en las vidas cotidianas de las mujeres que integran el grupo y la traslación de dinámicas relacionales propias de la intimidad al colectivo, la generación de sentimientos —no sólo emociones— y, en definitiva, el entrevero entre ambos ámbitos, de modo que el colectivo político es parte de su «casa», de su lugar en el mundo. *Munduko Emakumeak* y *Pikara* domestizan el discurso y la praxis política:

Las palabras clave se repiten: acogida, solidaridad, sororidad, calor, una familia (esto es especialmente importante para las que tienen la familia biológica a miles de kilómetros de distancia, recuerda Norma), amistad, convivencia, amor, abrigo, comprensión, confianza, gente querida, «sentirme escuchada y aprender a escuchar», crecimiento, aprendizajes, «conciencia sobre mis derechos», empoderamiento colectivo, muy buena energía, muchos abrazos, «un espacio seguro donde no me siento juzgada», puertas abiertas, creatividad, compañeras con las que ir haciendo camino, comidas diversas

y muchas fiestas. «Y cabreos», apostilla Rocío con vena teatral. Risas.¹¹³

En segundo lugar, la domesticación implica una concepción del ámbito político que no desatiende las necesidades materiales, que no se queda en la abstracción, que presta atención a las necesidades concretas, algo que puede contribuir a reforzar fuertemente las luchas como bien sabe el movimiento obrero desde las Sociedades de Ayuda Mutua decimonónicas. Porque la desobediencia al capitalismo no puede limitarse a actos públicos y/o espectaculares —manifestaciones, concentraciones, actos de calle...—, sino que implica una forma de vida, una *bíos* que atienda a la *zoé* y lo haga del modo más alejado posible del capitalismo y de modo permanente, una cobertura que posibilite un trabajo político intergeneracional por sostenible, que permita estar conectada siempre sin que ello suponga un abandono de la dimensión personal. No más obligación de ser héroes ni heroínas desmaterializados e infinitos, no más prometeísmo. Recogiendo la herencia de las sociedades de apoyo mutuo, las cajas de resistencia y todas las redes generadas desde la solidaridad obrera, pero también la tradición rural y barrial de no permitir que una vecina o vecino quede en la indigencia o lo pase mal por falta de recursos, no debería haber un solo colectivo despreocupado de

113 FERNÁNDEZ, J., «Mujeres del Mundo «Babel»: activismo desde el corazón», En *Pikara Magazine*, 16 de octubre de 2019, disponible en: <https://www.pikaramagazine.com/2019/10/mujeres-del-mundo-babel/>

la existencia cotidiana de sus participantes, de sus condiciones materiales y psíquicas de existencia. Con una cultura política domestizada, con una domesticidad politizada, no habría colectivos sin caja de resistencia, grupo de consumo o huerta colectiva asociada, ni proyectos políticos sin inversión en soberanía energética mediante cooperativas locales de producción de energía, banca ética —que, con todas sus limitaciones, siempre será mejor que el Banco Santander— o cooperativas de crédito, ni sindicatos sin proyectos de fomento de la economía alternativa como las viviendas en cesión de uso, las residencias de mayores cooperativas o los seguros éticos. Nunca debieran desentenderse los proyectos políticos de las condiciones de vida y si lo hicieran, como se hace a menudo aún hoy, será al precio de contar en sus filas únicamente con gente joven, sana y con mucho tiempo, además de perteneciente a profesiones muy concretas y/o con condiciones laborales decentes —esa quimera en el capitalismo del desastre actual— que, al estilo del funcionariado, permita integrar la militancia en sus vidas. Todo esto ocurre hoy y recorta ostensiblemente la riqueza humana de los colectivos y de sus aportaciones, estrecha la variedad de perfiles. Atender a la materialidad de la vida y contar entre las prioridades con asegurar las condiciones materiales de existencia de los colectivos —abandonando el comportamiento abstracto habitual en las políticas centradas en «la cabeza», en la vanguardia y la abstracción— haría que los propios colectivos tuvieran más capacidad de atracción y convicción que los actuales que, instalados a menudo en la lógica del sacrificio, dejan a las personas que los integran, en

más ocasiones de las que debieran, al albur de tus circunstancias.

El desprecio de las retaguardias, de las condiciones materiales, del sostenimiento material de la vida... todo ello puede dar al traste con los trabajos de los grupos: la vida queda fuera, queda aparte, y la lucha colectiva, el propio colectivo, acaba muriendo. Si no nos preocupamos de lo que necesitan compañeras y compañeros —igual que si no nos preocupamos de los detalles concretos para realizar una acción—, si no nos preocupamos de la salud del grupo, si predominan las discusiones abstractas, el colectivo acaba muriendo de inanición, porque es también un ser vivo que nace, se desarrolla, a veces se reproduce y en un momento dado, y esto hay que asumirlo, muere. Ocuparse de les otros, en toda su complejidad, es una suerte de inteligencia estratégica y sólo una política heredera de toda una tradición que desprecia lo doméstico, la zoé, la retaguardia, la reproducción, los cuidados, es capaz de caer en ese tremendo error una y otra vez. Silvia Rivera Cusicanqui subraya que las relaciones, los afectos políticos, son de una importancia medular en las luchas. Para ella, atender a los afectos implica, por ejemplo, sembrar lealtades duraderas «porque la lucha no es sólo la victoria, es también la larga experiencia de la derrota. La euforia de la victoria es fantástica, pero cuando viene el bajón tienes que ser leal, aguantar y es más largo y es más tedioso, pero a veces toca»¹¹⁴.

114 CUSICANQUI en SALAZAR, H., *Entrevista...*, pág. 161.

Es esencial para un comunismo sentido y sensible que el nosotros/as/es que habitemos sea feminista en este sentido, y lo sea, además, de un feminismo «terrácola» que incluya en «lo colectivo» a seres humanos, plantas, animales, seres inanimados, signos... incluida la tecnología, al estilo de la utopía ciberfeminista de Haraway. Hay, a este respecto, quienes, como Isabelle Stengers y Bruno Latour, plantean la necesidad de revisar también nuestro concepto de cosmopolitismo, que suele expresar la ausencia de vínculos locales y el impulso de lazos con la humanidad en general, sustituyéndolo por una «cosmopolítica» que implique respeto y atención sensible a todo lo que configura nuestro mundo, nuestro cosmos. De nuevo con Rivera Cusicanqui, se trata de sentirnos parte del metabolismo del cosmos en una comunidad que no es sólo de humanos, tratando de liberar energías cognitivas y creativas a través de prácticas en común, pensando desde lo *ch'ixi*¹¹⁵, lo contradictorio, lo contencioso, «que es y que no es a la vez, un gris heterogéneo, una mezcla abigarrada entre el blanco y el negro, contrarios entre sí y a la vez complementarios» y «capaz de nutrirse de las aporías de la historia en lugar de fagocitarlas o negarlas»¹¹⁶. Porque lo colectivo es *ch'ixi*, contencioso, en la medida en que está vivo y «si vivimos la contradicción entre pensar y hacer como tal, creo que vamos a pensar y hacer con más fuerza»¹¹⁷.

115 Op. cit., pág. 145.

116 RIVERA CUSICANQUI, S., *Un mundo...*, pág. 25.

117 CUSICANQUI en SALAZAR, Op. cit., pág. 147.

En tercer lugar, la domesticación implica ocuparse de lo común concreto, no de lo abstracto únicamente, como ya hemos anticipado. Implica un comunismo de lo común sentido, sensible. Porque un mundo en el que se da primacía a la producción sin integrar la reproducción es un mundo al revés, que probablemente padece el «problema de la cabeza», según la denominación que recibe en *Tiqqun*, uno que se transmite a diversos ámbitos: lo abstracto guiando lo concreto, las vanguardias despreciando las retaguardias. Una perspectiva prometeica característica del vanguardismo y su proyecto de una reelaboración total del mundo, que suele ir acompañado por el desprecio de las masas a las que se quiere conducir. Como ocurre en muchos proyectos políticos, se determinan unos objetivos abstractos que guiarán la acción y, de este modo, se pierde por completo el tacto con lo que va ocurriendo. Y la estrategia finalística provoca una ceguera a la táctica emergente y a la creatividad política, por no hablar de que se sacrifica todo medio al fin y carece de tacto con lo común. Esto implica que:

*La utopía vanguardista nunca ha sido otra cosa que la anulación final de la vida en el discurso, de la apropiación del acontecimiento por su representación. Si, entonces, hacía falta caracterizar el régimen de subjetivación vanguardista, se podría decir que es aquel de la proclamación petrificante, aquel de la impotencia agitada.*¹¹⁸

118 TIQQUN, «El problema de la cabeza». Recuperado de: <https://tiqqunim.blogspot.com/2013/03/el-problema-de-la-cabeza.html>

La obsesión por construir desde unos parámetros abstractos previos la comunidad, igual que la vida o la práctica política, nos ha provocado cierta ceguera, sordera y falta de tacto hacia la comunidad, la buena vida y la práctica que ya estaban ahí. Al final, todo sucede en la cabeza de unos pocos y lo que hay en esas cabezas interrumpe la posibilidad de hacerse con lo que se tiene delante, de prestar atención a lo que está ocurriendo ahí, incluida la virtualidad política, el potencial, que pueda tener todo aquello relacionado con el sostenimiento de la vida. Y así es como se funciona en lo doméstico: atendiendo a lo que surge, cuidando de lo concreto... ¡improvisando!

En cuarto y último lugar —y el orden no es de importancia—, una domestización de lo político implica el serio reconocimiento del papel social esencial de la maternidad y la crianza, el suficiente como para conseguir que la atención a estas labores sea atendida, compartida y respetada como debe, al igual que debe ocurrir con todas las labores del hogar. Este debería ser, en la medida en que afecta a absolutamente todos los seres humanos, un objetivo radical e inaplazable. Acabar con la minorización de la figura de las madres y los padres, pero muy en especial de las madres, y sacar de la invisibilidad, reconocer la importancia humana *ergo* política de la crianza y los cuidados de quien los requiere, junto con las dificultades de todo tipo, materiales y no, que se presentan para hacerlo en el capitalismo patriarcal, es imprescindible para politizar lo doméstico y domesticar lo político. Al comunismo sensible no puede escapársele la flagrante carencia de comunidad de apoyo con

que se suele criar hoy, con la práctica desaparición de la familia extensa, esa que justamente se quiere recobrar —¡Hagamos parientes, más que bebés!— y la necesidad de luchar por dar espacio y significado político a estos primordiales procesos de creación y protección de la vida: embarazo —y aborto—, parto, crianza y trabajo del hogar han de ser visibilizados y trabajados como lo que son.

Habría muchas notas más que plantear, pero con lo ya mostrado se puede intuir que con la politización de lo doméstico y la domestización de lo político quizá estaríamos más cerca del Buen vivir de las cosmologías originarias, *Sumak Kawsay* (buen vivir) kichwa, cuidado de la Madre Tierra o *Uma Kiwe* en nasa, Ñuke *Mapu* para los mapuches, *Meyedobo* para los Ngäbe Buglá, *Qutamam* (Madreagua) para los Urus, *Elohehe* para los Cherokee, *Odùà-Ilè-Àiyé* para los yoruba... Todos ellos modelos de hecho ya existentes, en la práctica, para el modo de entender la realidad que llamamos comunismo sentido, de la sensibilidad, concreto, de lo común vivo. Todas ellas son, no será baladí, culturas en las que juega un papel relevante el ámbito doméstico y afines al «sentipensar».

Magias comunitarias de lo común sentido

Aferrarse a lo que se siente como verdadero. Partir de ahí. Un encuentro, un descubrimiento, un vasto movimiento de huelga, un terremoto: todo acontecimiento produce verdad, alterando nuestra manera de estar en el mundo. A la inversa, una constatación que nos deja indiferentes, que nos deja como estábamos, que no compromete a nada, no merece el nombre de verdad. Hay una verdad que subyace a cada gesto, a cada práctica, a cada relación, a cada situación. (...) Una verdad no es una visión del mundo, sino lo que nos mantiene ligados a él de manera irreductible. Una verdad no es algo que se detenta, sino algo que nos lleva. Me hace y me deshace, me constituye y me destituye (...).

Comité Invisible versionando a Alain Badiou

«Vivir y morir bien en convivencia sobre la tierra», tal es la propuesta de Haraway en *Seguir con el problema* que bien nos podría servir para resumir en una máxima todo lo aquí planteado. Sin embargo, no citamos a Haraway sólo porque nos sirva de inspiración su decir, su letra, sino que apostamos, sobre todo, por su música: su compromiso con un trabajo constante por redefinir imaginarios desde la colaboración entre la ciencia, las humanidades y la práctica política desde un punto de vista radicalmente situado que nos impida caer tanto en universalismos neocolonialistas como en particularismos ciegos. Haraway propone construir narrativas coproducidas —«simpoéticas», escoge nombrarlas¹¹⁹— y tratar de reencantar el mundo reescribiéndolo desde la consciencia de que nos necesitamos y debemos cuidarnos recíprocamente entre seres humanos, objetos, plantas, animales, máquinas, signos... Para ello, elabora un imaginario, todo un mundo alternativo, con una terminología e iconografía asociadas.

Y es que, para cambiar el mundo, para sembrarlo de formas de vida más vivibles, para dotarlo de nuevas perspectivas, es posible que necesitemos más atención a la sensibilidad además de al conocimiento. No es que los datos, la racionalidad, los juicios... no resulten necesarios y útiles; es que, de hecho, ya disponemos de cantidades ingentes de información que no consigue movilizarnos cuanto es necesario. Internet no sólo nos ha conectado a la realidad de todo el planeta, sino

119 La autopoiesis es la cualidad de un sistema capaz de reproducirse y mantenerse por sí mismo y Haraway propone sustituir este ideal —prometeico— por la producción y mantenimiento sinérgico, «simpoético».

que pone a nuestra disposición un bagaje brutal, un torrente de información que, bien analizada —algo, claro está, que no es sencillo—, nos provee del utillaje racional suficiente; sin embargo, hace falta algo más y resulta imprescindible practicar el «sentipensar» en nuestra manera de acceder a la realidad y a la hora de expresarla, de comunicarla y comunicarnos. El sistema maneja el capital emocional, nosotras no podemos quedarnos atrás. «De poco sirve concienciar a un mundo ya enfermo de consciencia», hay que romper el hechizo y crear magias nuevas, sentenciaban en Tiqqun:

*Pues este embrujo no es el producto de una superstición o de una ilusión que bastaría con echar abajo, es un embrujo práctico: es su sujeción a los dispositivos, el hecho de que es solamente acoplados a tal o cual dispositivo que se experimentan como sujetos. Artaud tenía razón cuando escribía, en enero de 1947, que «mucho más que por su ejército, su administración, sus instituciones o su policía, la sociedad se sostiene por medio de hechizos».*¹²⁰

El capitalismo neoliberal ha sabido generar todo un universo de deseos y emocionalidades al que podemos y debemos ofrecer alternativas sensibles, haciendo que mane de nuestras prácticas un sentimiento de riqueza y de felicidad, el nuestro, el que vivimos cotidianamente y nos mantiene decididas en

120 TIQQUN, «El bello infierno», disponible en: <https://tiqqunim.blogspot.com/2015/05/el-bello-infierno.html>.

la oposición al no-mundo del capitalismo neoliberal y conectadas, comprometidas. Tal vez necesitemos, antes de nada, reconocer las emociones que lo consiguen, los afectos que lo facilitan y, sobre todo, los sentimientos que las convierten en un *ethos* —«El sentimiento permite una narración. Tiene una longitud y una anchura narrativa», dice Byung Chul Han¹²¹—: pensarlos, explicitarlos, ponerlos en palabras, buscar lenguajes de todo tipo —corporales, musicales, éticos, políticos...— que transmitan la riqueza que tenemos entre manos. Y quizás sean la literatura, el pensamiento, el cine, la fotografía, la música o la danza y, desde luego, la vida cotidiana, espacios de trabajo político a largo plazo tan apropiados como la propia política. Generar sentimientos políticos, poner el cuerpo, la sensibilidad en la lucha, politizar el malestar y el bienestar son prácticas esenciales para una biopolítica afirmativa y exigen espacios heterogéneos a los considerados tradicionalmente como políticos. No se trata, obviamente, de vaciar las calles —eso, nunca—, sino de entender que la danza, por ejemplo, hablándole al cuerpo, puede provocar en los espectadores emociones políticas que se lleven, de vuelta a casa, a sus (con)vivencias cotidianas. No en vano, en la democracia griega era esencial el papel de la tragedia y la catarsis, que Aristóteles consideraba una purificación emocional, corporal, mental y espiritual esencial. Algo de lo que, sin duda, estamos necesitadas.

121 HAN, B.-C., *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014, pág.36.

Poner los sentidos —los sentidos sentidos, sentidos— en la lucha, de diversas formas, supone una necesidad política y de aterrizaje, de salida de esa política de la abstracción, de la cabeza, que no parece estar dándonos demasiado buenos resultados. «Vístete de colores», le aconsejaba en una charla una indígena a un activista tan crítico con el sistema actual como encharcado de pesimismo —pero un luchador, hay que reconocerlo, *ergo* imprescindible—, transmitiendo, en una sencilla observación, todo un saber acumulado en los pueblos indígenas, para quienes la expresión cromática es un rasgo de identidad y una forma de excitación visual. Rivera Cusicanqui cuenta que, en una reunión con guerrilleros, ante una decisión importante, ella se esforzaba, preocupada, para que la gente implicada en la deliberación y la negociación comenzara bien el día desayunando fruta y alimentos frescos y sanos y haciéndolo en común... pero dice que viendo a aquellos hombres discutir envueltos en humo de puro y alcoholes no pudo evitar pensar que de aquella situación no podía salir nada bueno. Esto, además de ser un buen ejemplo de domesticación de lo político, es una puesta en práctica de la consciencia de la interacción entre lo físico, lo psíquico y lo político. Tal vez haya que prestar atención política a cuestiones como estas que hasta ahora no nos parecieron importantes, pero sin duda lo son.

Por su parte, el mal de nuestro tiempo, el capitalismo neoliberal, tiene su magia, dispone de hechizos, juega con las emociones. Mística del consumo, mística implícita en la propia mercancía, y desde luego,

su/s propia/s estética/s. Cargado de emociones y afectos, pero con poco sentimiento. Rita Segato lo explica muy bien en *La guerra contra las mujeres*, donde muestra hasta qué punto lo comunitario es disfuncional para el proyecto histórico del capital, dado que considerar los vínculos como forma de felicidad refuerza los lazos de reciprocidad y el arraigo comunal haciendo a los sujetos menos vulnerables al poder de atracción de las cosas, que requiere, para imponerse, de sujetos desgajados y vulnerables a la «pedagogía de la crueldad», esa idiosincrasia de nuestro tiempo que consiste en relacionarse con el otro como si fuera un objeto, sin empatía. Segato califica de «fetichismo del Norte» el encanto producido por el reino de las mercancías, un hechizo de dimensiones planetarias, con una influencia decisiva, por ejemplo, en que muchas personas opten por migrar, pese a ser una experiencia durísima, y no tanto por la falta de condiciones materiales en origen —que también— como por el poder de atracción del destino:

Lo que captura al continente hacia el Norte es el magnetismo de una fantasía de abundancia, de un fetichismo de la región de la abundancia, aplicado sobre psiquismos que fluctúan en un vacío de ser, en un espacio que se ha tornado desprovisto de su magnetismo propio, antes garantizado por los placeres y obligaciones de la reciprocidad. Psiquismos chupados por el mundo de las cosas a partir de la falencia múltiple de sus lazos de arraigo. (...) Es así que el deseo de las cosas produce individuos, mientras

*el deseo del arraigo relacional produce comunidad.*¹²²

Frente a lo que podríamos denominar magia oscura del capitalismo, esta antropóloga destaca que ciertas espiritualidades, muy lejos de ser «opio del pueblo», como decía Marx de la religión, son una forma de resistir al capitalismo, en la medida en que ponen obstáculos al mercadeo, por ejemplo, con el territorio, considerándolo sagrado, algo que resulta incompatible con su venta o valoración en términos económicos capitalistas. Asimismo, proponen «formas de felicidad relacionales y pautadas por la reciprocidad de la vida comunitaria»¹²³. Y cuidado con el fundamentalismo laico, por cierto, como bien ha advertido el feminismo decolonial al feminismo blanco: hay muchos decires válidos y el nuestro, seamos científicos, filósofas, periodistas o lo que quiera que seamos, es sólo uno entre otros y desde luego no el único válido.

Frente al orgullo «malista» o el realismo pesimista antropológico neoliberal, deberíamos estar dispuestas a redefinir y reivindicar el buenismo. «Buenismo» es un término, desde luego de carácter despectivo, utilizado para descalificar a toda persona que coloque la vida por delante del capital, dado que se pretende que esta postura es ilusa o utópica. Nada de eso: hay que estar dispuestas a defender, como

122 SEGATO, R., *La guerra...*, pág. 30.

123 Op. Cit., pág. 99.

sentido común —buen sentido gramsciano—, que la vida siempre debe colocarse por delante, la vida de los más débiles sobre todo, y que una ética que ponga esto en cuestión es inadmisibile, es inhumana. La RAE definió el término «buenismo» en 2017 como «actitud de quien ante los conflictos rebaja su gravedad, cede con benevolencia o actúa con excesiva tolerancia», como si defender el cumplimiento de los Derechos Humanos de migrantes y refugiados o preocuparse por la pobreza extrema, se produzca en España o en Tombuctú, fuera «rebajar la gravedad» del asunto o considerar que es algo fácil solucionarlo. Sabemos de sobra que es necesario nada menos que darle vuelta al dominante ético y económico neoliberal, ese que antepone el beneficio a todo y es complicado, sin duda, pero una vez tomada la decisión civilizatoria, una vez convertido lo común sensible en prioridad, en el sentido común de época, las medidas económicas para llevarlo a término no tendrían más complejidad que la que entraña un rediseño económico —y su paulatina implantación— que redistribuya la riqueza y descabalgue a las élites de sus desproporcionados y obscenos patrimonios. Con todo, no nos dejemos atrapar por discursos que nos superan ni por la grandilocuencia de apuestas abstractas que nos pongan en riesgo de precipitarnos en el nihilismo. Antes que nada, sin pretender jugar a ser Dios, podemos defender, vez a vez, algo bien sencillo: la actual falta de respeto por la vida es demencial y hemos de conseguir que sea percibida como tal en todos los ámbitos a nuestro alcance que, si somos muchas, serán muchos también.

Aquí, por otro lado, hablamos desde un universo de acciones y actitudes, de práctica y discurso, que tienen más que ver con «lo» político cotidiano, que con «la» política, con la práctica institucional, pues esta posee unos márgenes tan marcados y estrechos, tan determinados por el sistema imperante, que poco se puede hacer en el sentido de todo lo aquí propuesto sin un cambio de sentido común. Sin cambios sustanciales, difícilmente se podrá habitar la política institucional, la democracia representativa, la partidocracia obligatoria, sin buenas dosis de cinismo, de parodia e ironía, mayores cuanto más alejada de las personas esté la institución correspondiente —sin que menospreciemos, claro está, el esfuerzo de quienes se esfuerzan en intentarlo con nobles propósitos—. Frente a las instituciones de la socialdemocracia, disponemos de cada vez más instituciones del común que, por fortuna, responden a una lógica bien distinta. «La» política —institucional— es un mal necesario que exige una revisión profunda que no es intención de este ensayo afrontar. Pero no todos los caminos de «lo» político llevan a los partidos: es verdaderamente imprescindible una sociedad civil consciente de su papel, autónomo del juego de poder, orgullosa de su impoder o antipoder —su poder de hacer, no su poder-sobre—, de su potencia, ya que es el de la sociedad civil el único espacio público en el que puede germinar un cambio notorio como el que es hoy necesario.

Somos muchas las personas dispuestas a trabajar desde ahí, en la construcción de otros mundos posibles, embarcadas en alternativas de economía social

y solidaria o con actitudes que rompen con la antropología neoliberal, que enfrentan la vida con otros criterios que los del éxito, el beneficio o la ambición, que se sienten más terrícolas que ciudadanas y que forman equipo con el planeta entero en un cosmopolitismo del cosmos, no de las grandes ciudades, despreciando los valores vacíos y consumistas, que luchan en su vida cotidiana por una existencia ética. Pero, y en este «pero» hay una clave, podríamos ser muchísimas más y gestar entre todas una transformación molecular desde abajo, también desde los márgenes, si consiguiésemos plantear lo que hacemos como lo que es: no tanto una estrategia paliativa, no tanto un conjunto de tácticas en negativo para compensar los males del neoliberalismo, como forma(s) distinta(s) y mejor(es) de vivir, de vivir felices. Porque la vida en común, la vida desde la libertad, la humildad —cualquieridad— y la generosidad de la singularidad, que implica necesariamente poner en el centro lo común sensible, es ante todo una forma de felicidad, da felicidad.

Quienes participamos en proyectos diversos y no conocemos apenas lo que es la soledad, esa pandemia que asola el mundo autodenominado «desarrollado», lo sabemos, lo sentimos cotidianamente, lo vivimos como todo un lujo, el lujo de la felicidad y de sentirse acompañadas. Si lujo es abundancia, exuberancia, excelencia o exquisitez de poseer algo por su calidad, muchas gozamos de buenos y diversos lujos, frente a la pobreza de quienes lo único que poseen es dinero y ambición material. La alegría de vivir conforme a los propios valores, la libertad de escoger y construir

formas de vida que no sean complacientes con el egoísmo, el consumismo y el vacío humano imperantes, la felicidad de compartir nuestras vidas con otras personas que miran al futuro con ilusión, de organizar la rabia y luchar codo a codo contra la injusticia... son lujos de altísimo valor que no tienen precio. Lo que queremos difundir no es tanto un «nuevo» modo de vida —la novedad está sobrevalorada en ese paraíso contaminante de la obsolescencia que es el mundo actual— cuanto modos de vivir, de habitar, ethos, éticas... como la máxima del epicureísmo, esa inteligente respuesta del siglo IV antes de nuestra era, en plena globalización macedónica: «Gozar de la vida, saber lo que es valioso de verdad y compartir con las amistades». Es todo un concepto de riqueza que, sea cual sea el modo en que se explicita, apunta, ante todo, a una forma de felicidad, a una forma de placer, a una forma de lo que se designa comúnmente como «bien». Y felices luchamos mucho mejor.

Necesitamos comunicar esta verdad y elaborar magias, encantamientos, sortilegios, encantos participativos para compartirla, que devuelvan su habitabilidad a este mundo endurecido, solidificado, entificado, cosificado, y el anhelo de una felicidad no consumista a sus gentes. Necesitamos, de la mano del arte, del conocimiento, de la diversión, de la lucha, crear embrujos comunitarios que rompan el velo neoliberal que convierte todo en una superficie cuantitativa, en un centro comercial. Romper con el igualitarismo de la equivalencia total, en un mundo en el que todo tiene un precio y abrir espacio para lo incalculable, lo cualitativo, lo heterogéneo, lo vivo, el gasto sin reser-

va, la fiesta de estar vivas y la felicidad de celebrarlo cotidianamente. Atender a nuestras vidas, que están llenas de lo imperfecto, de la textura rugosa de la existencia, de geometrías imperfectas, de intercambios asimétricos, de cuidados gratuitos, de políticas con piel contra, claramente a la contra y más allá del horizonte de la equivalencia general impuesto por el capitalismo, que se alía de modo tan aporreado con la democracia representativa liberal. Hagámoslo desde la vida cotidiana y desde la literatura, la ciencia, el cine, la fotografía, el video, el diseño, la música, la pintura, la danza, la magia propiamente dicha, y desde la familia, el trabajo, la escuela, la asociación, la comunidad de vecinas... tratemos de esparcir, de sembrar, de comunicar este modo de felicidad, esta riqueza se sentirse vivas a quien se deje desde todos aquellos terrenos en que sea posible el sentipensar, la circulación del sentido, la puesta en juego de nuestro ser creativo humano, ese ser que, como ya hemos señalado antes, debe hacerse *humus*, y dejar de arrasar con el resto del planeta y sus pobladores, nuestros congéneres menos afortunados incluidos.

Sigamos buscando y encontrando, juntas, coordinadas cooperativas para alojar una terrícola inequivalencia, una gozosa diversidad en la que no haya una dirección obligatoria del pensar y el sentir, sino que el sentido circule y se reconozca a la existencia su valor inconmensurable, su infinita finitud. Atrapadas a ratos en los consensos neoliberales, en sus estertores totalitarios, empezamos a intuir que una política vivible debe ser precisamente un lugar de destotalización, que no afirme sentidos o valores, sino que les de espa-

cio, que haga hueco a nuestras afirmaciones y deseos heterogéneos y que ponga en el centro de la existencia los valores de la vida, de la tierra. Esta comprometida felicidad y el respeto a la diversidad no implica, ni mucho menos, que desconozcamos la realidad ni que no sepamos que hay verdades compartidas que no deben quedar sepultadas en argumentos falaces, por vestidos de economía y política que pretendan vendérselos: hay verdades comunes por las que es obligado luchar hasta el final. Entre otras muchas: los débiles tienen prioridad, nunca un objeto vale lo que una vida, el egoísmo y la avaricia no resultan menos pestilentes bajo una traje de chaqueta o una colonia cara, la usura es una actividad maléfica para la sociedad en que se produce... Porque, que dejemos que circule el sentido, no significa que renunciemos a las verdades imprescindibles para la supervivencia conjunta.

Merece la pena vivir, desde el desayuno al sueño, en la fidelidad a la existencia, en el respeto a los valores de la tierra... Muchas personas han sido asesinadas defendiéndolos, otras pierden su vida tratando de alcanzarlos: gocemos de la fortuna cotidiana que supone el mero estar vivas, convirtamos eso en el centro de todo placer. Epicuro, volvamos a él de nuevo, distinguía en su búsqueda de la felicidad tres tipos de placeres: naturales y necesarios, los que merecen la pena, desde comer y dormir a respirar o practicar sexo; naturales y no necesarios, menos convenientes, capaces de provocar dolor por dependencia o abuso, como beber en exceso y drogarse o amar con dependencia y posesión; por último, consideraba

que debemos huir de los placeres no naturales y no necesarios, que producen dolor, como ocurre con el deseo de dinero, éxito, poder... Si lo pensamos, son precisamente esos los que hoy día más se valoran y no es extraño que, en consecuencia, los índices de felicidad más bajos del mundo, aparte de aquellos países que se encuentran en guerra o en alguna crisis natural o antropogénica, se den en países «ricos» desde el punto de vista del neoliberalismo. Al *Informe Mundial de la Felicidad* que elabora anualmente la ONU, con criterios neoliberales —el dinero considerado como principal riqueza—, lo contradice el *Informe global de emociones* elaborado por la consultora independiente *Gallup*, que muestra con datos que la felicidad no es directamente proporcional al dinero y que, de los 10 países más felices del mundo, nueve se encuentran en Latinoamérica y no en los países nórdicos como pretende la ONU. Se da la curiosa coincidencia de que Suecia, epítome del individualismo, es el cuarto país más feliz para la ONU y el cuarto más infeliz según *Gallup*: recordemos que se trata de un país que sufre una auténtica epidemia de soledad que lo ha llevado a crear un Ministerio *ad hoc*. Bien pensado, es muy significativo que ningún país se tome en serio la felicidad y que tan sólo Bután calcule el FIB, el índice de Felicidad Interior Bruta, pero todos se ocupen y preocupen de un PIB, producto Interior Bruto, que poco o nada dice de la felicidad que proporciona a sus habitantes. Es obvio que a nivel planetario aceptamos sin apenas discusión que la riqueza, ya reducida a la abundancia de bienes preciosos cuando en general es un nombre de la diversidad, se limita hoy a la posesión de dígitos en

un apunte bancario. Es completamente absurdo, y no debiéramos perder esta obviedad de vista.

Hay alternativas, ya lo hemos visto, para todos los gustos. Sea como sea, lo esencial es abrirse a lo común que es justo lo contrario a consumirse en el grupúsculo, pero también al cinismo descreído de quien nunca se ha comprometido con grupos humanos y, sin darse cuenta, tiene una relación casi matrimonial con el individualismo neoliberal al que llama, iluso/a, «mi libertad». Hay que ser muy libre para comprometerse y muy esclavo del individualismo para tener miedo a vincularse a los demás. Podemos cambiar de hechizo —o de camello— rompiendo el truco neoliberal y volcándonos en las magias participativas que recuperen la divinidad ontológica, el encanto vital, el hechizo de lo común... que nos hagan amar todo lo que existe. Necesitamos restablecer nuestra continuidad con el mundo para gozar en plenitud del milagro de estar vivas y ser capaces de hacer advenir mundos, recuperar el éxtasis para salir de la burbuja, abandonar lo que no se posee, la autonomía, y recuperar la conexión, la presencia, la comunidad sensible saliendo del encierro en el abstracto activista o individualista, es igual, y automáticamente sentiremos la necesidad de hacer extensiva esta riqueza a otras personas. Quien sabe reconocer la grandeza de ese regalo que es la mera existencia dispone de la sensibilidad necesaria para no poder disfrutarlo mientras haya otras personas sufriendo. Por eso, reconocer la riqueza de estar vivas es el primer paso para la lucha:

Divino es el ser gusano del gusano, el ser piedra de la piedra. Que el mundo sea, que cualquier cosa pueda aparecer y tener rostro, que existan la exterioridad, y el desocultamiento, como la determinación y el límite de cada cosa: esto es el bien. Y, asimismo, también su ser irreparablemente en el mundo es lo que trasciende y expone todo ente mundano. El mal, por su parte, es que el tener lugar de las cosas se reduzca a un hecho entre otros, el olvido de la transcendencia ínsita en el tener lugar mismo de las cosas.¹²⁴

quienes, enfermos de necesidad, desconocen lo que es realmente valioso y quienes saben apreciar el placer infinito que proporciona, vez a vez, el mero hecho de respirar.

Se trata de una decisión, nada más y nada menos, de una elección, personal y/o civilizatoria, que apueste por otro significado de riqueza y opte, bien por el infinito valor en cada existencia, bien por el proceso perpetuo de acumulación de vacío del capitalismo. Quienes optamos por lo primero reconozcámonos, por fin, como una nueva especie de millonarias/os/es ajenas a la lógica productiva, una nueva clase pudiente de una riqueza que no requiere para valorizarse la pobreza ajena: riqueza del común, la riqueza de existir, soberanía de la Nada¹²⁵. El mundo se podrá dividir, así, entre

124 AGAMBEN, *La comunidad...*, pág. 16.

125 Y, no, no se trata de participar en el timo de los gurús del capitalismo, que visten la realidad de la explotación con vistosos ropajes... Se trata de un cambio profundo que nos saque la antroponomía liberal de las entrañas. No se puede ser soberano sometido al capitalismo, en la servidumbre, pero se puede, aunque implique dificultad, viviendo en sus márgenes.

