

MULTITUDES Y PARTIDO

JODI DEAN



katakarak
liburuak

En la editorial Katakarak hemos decidido apostar por las licencias Creative Commons, por eso los puedes copiar y difundir libremente los libros que publicamos. Aunque pensamos que es la mejor herramienta para difundir la cultura, por desgracia, no todos nuestros libros son CC, aunque sí la gran mayoría del fondo de la editorial.

En el momento actual, las tecnologías permiten que la copia privada de archivos digitales se pueda realizar a coste cero, lo que supone un gran gran avance para la difusión y para el acceso más democrático a la cultura. Sin embargo, los libros han tenido costes para poder estar disponibles gratuitamente en formato digital. Ha sido necesario el trabajo de muchas personas y la inversión de dinero en la compra de derechos, traducción, diseño, maquetación y edición.

Por eso, te sugerimos que hagas una donación para poder seguir impulsando la producción de textos que luego sean libres.

Jodi Dean

***MULTITUDES
Y PARTIDO***

Jodi Dean

***MULTITUDES
Y PARTIDO***

Traducción de Xabier Aristegieta Okiñena



Título original: *Crowds and Party*

Primera edición: *Multitudes y partido*

Autoría: **Jodi Dean**

Licencia original: ©

Licencia de la presente edición: **Creative Commons**

Fotografía: **Xabier Maia Txibi**

Traducción: **Xabier Aristegieta Okiñena**

Diseño de portada: **Koldo Atxaga Arnedo**

Edición y maquetación: **Katakarak Liburuak**

Calle Mayor 54-56

31001 Iruñea-Pamplona

editorial@katakarak.net

www.katakarak.net

@katakarak54

Primera edición: **Mayo 2017**



Este libro tiene una licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

Está permitido copiar, distribuir, ejecutar y exhibir libremente
esta obra sólo con fines no comerciales.

No está permitido distribuir trabajos derivados basados en ella.

ISBN: 978-84-16946-06-8

Depósito legal: DL NA 1056-2017

Impresión: **Gráficas Alzate**

ÍNDICE

| | |
|-----------------------|----|
| NOTA EDITORIAL: | 11 |
| AGRADECIMIENTOS | 15 |
| INTRODUCCIÓN | 17 |

1

| | |
|-------------------------------------|----|
| NADA PERSONAL | 47 |
| – Individualismo sin individuos | |
| – Individualismo de izquierdas | |
| – La presión me está matando | |
| – Multitudes | |
| – Nosotros tenemos que ser nosotros | |

2

| | |
|--|----|
| CREANDO AL SUJETO | 89 |
| – Se interpela al sujeto como individuo | |
| – Cercando lo común | |
| – El sujeto es la brecha en la estructura | |
| – El inconsciente es una multitud | |
| – «Un ente provisional formado por elementos heterogéneos» | |
| – De la psicología de los grupos a la psicología del individuo... y vuelta | |
| – Conclusión | |

3

EL PUEBLO COMO SUJETO: ENTRE MULTITUD Y PARTIDO 129

- ¿Qué quieren las multitudes?
- La descarga igualitaria
- La Comuna de París
- La destrucción del espacio social
- Nuestro partido
- Politizando al pueblo
- Conclusión

4

MÁS QUE MUCHOS 173

- Los pocos dominan a los muchos
- La ley de hierro de la oligarquía
- Cuidado con la brecha
- El *Party Organizer*
- La organización política y sus descontentos
- La apertura del partido

5

LA DINÁMICA PASIONAL DEL PARTIDO COMUNISTA..... 219

- A veces hay que cocinar unos cuantos huevos
- La multitud que perdura
- Optimismo práctico
- Infraestructura del sentimiento
- El deseo colectivo
- La realidad del Partido Comunista
- «Atruenan la razón en marcha»

CONCLUSIÓN..... 261





NOTA EDITORIAL: LA POLÍTICA EN UN MUNDO FRAGMENTADO

Vivimos en un mundo hecho pedazos, lo miremos por donde lo miremos. Esa podría ser quizás la constatación que definiera nuestra época. Hay quien ve esta fragmentación como oportunidad y hay quien la ve con el desasosiego de un pasado perdido e irrecuperable. En todo caso, podemos levantar acta de que una de las figuras centrales de nuestro mundo es la fragmentación: del tiempo, del espacio, de los espacios de encuentro y de las expectativas.

En filosofía, a todo esto se le han dado muchos nombres: postmodernidad, liquificación, relativismo, fin de los grandes relatos y de los grandes sujetos. En política se ha llamado derrota obrera, repliegue, pérdida de la conciencia de clase, precariedad, luchas sectoriales, políticas de la identidad, etc. Sea como fuere, no decimos nada que no haya sido nombrado de diversas maneras en el último cuarto de siglo.

Este escenario fragmentario, que ha permitido el despliegue de una miríada de iniciativas de toda índole, pasando por los diferentes ciclos de movilización que hemos conocido, nos ha ido mostrando cada vez más sus contradicciones internas, sus problemas y sus límites. En este contexto se inserta el presente trabajo de Jodi Dean; en el despliegue del análisis político de los límites del presente y de sus potencias. En ese sentido, estamos ante una obra profundamente política, performativa, que orienta su aportación a la movilización del pensamiento y de la acción.

Dicho de otro modo, *Multitudes* y *partido* aborda un tema de gran actualidad: el problema de la organización en políti-

ca. Toma como punto de partida el ciclo de manifestaciones masivas que comenzó en 2011 en diversos puntos del globo (Primavera Árabe, Syntagma, 15M, Occupy...) para mostrar los límites de los modelos organizativos desarrollados en los últimos ciclos de lucha del siglo XX. Su propuesta es polémica: pensemos de nuevo en el Partido. Sin embargo, al igual que otros pensadores, tras la provocación viene una defensa sensata de la importancia de generar solidaridades consistentes que perduren en el tiempo.

Hace tiempo que los movimientos transformadores perdieron la universalidad que había caracterizado la lucha de clases. El sujeto obrero fue capaz de hablar en nombre del género humano; fue capaz de hacer esa piroeta política y metafísica por la cual la defensa de sus intereses como clase era la defensa de los intereses de la humanidad. Se llamó abolición de la sociedad de clases, y desgraciadamente se perdió. Sin embargo, todo aquello queda lejos ya. Decíamos que vivimos en un mundo hecho pedazos, pero podemos avanzar más: nos comportamos del mismo modo, como simples pedazos. Esa es una de las cuestiones centrales del presente texto; a saber, ¿cómo dejar de ser pedazos? ¿Cómo dejar de ser parte, o cómo conseguir que en tanto parte, nos reivindicemos todo?

Este es el problema que hace suyo *Multitudes* y *partido*; la necesaria escalabilidad de las luchas. En ese sentido, se mueve en un terreno central en la agenda política contemporánea. Por poner un simple ejemplo, cuando Angela Davis nos habla de la interseccionalidad, está respondiendo a este mismo desafío. Es necesario syndicar las luchas, ponerlas en contacto, evitar su aislamiento y generar solidaridades transversales. En el fondo, y sin querer por ello negar las diferencias y los matices entre las diferentes propuestas, el debate se desarrolla en los mismos términos: la necesidad de crear un horizonte común.

Podría parecer que retomar la figura del Partido Comunista como modelo fuese algo ciertamente extemporáneo, ligado a viejas nostalgias o a algún tipo de desubicación con respecto al presente postmoderno. Hace tiempo ya que los sujetos y estructuras de la izquierda han mostrado sus límites de escalabilidad. Sin embargo, lo que tenemos entre manos es un texto que intenta analizar en términos subjetivos, pulsionales

y políticos cómo funciona la agregación política, cómo se crean lazos organizativos estables que permitan acumular, que permitan salir del aislamiento de las luchas segmentadas y abran horizonte a un cambio político global. Ese, y no otro, es el valor del ejercicio de pensar en el Partido.

Pamplona-Iruñea
Mayo de 2017

AGRADECIMIENTOS

Se escribe en soledad. Se piensa colectivamente. Estoy agradecida a las muchas personas que aumentaron el tiempo, apoyo y energía crítica dedicados a este libro. Numerosos camaradas mostraron su solidaridad con mi proyecto de múltiples maneras (llamándome la atención sobre textos de interés, haciéndose eco de mis argumentos desde diferentes medios, proporcionando nuevas oportunidades, haciéndome ser más clara, más osada, mostrando su desacuerdo). Entre ellos están, aunque no son todos, Maria Aristodemou, Darin Barney, Tamara d'Auvergne, Donatella Della Ratta, Liza Featherstone, Jon Flanders, Doug Henwood, Bonnie Honig, Penelope Ironstone, Jason Jones, Andreas Kalyvas, Anna Kornbluh, Regina Kreide, Elena Loizidou, Davide Panagia, Korinna Patelis, Alexei Penzin, Artemy Magun, Joe Mink, Joe Ramsey, Kirsty M. Robertson, Corey Robin, John Seery, Joshua Sperber, Mina Suk y Phillip Wegner.

Quiero dar las gracias a la Society for the Humanities de la Universidad de Cornell por la beca que me permitió redactar los primeros capítulos del libro. Aprecio las respuestas críticas de los miembros de 2013-2014 de la Sociedad, así como el *feedback* del Taller de Teoría Política del Departamento de Gobierno. Especial deuda es la que tengo contraída con Jason Frank, Anna-Marie Smith, Jason E. Smith, Becquer Seguin y Avery Slater por sus esmeradas lecturas de esos capítulos. Asimismo, la Society for the Humanities brindó su generoso apoyo a la conferencia *Communist Currents* de otoño de 2013, que organicé junto con Jason Smith y Bruno Bosteels. Las conversaciones en el transcurso y con ocasión de esta conferencia, así como el simposio que de ella resultó

y se publicó en el *South Atlantic Quarterly*, constituyeron estímulos críticos de un valor inestimable para *Multitudes* y *Partido*. Debo expresar mi agradecimiento a Banu Bargu, Aaron Benanav, Bruno Bosteels, George Ciccariello-Maher, Joshua Clover, Susana Draper, James Martel, Sandro Mezzadra, Brett Neilson, Jordana Rosenberg, Alessandro Russo, Anna-Marie Smith, Jason Smith, Alberto Toscano y Gavin Walker. Gracias también a Michael Hardt por apoyar y publicar el simposio.

Para clarificar mis argumentos, me sirvieron también de ayuda las oportunidades de presentar borradores. Doy las gracias a los organizadores, participantes y encuestados de Johns Hopkins, Columbia, la Universidad de Chicago, el Marxist Literary Group, la New School y el CUNY Graduate Center y a los tertulianos e interlocutores del encuentro anual de 2015 de la Western Political Science Association y de American Political Science. Gracias también a los compañeros de Philly Socialists.

Manifiesto un agradecimiento especial a Hannah Dickin-son y Rob Maclean por sus reflexivos comentarios y sugerencias. Estoy también en una gran deuda con James Martel, no solo por su concienzuda lectura de todo el manuscrito, sino también por haberse volcado con entusiasmo –y con ojo crítico– en mi proyecto. Kian Kenyon-Dean y Sadie Kenyon-Dean continúan inspirando y provocando. Finalmente, estoy agradecida a Paul A. Passavant por sus esmeradas lecturas, por nuestras permanentes discusiones y por la forma de vida que llevamos juntos.



INTRODUCCIÓN

El 15 de octubre de 2011, una ingente multitud llenó Times Square en Nueva York. La mayoría eran de *Occupy* y se manifestaban de forma coordinada con las protestas anticapitalistas de novecientas ciudades por todo el mundo. El 15 de octubre se cumplían también cinco meses del movimiento de ocupación de las plazas por toda España. En Madrid, se echaron a la calle medio millón de personas. Hubo disturbios en Roma. En Times Square, cerca de treinta mil personas cerraron el tráfico mientras la policía montada les empujaba contra las improvisadas barreras. Los turistas atrapados en medio se unieron a la manifestación coreando «Nosotros somos el 99 por ciento».

Me quedé separada de mi grupo en la Sexta Avenida, cuando la policía empezó a bloquear las calles para impedir que se sumara más gente a la protesta. Me abrí camino hasta una pequeña isleta de tráfico en la esquina de Broadway con la calle 43. Una pareja que estaba de compras, apretujada contra los que íbamos con pancartas, preguntó con nerviosismo si íbamos a ocupar Times Square. Añadieron que apoyaban a *Occupy Wall Street* y que se alegraban de que por fin alguien hiciera algo. Abucheamos juntos a la policía cuando sacaba a rastras a los manifestantes que se aventuraban a protestar más allá de las barreras.

Aquel otoño, *Occupy Wall Street* fue lo más importante del mundo.¹ Las ocupaciones se sucedieron por todas partes.² En el

1 Klein, Naomi, «Occupy Wall Street: The Most Important Thing in the World Now», *The Nation*, 6 de octubre de 2011.

2 Mason, Paul, *Why It's Kicking Off Everywhere: The New Global Revolutions*, Londres, Verso, 2012.

metro de Nueva York, los pasajeros leían la *Occupy Gazette* y el *Occupied Wall Street Journal*. La gente alababa a los manifestantes y criticaba a la policía. Todos nosotros nos preguntábamos hasta dónde podíamos llegar. ¿Sería acaso, tal y como había animado Adbusters en su llamamiento inicial a ocupar Wall Street, nuestro momento Tahrir?

Después de la manifestación de Times Square, muchos de nosotros bajamos hasta Washington Square Park para hacer una asamblea general (AG). La AG supuso una forma primaria de organización durante el movimiento *Occupy*. La AG, con un papel destacado en las manifestaciones españolas y deudora de las prácticas de horizontalismo y autonomía de movimiento de Argentina y México, estructura la discusión de acuerdo a unos principios igualitarios democráticos orientados al consenso. Para cuando llegué a Washington Square Park, aproximadamente un millar de personas estaban sentadas en círculo cerca del centro del parque. Múltiples furgones policiales se encontraban alineados junto a la acera justo al otro lado de la valla del parque, en Lower Fifth Avenue. Había unas pocas barreras diseminadas en las inmediaciones del Arco de Washington Square. Había veinte o treinta policías que estaban de pie aparentando naturalidad. En el transcurso de las horas siguientes, se agruparían formando una línea.

En la AG, la gente debatía sobre si íbamos a «tomar el parque». Algunas personas habían traído tiendas de campaña y sacos de dormir con la intención de extender la ocupación desde Zuccotti hasta Washington Square. Zuccotti Park, rebautizado «Liberty Square» [Plaza de la Libertad] durante la ocupación, se había quedado atestado de gente con gran rapidez. Aunque su proximidad a Wall Street le confería un enorme valor simbólico, su ubicación al borde del distrito financiero de Nueva York resultaba incómoda. Los restaurantes de comida rápida de la zona habían sido serviciales e incluso acogían de buen grado a la gente, pero la escasez de retretes y duchas en las inmediaciones estaba haciéndose sentir entre los cientos de manifestantes que dormían en el parque. En cambio, Washington Square Park está junto a la Universidad de Nueva York, pegado a la New School y Cooper Union. Es fácilmente accesible en metro y, en definitiva,

se ubica en una zona popular y visible de la ciudad, con un tráfico intenso.

Sabíamos que Washington Square Park cerraba a medianoche. Notamos cómo la policía apretaba su línea y comenzaba a impedir a los recién llegados la entrada al parque. Después de un trabajo por grupos de unos quince minutos en los que estuvimos hablando con la gente de nuestro alrededor sobre si tomar o no el parque, volvimos a juntarnos en una única asamblea. Un orador tras otro, amplificadas por el *micrófono de la gente* (por el que la multitud repite las palabras de un orador de manera que quienes se encuentran más alejados sepan qué se está diciendo), apremiaban a tomar el parque. Somos muchos. Somos más que ellos. Podemos hacerlo. Tenemos que hacerlo. Las manos levantadas oscilaban en señal de aprobación en oleadas de apoyo transmitidas una y otra vez por el círculo. Entonces, un joven alto, delgado, de oscuro pelo rizado y mirada revolucionaria, empezó a hablar.

¡Podemos tomar este parque!

¡Podemos tomar este parque!

¡Podemos tomar este parque esta noche!

¡Podemos tomar este parque esta noche!

También podemos tomar este parque otra noche.

También podemos tomar este parque otra noche.

Puede que no todos estemos preparados esta noche.

Puede que no todos estemos preparados esta noche.

Cada persona tiene que tomar su propia decisión autónomamente.

Cada persona tiene que tomar su propia decisión autónomamente.

Nadie puede decidir por ti. Tienes que decidir tú por ti mismo.

Nadie puede decidir por ti. Tienes que decidir tú por ti mismo.

Cada cual es un individuo autónomo.

Cada cual es un individuo autónomo.

Y se rompió el ambiente. El puñado de oradores que siguieron afirmaron también su individualidad y describieron algunos de los problemas a los que iban a tener que enfrentarse en caso de tener que vérselas con la seguridad de la Universidad de Nueva York o si les arrestaban. Ya no éramos un «nosotros», un colectivo. Al afirmarnos como individuos, pasamos a quedarnos individuados, ocupados en primer lugar con nuestras propias preocupaciones particulares. La fuerza colectiva se transfirió al problema de la agregación de individuos en virtud de opciones e

intereses que pueden o no converger. Reduciendo la autonomía a la decisión individual, lo que hicimos fue destruir la libertad de acción que teníamos como multitud.

Multitudes y partido proviene de ese momento de desubjetivación colectiva. *Occupy Wall Street* naufragó en una contradicción en su propio núcleo. El individualismo de sus corrientes ideológicas democráticas, anarquistas y horizontalistas socavó el poder colectivo que el movimiento estaba poniendo en pie. Haciendo depender la acción política colectiva de la opción individual, la «teología del consenso» fragmentó la provisionalidad de la multitud, retrotrayéndola a un estado de singularidades desempoderadas.³ El declive del movimiento (que comenzó bastante antes de que los manifestantes fueran desalojados) pone en evidencia el *impasse* al que se enfrenta la izquierda. La celebración de la individualidad autónoma nos impide situar en primer plano lo común y organizarnos políticamente.

Al mismo tiempo y junto con la oleada global de descontento popular, la energía colectiva de *Occupy* en su momento álgido apunta, en cualquier caso, a una «idea cuyo tiempo ha llegado». La gente se está juntando en una creciente oposición a las políticas y prácticas de los Estados organizados conforme al interés del capital como clase. Las multitudes están forzando a la izquierda a volver a abordar cuestiones de organización, aguante y escala. ¿Por medio de qué formas políticas podríamos avanzar? Para muchos de nosotros, el partido está emergiendo como el lugar que da una respuesta.

A contracorriente de la presunción de que el individuo constituye la unidad fundamental de la política, yo me fijo en la multitud. A lo largo y ancho del mundo, las multitudes están ejerciendo su oposición y quebrando el *statu quo* y la realidad de su movimiento desplaza las políticas identitarias. Echando mano de pensadores como Elias Canetti y Alain Badiou, hago hincapié en la «descarga igualitaria» del acontecimiento multitudinario como experiencia intensa de colectividad sustantiva. Convierto la fidelidad a este acontecimiento en la base para una nueva teoría sobre el partido comunista. Dado que los propios movimientos globales nos están empujando a considerar las po-

3 Kaufman, L. A., «The Theology of Consensus» *Berkeley Journal of Sociology*, Berkeley, 26 de mayo de 2015.

sibilidades en y de la forma-partido, debemos volver a empezar a imaginar el partido de los comunistas.⁴ ¿Quiénes podríamos ser y llegar a ser de nuevo como partido revolucionario internacional, en nuestro tiempo? Para pensar con claridad sobre estas cuestiones, necesitamos considerar la forma-partido libre de las ataduras de la falsa concreción de partidos específicos en la contingencia de sus historias. Los liberales y demócratas no son los únicos teóricos políticos que pueden reflexionar sobre sus modalidades de asociación en abstracto. También los comunistas deben hacerlo.

Como medio para romper con los binomios reforma/revolución y partido de masas/partido de vanguardia que históricamente han marcado las discusiones sobre la forma-partido, abordo la función y el propósito del partido comunista de una manera psicodinámica. Me apoyo en Robert Michels y Jacques Lacan para reflexionar sobre los afectos que el partido genera y los procesos inconscientes que moviliza. El rol del partido no consiste en inyectar conocimiento a la clase trabajadora. Ni en representar los intereses de la clase trabajadora en el terreno de la política. Más bien, la función del partido es sujetar abierta una brecha en nuestro marco en orden a posibilitar un deseo colectivo de colectividad.⁵ «A través de esa brecha o momento», escribe Daniel Bensaïd, «puede surgir el hecho no consumado, que contradice a la fatalidad del hecho consumado».⁶ Que la multitud rompa con lo predecible y con lo dado crea la posibilidad de que aparezca un sujeto político. El partido se coloca en esa brecha y lucha por mantenerla abierta a la gente.

Canetti hace una aportación a la que vuelvo a lo largo de todo el libro: las multitudes se unen en aras a una igualdad absoluta, que se siente con mayor intensidad en un momento al que él se refiere como «descarga». Afín a la noción lacaniana de goce (*jouissance*, a única sustancia conocida para el psicoanálisis), la

4 Sobre las versiones de este argumento véanse Peter D. Thomas, «The Communist Hypothesis and the Question of Organization»; Gavin Walker, «The Body of Politics: On the Concept of the Party»; Jason E. Smith, «Contemporary Struggles and the Question of the Party: A Reply to Gavin Walker,» *Theory & Event* 16: 4, invierno de 2013.

5 Sobre el deseo comunista desde el punto de vista del deseo colectivo de colectividad véase mi obra *The Communist Horizon*, Londres, Verso, 2012 [edición en castellano: *El horizonte comunista*, Barcelona, Bellaterra, 2013].

6 Bensaïd, Daniel, «Leaps! Leaps! Leaps!», en Budgen, Sebastian; Kouvelakis, Stathis; Žižek, Slavoj (eds.), *Lenin Reloaded*, Durham, NC, Duke University Press, 2007, pp. 148–63, 158.

descarga proporciona al partido un terreno material. El partido es un cuerpo con capacidad de portar la descarga igualitaria después de que las multitudes se hayan dispersado, encauzando su propia promesa de justicia a través de la lucha política organizada.

Multitudes

En las primeras décadas del siglo veintiuno, las multitudes han provocado una disrupción de los marcos dados por el capital y el Estado. Rompiendo con la asfixiante reflexividad de las aportaciones y críticas en las redes mediadas del capitalismo comunicativo, las insistentes multitudes se hacen sentir en lugares que no les son propios. Su presencia misma es un desafío a la privatización de lugares ostensiblemente públicos, ya sea en São Paulo, en Estambul o en Nueva York. Un conjunto de aglomeraciones intensas y temporales en múltiples localidades aparecen ahora como una única lucha. Vemos Montreal conectado con Atenas, conectado con la Plaza Tahrir, conectado con Madrid, conectado con Oakland. En lugar de los incomunicables aldabonazos de una multiplicidad de singularidades, las multitudes y los disturbios en unos y otros lugares comunican el movimiento colectivo de la gente, planteando cuestiones que atañen a la similitud, al significado y a la alianza: ¿de qué políticas habrá sido sujeto la multitud?

Algunos observadores contemporáneos de la multitud la reivindican para la democracia. Ven en la congregación de miles de personas una insistencia democrática, una exigencia de ser oídos e incluidos. Sin embargo, en el contexto del capitalismo comunicativo, la multitud rebasa a la democracia. El capitalismo comunicativo reconfigura la relación entre multitudes, democracia, capitalismo y clase. Por una parte, la lectura democrática de la multitud impide ver estos cambios. Pone a la multitud al servicio del marco que ella misma perturba. Por otra parte, la lectura democrática inaugura una lucha en torno al sujeto de la política: la determinación de si una multitud es pueblo o es turba.

En los siglos diecinueve y veinte, la multitud planteaba cuestiones relativas al poder y al orden. «La multitud...», escribe Walter Benjamin, «ningún sujeto tenía más derecho a la aten-

ción de los escritores del siglo diecinueve». ⁷ En aquella época, la multitud aparece como la quintaesencia de la expresión política del pueblo. ⁸ La multitud, inseparable del surgimiento de la democracia de masas, cobra nitidez de la mano de la amenaza del poder colectivo de las masas, la fuerza de los muchos contra aquellos que los explotaban, controlaban y dispersaban. Temidas o bien acogidas, el desborde, la intrusión o el apelo-tonamiento de las multitudes inserta de un empujón al «muchos» colectivo en la historia.

Los comentaristas que quieren mantener al pueblo en su sitio advierten de «la extraordinaria rebelión de las masas». ⁹ Retratando a las multitudes como turbas brutales, primitivas, incluso criminales. En cambio, los comentaristas que pretenden el derrocamiento de las élites reivindican la vitalidad política de la multitud. Los trabajadores, los campesinos y el pueblo llano de todo tipo se están reconociendo y afirmando a sí mismos como soberanos. Es célebre la descripción que hace Marx de las multitudes de la Comuna de París como el pueblo «asaltando el cielo». Así pues, para los observadores de los siglos XIX y XX, las multitudes y la democracia popular se encuentran entrelazadas. De lo que se trata es de si la soberanía del pueblo puede ser cualquier otra cosa que una turba en el poder.

Una ventaja de la lectura democrática de la multitud es que pone al descubierto una separación: la turba o el pueblo. La multitud fuerza la posibilidad de la intrusión del pueblo en la política. Respecto a si el pueblo es sujeto de un acontecimiento multitudinario, se trata de algo que está por dilucidar. La multitud abre un espacio donde se desarrolla una lucha en torno a su sujeto. Una multitud podría haber sido una turba, y no un acon-

7 Benjamin, Walter, «On Some Motifs in Baudelaire», en *Illuminations*, editado por Hannah Arendt, Nueva York, Schocken Books, 1978, pág. 166 [edición en castellano: *Obras*, I, 2, Madrid, Abada, 2008].

8 Pero no solo en los siglos XIX y XX. Hay una animada literatura histórica sobre multitudes preindustriales y revolucionarias, la mayor parte de la mano del grupo de historiadores marxistas británicos, véanse, por ejemplo, Rudé, George, *Ideology and Popular Protest*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1995; Hobsbawm, E. J., *Primitive Rebels*, Nueva York, Norton, 1959 [edición en castellano: *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Crítica, 2014]. Sobre el compromiso con la multitud post-revolucionaria de EEUU, véase Frank, Jason, *Constituent Moments*, Durham, NC, Duke University Press, 2010.

9 Ortega y Gasset, José, *The Revolt of the Masses*, Nueva York, Norton, 1932 [edición en castellano *La rebelión de las masas*, Madrid, Alianza, 2014 (1930)].

tecimiento en absoluto. Podría haber sido una concentración predecible y legítima; una vez más, no un acontecimiento, sino una afirmación de su marco. Y podría hacer que el pueblo se levantara en pos de la justicia.¹⁰ Cuál de ellos es un acontecimiento multitudinario o, mejor dicho, cuál lo habrá sido, es un efecto del proceso político activado por el acontecimiento multitudinario. La multitud no tiene una política, sino que constituye la oportunidad para la política. La determinación de si una multitud era una turba o el pueblo resulta de la lucha política.

Resistimos por un tiempo al impulso de clasificar a las multitudes en función de un contenido político previamente dado nos permite considerar a las multitudes según su dinámica. Las multitudes son algo más que grandes cantidades de personas concentradas en una ubicación. Son efecto de la colectividad, la influencia –ya sea consciente, afectiva o inconsciente– de los otros.¹¹ La ciencia social contemporánea analiza estos efectos con términos como «efecto *bandwagoning*»¹², «convulsiones» y «cascadas de información». Los comentaristas *mainstream* continúan utilizando términos de la primera teoría de las multitudes: «imitación», «sugestión» y «contagio».

El más influyente de los primeros teóricos de la multitud es Gustave Le Bon. Un libro suyo titulado *Psicología de la multitud*,¹³ reimpresso y traducido con profusión, sentó las bases de la teorización de las multitudes en el siglo veinte. Sigmund Freud se basó en Le Bon para formular su teoría psicoanalítica de la psicología grupal. También le pareció inspirador Le Bon a Benito Mussolini, en especial la discusión que Le Bon hacía sobre el líder.¹⁴ Pero no es necesario que sigamos el enfoque tan reducido

10 Como expongo en *El horizonte comunista*, se trata de una visión alternativa del pueblo como el resto de nosotros.

11 Véase Brennan, Teresa, *The Transmission of Affect*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2004.

12 Concepto utilizado en ciencia social y específicamente en análisis electoral, y que describe el movimiento por el cual el individuo hace suya la causa que considera ganadora, se «sube al carro» del ganador [N. del T.].

13 Algunas ediciones de la obra en inglés, como la que cita la autora (*The Crowd: A Study of the Popular Mind*), modifican el título de la obra original en francés, de 1895 (*Psychologie des Foules*). Las ediciones españolas oscilan a su vez entre la traducción de *foules* por masas o por multitudes (Le Bon, Gustave, *Psicología de las masas*, Morata, Madrid, 2014 / Le Bon, Gustave, *Psicología de las multitudes*, Comares, Granada, 2012). Para diferenciarlo de la obra de Freud *Psicología de las masas y análisis del yo*, utilizaremos aquí como referencia la traducción como Psicología de las multitudes de ahora en adelante [N. del T.].

14 Falasca-Zamponi, Simonetta, *Fascist Spectacle*, Berkeley, CA, University of California

de Mussolini. El énfasis en el líder desvía nuestra atención de lo que hay de ingenioso en la noción de multitud manejada por Le Bon; a saber, su caracterización de la multitud como «un ente provisional formado por elementos heterogéneos».

Le Bon presenta a la multitud como una forma singular de colectividad. La multitud no es una comunidad. No se apoya en las tradiciones. No tiene una historia. La multitud no se mantiene agrupada en virtud de normas no explicitadas o de un obscuro suplemento que se extiende más allá de su propia inmediatez (a pesar de que las imágenes y símbolos de las multitudes moldean claramente la recepción y circulación de los acontecimientos multitudinarios).¹⁵ Digamos más bien que la multitud es un ente colectivo temporal. Se mantiene agrupado afectivamente por medio de la imitación, del contagio, de la sugestión y de cierto sentido de su propia invencibilidad. Puesto que la multitud es un ente colectivo, no puede ser reducida a singularidades. Al contrario: la principal característica de una multitud es su actuación como una fuerza en sí misma, al igual que un organismo. La multitud es más que un agregado de individuos. La multitud son individuos transformados por la torsión de su agregación, por la fuerza que la agregación ejerce sobre ellos para hacer juntos lo que solos no pueden.

La reivindicación democrática de la multitud fue potente en los siglos XIX y XX. La democracia podía nombrar a una oposición. Incluso cuando los comunistas tomaron nota de los límites de la democracia burguesa en su utilización como instrumento del dominio capitalista de clase, la democracia todavía podía suponer un desafío a las estructuras de poder existentes. Sin embargo, en el siglo XXI, los estados-nación dominantes ejercitan el poder en calidad de democracias. Bombardean e invaden como democracias y por la democracia. Los organismos políticos internacionales se legitiman a sí mismos como democráticos, al igual que lo hacen las enmarañadas y contradictorias prácticas de los medios de comunicación del capitalismo comunicativo.¹⁶

Press, 1997, pág. 21.

15 Christian Borch nos proporciona una historia de la sociología estructurada como historia de las «semánticas de la multitud», esto es, un análisis de la multitud como concepto teórico de la sociología. Véase Borch, Christian, *The Politics of Crowds: An Alternative History of Sociology*, Nueva York, Cambridge University Press, 2012.

16 Para una discusión más detallada sobre el capitalismo comunicativo, véanse mis

Cuando las multitudes se congregan para protestar, se posicionan en contra de las prácticas, sistemas y organismos democráticos. Reivindicar a la multitud para la democracia no alcanza a dar cuenta de este cambio en el marco político en que se inserta.

Los gobiernos democráticos se justifican a sí mismos como el gobierno del pueblo. Cuando las multitudes se juntan para protestar, ponen al descubierto las limitaciones de esa justificación. La voluntad de la mayoría expresada en unas elecciones deja de aparecer como la voluntad del pueblo. El que no todo el pueblo respalda a este gobierno o esas decisiones se pone de manifiesto abiertamente, físicamente, intensamente.¹⁷ El desacuerdo y la protesta empiezan a hacer algo más que circular en forma de contribuciones particulares a la generación de pizcas de indignación compatibles en el interminable flujo de *clickbait*s en los que nos ahogamos los unos a los otros. Indexan el poder colectivo, la creatividad afectiva que rebasa las opiniones individuales. Muchos pulsán el botón de retroceso, utilizando para instalar una brecha en el orden dominante la fuerza del número que encarnan. Dejan en evidencia que ese orden tiene una serie de prejuicios, concesiones e inversiones subyacentes destinadas a proteger los procesos por los que la clase capitalista acumula riqueza. Ponen al descubierto la fragilidad de los golpes y las rupturas que sostienen la política electoral. La multitud reclama para el pueblo el terreno político que la democracia intenta fragmentar y gestionar.

Bajo el capitalismo comunicativo, la demanda democrática de la multitud y la hegemonía de los ideales de descentralización y autoorganización se refuerzan mutuamente. Los primeros teóricos de la multitud la describen como primitiva, violenta y sugestionable. En nuestro contexto actual, a estas descripciones a menudo se les da la vuelta con referencias a «multitudes

obras *Publicity's Secret*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2002; *Democracy and Other Neoliberal Fantasies*, Durham, NC, Duke University Press, 2009; *Blog Theory*, Cambridge, UK, Polity Press, 2010.

17 Al respecto de la idea y la imagen de las multitudes en la Europa de finales del siglo XIX y principios del XX, Stefan Jonsson presenta la masa como un efecto de la representación, más en particular del problema de representar «pasiones sociales significativas» y la estructuración del campo social por la vía de la distinción entre representantes y representados. Véase su obra Jonsson, Stefan, *Crowds and Democracy: The Idea and Image of the Masses from Revolution to Fascism*, Nueva York, Columbia University Press, 2013, pág. 26.

inteligentes» y a la «sabiduría de las multitudes».¹⁸ Este vuelco en las descripciones se apropia de la multitud y la utiliza en apoyo del capitalismo, al despojar a la multitud de su potencial político radical.

Escritores de temas empresariales como James Surowiecki, por ejemplo, hablan de la multitud en términos de inteligencia colectiva.¹⁹ El interés primordial de Surowiecki se centra en cómo aprovechar esta inteligencia, que él trata como información compilada de fuentes diversas e independientes. Lo que afirma es que una multitud de personas movidas por un interés propio que estén trabajando en un mismo problema de forma separada y descentralizada conducirá a la mejor solución. La clave está en la diversidad cognitiva, que es necesaria para evitar la imitación y el pensamiento de grupo (necesaria, en otras palabras, para bloquear la vinculación afectiva que pueda crear un ente colectivo provisional). Las multitudes prototípicas de Surowiecki son las corporaciones, los mercados y las agencias de inteligencia. Sus conocimientos dependen de mecanismos como los precios y de sistemas capaces de «generar muchos perdedores y a continuación reconocerlos como tales y borrarlos del mapa».²⁰ Lo cierto es que las multitudes de Surowiecki no son tanto multitudes como conjuntos de datos. Puede tratar a la multitud como sabia porque, condensándola, la ha convertido en información, la ha repartido en mentes individuales y reagregado en condiciones que utilizan a los muchos para beneficiar a unos pocos. Según admite Surowiecki, la agregación es la paradójica compañera de cama de la descentralización.

Eugene W. Holland recluta las afirmaciones de Surowiecki en relación con la sabiduría de las multitudes en su batalla por concebir un comunismo de libre mercado.²¹ Holland pretende mostrar la plausibilidad de la organización social horizontal construida de abajo arriba, descentralizada y autoorganizada. Holland argumenta que tanto el jazz como el fútbol, internet y los mercados demuestran cómo los miembros de un grupo se

18 Rheingold, Howard, *Smart Mobs*, Nueva York, Basic Books, 2002 [edición en castellano: *Multitudes inteligentes*, Barcelona, Gedisa, 2004].

19 Surowiecki, James, *The Wisdom of Crowds*, Nueva York, Doubleday, 2004 [edición en castellano: *Cien mejor que uno*, Barcelona, Tendencias, 2005].

20 Surowiecki, op. cit., pág. 20.

21 Holland, Eugene W., *Nomad Citizenship*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 2011.

adaptan los unos a los otros en ausencia de una coordinación de arriba abajo. Pero estos ejemplos muestran sus límites si intentamos utilizarlos como modelos sociales. Al interpretar música o jugar un partido, los músicos y los jugadores de fútbol saben y aceptan que están implicados en un esfuerzo común.²² Una interpretación musical y un partido de fútbol restringen necesariamente quién y cuánta gente puede intervenir. El jazz y el fútbol no son escalables. Además, lo que es más fundamental, Holland hace caso omiso de la inevitable generación de desigualdad en Internet y en los mercados. Preocupado por evitar cualquier cosa que huelga a poder estatal, desdeña la extrema división entre el uno y los muchos, que surge de forma inmanente. La autoorganización en redes complejas no garantiza la horizontalidad. Es más: genera jerarquía.

La exposición más clara del papel constitutivo de la desigualdad en las redes complejas se debe a Albert-László Barabási.²³ Las redes complejas son redes caracterizadas por la libertad de elección, el crecimiento y el apego preferencial. Los mercados libres e Internet son excelentes ejemplos. Las redes complejas poseen una estructura específica, una «distribución de ley potencial» de los elementos de la red. Generalmente, el nodo o elemento más popular de la red suele tener el doble de enlaces que el segundo más popular, que tiene más que el tercero más popular, y así sucesivamente, de manera que hay muy poca diferencia dentro de la multitud de los que están abajo del todo, pero enormes diferencias entre los que están arriba y los de abajo. Esta es la estructura que da lugar a las películas taquilleras, las novelas *best-seller* y los nodos gigantes de Internet. Los medios de comunicación populares presentan esta idea como la «regla del 80/20», la regla económica de «el ganador se lo lleva todo» o «el ganador se lleva la mayor parte», y la «larga cola».²⁴

22 Kian Kenyon-Dean utiliza las bandas de instituto como un contraejemplo al respecto. Al contrario que el grupo de jazz, unido por la música, la banda de instituto suele estar dividida en al menos tres grupos: quienes son adictos a la banda que quieren tocar, quienes meten ruido y molestan, y quienes se muestran indiferentes. Véase «Social Force» *Graphite*, 26 de mayo de 2015.

23 Barabási, Albert-László, *Linked*, Philadelphia, PA, Perseus, 2002.

24 El término «larga cola» proviene de Chris Anderson. Para una discusión más profunda, véase *El horizonte comunista*, *op. cit.*

En estos ejemplos, el «uno» que ocupa el primer lugar emerge generando un campo común. Este común puede producirse de diferentes modos: por los comentarios a un post (piénsese en Reddit y la forma en que los lectores empujan con sus votos hacia arriba o hacia abajo los posts; los ejemplos de Holland son Slashdot y Kuro5hin), en artículos de la web (piénsese en los blogs de *Huffington Post* u otros sitios web que ofrecen un montón de contenidos sensacionalistas o *clickbaits*), en Twitter (a través de los hashtags) y por medio de competiciones (piénsese en los concursos para elegir la mejor *app* turística de la ciudad), por mencionar unos pocos ejemplos. El concurso genera un campo común que producirá un ganador. Cuanto mayor es la participación –mayor el campo–, mayor resulta ser la desigualdad; es decir, mayor es la diferencia entre el uno y los muchos. La expansión del campo produce el uno.

Holland, como tantos defensores de la autoorganización, hace caso omiso de la estructura que es producto de la libre elección, del crecimiento y del apego preferencial. Recurriendo a la Wikipedia para ilustrar este punto, Holland hace hincapié en la igualdad de los «wikipedianos».²⁵ Sin embargo, Clay Shirky apunta que «la espontánea división del trabajo que dirige la Wikipedia no sería posible si existiera la preocupación por reducir la desigualdad. Al contrario: la mayoría de los grandes experimentos sociales son motores para sacar provecho a la desigualdad, en vez de limitarla».²⁶ La llamada «sabiduría de las multitudes» no genera un orden libre y equitativo espontáneamente. Y, contra lo sostenido por Holland, los experimentos de autoorganización descentralizada realizados en red no apuntan en dirección a un cambio social desjerarquizado, sino más bien hacia una creciente agudización de la diferenciación entre los pocos y los muchos. La comunicación en red no elimina la jerarquía sino que la atrinchera, utilizando nuestras propias elecciones contra nosotros.

Aunque pudiera parecer muy lejana a la brutal turba del siglo XIX, la multitud sabia del siglo XXI se le parece en un aspecto crucial: las dos intentan impedir que la multitud introduzca una brecha a través de la cual pueda aparecer el pueblo. Las representaciones decimonónicas de multitudes primitivas

²⁵ Holland, op. cit., pág. 88.

²⁶ Shirky, Clay, *Here Comes Everybody*, Nueva York, Penguin, 2008, pág. 125.

y atávicas naturalizan su desprecio y represión. El orden social y el gobierno por parte de la turba son antitéticos. El lugar de estos pueblos no está en la política. Ellos no son *el pueblo* con una reivindicación propia de justicia. Evocaciones de la sabiduría de las multitudes como las de Surowiecki y Holland, hechas en el siglo XXI, borran igualmente la brecha de la multitud, esta vez absorbiéndola en idealizados procesos de mercado que se producen en red. Las multitudes militantes, disruptivas y políticas se convierten en una multiplicidad de unidades autoorganizadas cuyos intereses propios convergen naturalmente. Las formas de tratar a la multitud como turba, en el siglo XIX, reconocen el antagonismo, pero se esfuerzan por impedir que quede vinculada al pueblo. Las versiones de las multitudes inteligentes del siglo XXI niegan todo antagonismo, reemplazando el conflicto político organizado por interacciones entre individuos y pequeños grupos. Surowiecki y Holland intentan asegurarse de que esas interacciones no converjan en entes heterogéneos provisionales, sino que permanezcan como singularidades diferenciadas. Cada uno rechaza la imitación, una dinámica básica de la multitud; Surowiecki, para evitar convulsiones y disturbios; y Holland, para garantizar la diferencia. Puede que utilicen el término «multitud», pero sus multitudes ni se convierten en entes colectivos ni fuerzan una brecha. En las complejas redes del capitalismo comunicativo, la llamada «sabiduría de las multitudes» no es un asunto de intrusión de los muchos en política. Se trata de la generación y circulación de los muchos a fin de dar lugar al uno.

La lucha de la multitud es lucha de clases

No todas las multitudes abren una brecha. Las redes del capitalismo comunicativo generan y se apoyan en las multitudes; o sea, grupos masivos de muchos. El Estado y el capital intentan mantenerlos controlados, reabsorberlos en el estado de cosas, en la incesante circulación de espectáculos que producimos colectivamente para la acumulación privada de los pocos. Por ejemplo, cuando las protestas de 2009 a raíz de las elecciones presidenciales de Irán se describieron como la «Revolución de Twitter» y el derrocamiento en 2011 del presidente egipcio Hosni Mubarak fue bautizado como la «Revolución de Facebook», las

acciones disruptivas de un pueblo revolucionario fueron inscritas en un imaginario tecnófilo EEUU-céntrico. La brecha abierta por la multitud fue subsumida por el capitalismo comunicativo, presentada como una prueba más del carácter liberador de unas prácticas comunicativas en red que sustentan y expanden la desigualdad económica. La cuestión de la política de la multitud, a favor de qué o en contra de qué estaba, *qué era lo que de hecho estaba pasando*, fue subsumida en un relato sobre la utilización de las redes sociales por parte de las masas. El relato confirmó a los que usaban *smartphones* y ordenadores portátiles que aquí no estaba ocurriendo nada diferente. Es la misma actividad, solo que en un lugar diferente.

Al mismo tiempo, los términos «Revolución de Twitter» y «Revolución de Facebook» marcan dichas redes sociales como foros de la multitud. Twitter y Facebook no son solo unas herramientas. Son manifestaciones de las intensidades afectivas asociadas con las multitudes –efectos cascada, entusiasmo, *bandwagoning*, contagio e imitación–. Describir las revoluciones de acuerdo a sus plataformas significa entender que la multitud organizada en red puede provocar un sujeto político colectivo anticapitalista, comunista incluso; la revuelta de los muchos contra los pocos. Dicho con el vocabulario de la dialéctica, las multitudes pueden transformarse en multitudes «en sí y para sí». Eso lo saben los capitalistas... y lo temen. Téngase en cuenta la advertencia de un escritor de temas empresariales que aconseja a las empresas sobre cómo aprovechar el poder creativo de la multitud para reducir costes. Él reconoce que, por mucho que la gente trabaje gratis, «querrá quedarse con la impresión de ser la dueña de sus aportaciones», y podría «desarrollar sentimientos de propiedad sobre la propia empresa».²⁷ Lo que este escritor sobre empresas está expresando en términos capitalistas es la percepción marxista de que la gente empezará a cobrar conciencia de la desconexión entre su trabajo y la propiedad que sobre su trabajo tiene otro. En unos momentos en los que los capitalistas del siglo XXI están alabando la sabiduría de las multitudes y celebrando el *crowdsourcing*²⁸ como el futuro de los negocios, hablar

27 Howe, Jeff. *Crowdsourcing*, Nueva York, Crown Business, 2008, pág. 181.

28 Se podría traducir como colaboración abierta distribuida. De *crowd* (multitud) y *outsourcing* (recursos externos), alude a aquellos procesos por los cuales una empresa

de una «Revolución de Twitter» y una «Revolución de Facebook» es abordar la posibilidad de que enviar y compartir muchos *posts* pueda suponer tomar los medios de comunicación.

Los comentaristas *mainstream* que se han ocupado de la última década de protestas han tenido, pues, razón, al vincularlas con las ubicuas redes de comunicación. Pero se equivocan cuando dan a entender que las protestas están teniendo lugar porque la gente puede coordinarse fácilmente mediante las redes sociales y que son fundamentalmente luchas por la democracia, o que constituyen indicadores de un empuje por la libertad por parte de los individuos en red.²⁹ Las multitudes y los disturbios de la pasada década –en particular, los relacionados con el movimiento *Occupy*, las protestas estudiantiles chilenas, las protestas por la deuda producidas en Montreal, las protestas por el transporte en Brasil y las protestas por la FIFA, las protestas europeas antiausteridad, así como las múltiples huelgas continuas o intermitentes de profesores, funcionarios y personal médico por todo el mundo– son protestas por parte de quienes pertenecen a la clase de los proletarizados bajo el capitalismo comunicativo. Estas no son luchas de la multitud, luchas por la democracia o luchas específicas de contextos locales. Ni son, tampoco, meramente las luchas defensivas de una clase media enfrentada a recortes en los servicios sociales, congelaciones salariales, desempleo, ejecuciones hipotecarias y endeudamiento. Se trata de frentes en la lucha de clases del capitalismo comunicativo global, revueltas de aquellos cuyas actividades comunicativas generan un valor que les es apropiado.³⁰

Como apunta Jaron Lanier, «hemos decidido no remunerar a la mayoría de la gente por desempeñar los nuevos roles que resultan valiosos en relación con las últimas tecnologías». La gente corriente «comparte», mientras que las presencias en red de la élite generan fortunas sin precedente.³¹ Este es el verdadero rostro de los trabajadores del conocimiento, es decir, de

deja en manos de la comunidad un conjunto de tareas que anteriormente realizaban sus empleados o subcontratas [N. del T.].

29 Esto es lo que afirma Paul Mason.

30 Dyer-Witherford, Nick, *Cyber-Proletariat: Global Labour in the Digital Vortex*, Londres, Pluto Press, 2015. Véase también Fuch, Christian, «Labor in informational capitalism and on the internet», *The Information Society* 26, 2010, pp. 179–96.

31 Lanier, Jaron, *Who Owns the Future*, Nueva York, Simon & Schuster, 2013, pág. 15.

la gente proletarizada que produce la información, los servicios, las relaciones y las redes que se sitúan en el núcleo del capitalismo comunicativo (aquello a lo que otros se refieren a veces con las denominaciones «economía del conocimiento» o «sociedad de la información»). Ellos hacen más y obtienen menos, acrecentando la desigualdad con cada contribución comunicativa y su rastro. Un informe de 2014 del Foro Económico Mundial lo expresaba crudamente: «cuanto mayor sea el rol que los datos desempeñen en la economía global, menos valdrán la mayoría de individuos».³²

Enda Brophy y Greig de Peuter demuestran por qué no deberíamos tratar por separado la mano de obra remunerada, la precaria y la no remunerada bajo el capitalismo comunicativo: todas estas formas de trabajo constituyen un «circuito de explotación».³³ Brophy y de Peuter echan mano del *smartphone* para explicar este circuito de mano de obra, haciéndola comprensible en términos de trabajo común para un *cibertariado*. El «circuito de explotación» en torno al *smartphone* vincula la extracción, el ensamblaje y el diseño al trabajo móvil, al trabajo de apoyo y a los desechos electrónicos. Podemos completar las ideas sobre el trabajo móvil y el de apoyo añadiendo la provisión y utilización de contenido, los datos y metadatos proporcionados a los flujos de comunicación y seguidamente almacenados, procesados, sustantados y vendidos. El concepto «circuitos de explotación» nos permite reconocer las redes de comunicación como redes de explotación que vinculan el trabajo comunicativo de todo el campo social. Bajo el capitalismo comunicativo, la mayoría de nosotros no podemos evitar estar produciendo para el capitalismo. Nuestras actividades comunicativas se insertan en circuitos como materia prima para la acumulación del capital.

Los datos demográficos respaldan mi afirmación de que las revueltas de la pasada década son la lucha de clases de quienes han sido proletarizados bajo el capitalismo comunicativo. Analizando *Occupy Wall Street*, Ruth Milkman, Stephanie Luce, y

32 Haynes, Peter; Nguyen, M-H. Carolyn, «Rebalancing Socio-Economic Asymmetry in a Data-Driven Economy», *The Global Information Technology Report 2014*, Geneva, Switzerland, World Economic Forum, 2014, pág. 70 (weforum.org).

33 Brophy, Enda; De Peuter, Grieg, «Labors of Mobility: Communicative Capitalism and the Smartphone Cybertariat», en Herman, Andrew; Hadlaw, Jan Hadlaw; Swiss, Thom (eds.), *Theories of the Mobile Internet*, Nueva York, Routledge, 2015.

Penny Lewis constatan que, entre los activistas y simpatizantes de OWS, los jóvenes con mayor nivel de estudios se encontraban sobrerrepresentados, y que muchos estaban subempleados, endeudados o habían perdido su trabajo recientemente.³⁴ Un informe basado en datos recogidos por las fuerzas turcas de seguridad muestra que más de la mitad de los concentrados en las protestas del parque Gezi estaban en la universidad o eran titulados universitarios, a pesar de que sus ingresos se hallaban en la mitad económica inferior.³⁵ Andre Singer, fijándose en las masivas protestas de Brasil de junio de 2013, recalca igualmente el predominio de los adultos jóvenes, con alto nivel de estudios y desempleados o subempleados.³⁶ Más en concreto, Singer señala que, en las protestas de las ocho capitales de Estado, el 43 por ciento de quienes protestaban tenían títulos universitarios. En las protestas de São Paulo, casi el 80 por ciento contaba con título universitario. Estos niveles de estudios podrían sugerir una revuelta de la clase media. Pero los datos relativos a los ingresos y a la ocupación apuntan en dirección a las clases baja y media-baja, la mitad inferior de la sociedad, en la que es más probable que la gente trabaje de dependiente/a, de conductor/a, camarero/a, de recepcionista y de profesor/a de escuela primaria que de técnico/a o administrador/a. Para explicar la disparidad entre unos estudios altos y unos ingresos bajos, Singer postula un nuevo proletariado o precariado que se echa a las calles, explotados trabajadores de servicios y del conocimiento del capitalismo comunicativo.

Observada en líneas generales, la demografía de las recientes protestas apunta a una intensa participación de los jóvenes con buen nivel de estudios que están desempleados o subempleados. Debido al difícil mercado de trabajo del capitalismo comunicativo, se topan con un retorno decreciente de su inversión en educación. En 2014, más del 80 por ciento de los

34 Milkman, Ruth; Luce, Stephanie; Lewis, Penny, *Changing the Subject: A Bottom-Up Account of Occupy Wall Street in New York City*, City University of New York: The Murphy Institute, 2013, pág. 4 (sps.cuny.edu)

35 «78 percent of Gezi Park protest detainees were Alevis: Report», *Hurriyet Daily News*, 25 de noviembre de 2013.

36 Singer, Andre, «Rebellion in Brazil», *New Left Review* 85, enero-febrero de 2014 [versión en castellano: *New Left Review* 85, marzo-abril de 2014, disponible online: http://newleftreview.es/article/download_pdf?language=es&id=3051].

trabajadores con bajo nivel salarial de Estados Unidos tenían al menos bachillerato, casi un 11 por ciento tenía una licenciatura.³⁷ A medida que más y más personas van a parar a trabajos para los que están sobrecualificadas, ocurre que acaban sacando por completo del mercado laboral a quienes no tienen estudios universitarios, contribuyendo así indirectamente al desempleo de larga duración.³⁸ Hay que hacer notar a este respecto que en 2013 las ocupaciones en las que estaban empleadas el mayor número de personas en EEUU pertenecían todas al sector servicios: dependientes/as, cajeros/as, trabajadores/as de hostelería, empleados/as de oficina, enfermería y atención al cliente.³⁹ Los ingresos anuales de tres de las cuatro principales ocupaciones de EEUU (según *porcentaje mano de obra*) –dependientes/as, cajeros/as y trabajadores/as de hostelería– se encuentran por debajo de la línea de la pobreza.⁴⁰

Paralelamente a los movimientos a gran escala como *Occupy* en 2011, el movimiento de las plazas en España y Grecia y la Primavera Árabe, así como las protestas de 2013 en Turquía y Brasil, ha habido una gran variedad de huelgas y acciones llevadas a cabo por otros que podríamos concebir como trabajadores comunicativos proletarizados. En EEUU, sobresalen las protestas de los funcionarios de Wisconsin en 2011 y la huelga de los profesores de Chicago de 2012. Globalmente, las huelgas son prácticamente innumerables. Tomemos en consideración un mes solamente: marzo de 2014.⁴¹ Ese mes hubo huelgas de trabajadores del sector público y de los aeropuertos en Alemania, limpiadores de la Universidad de Londres, funcionarios, profesores, médicos y farmacéuticos en Grecia, profesores y personal de apoyo educativo en el Oeste de Australia, y de personal no docente y trabajadores de correos en India; hubo una huelga en telecomunicaciones en Ghana y una sentada en un aeropuerto de Sudán en protesta por

37 Bucknor, Cherrie, «Low-wage Workers: Still Older, Smarter, and Underpaid» *Center for Economic and Policy Research issue brief*, mayo de 2015 (cepr.net).

38 Weissmann, Jordan, «53% of Recent College Grads are Jobless or Unemployed—How?», *The Atlantic*, 23 de abril de 2013; Peralta, Katherine, «College Grads Taking Low-Wage Jobs Displace Less Educated», *Bloomberg Business*, 12 de marzo de 2014.

39 «Occupational Employment and Wages—May 2014», *Bureau of Labor Statistics*, US Department of Labor, 25 de marzo de 2015 (bls.gov).

40 Plumer, Brad, «How the recession turned middle-class jobs into low-wage jobs», *Washington Post*, 28 de febrero de 2013.

41 La página de internet The World Social Website proporciona una amplia cobertura de los conflictos obreros en el mundo (wsws.org).

la externalización de puestos de trabajo del personal de seguridad; siete mil médicos hicieron huelga en Corea del Sur para oponerse a los planes para introducir la telemedicina y sucursales hospitalarias con ánimo de lucro. Y esto no es más que una lista parcial correspondiente al mes de marzo. Aun así, es algo que apunta a las luchas activas, puestas en marcha pero todavía inconexas, que se estaban desarrollando en los centros de trabajo de los trabajadores de la comunicación.

Dados los cambios en los centros de trabajo, asociados a una creciente utilización de la tecnología, a la flexibilización y a la precarización, y vinculados al declive de los sindicatos, no deberíamos esperar que en el capitalismo comunicativo la lucha de clases se manifestara primordialmente en forma de luchas en el centro de trabajo. La producción comunicativa tiene lugar por todo el campo social. Así pues, que una lucha no adopte la forma de una clásica lucha en el centro de trabajo no significa que no sea lucha de clases. Hace falta que las protestas de los estudiantes, las de la deuda, las de la vivienda y las de la educación se conciban en términos de política de clase de quienes se enfrentan a la proletarización, y no como cuestiones políticas separadas y sectoriales. Por otro lado, el hecho de que una característica organizativa fundamental de las recientes protestas haya sido la asamblea general o masiva, a menudo en parques o plazas públicas, tampoco debería desviarnos de la lucha de clases. Curiosamente, este es uno de los aspectos interesantes del énfasis *mainstream* en el hecho de que los de *Occupy* estaban siempre pegados al teléfono, subiendo vídeos, tuiteando y todo eso: para algunos trabajadores eventuales y móviles, el parque es un centro de trabajo. Los teléfonos son medios de producción. Cuando se manifiestan en *Occupy*, los activistas de la comunicación utilizan estos medios de producción de acuerdo a sus deseos, y no a los del capital (aunque el capital pueda aun así expropiar su contenido y metadatos).

Así pues, ¿qué es lo que deberíamos esperar? Los cambios habidos en la comunicación y en la subjetividad bajo el capitalismo comunicativo, por no hacer mención de los treinta años de resurgimiento del poder capitalista de clase, apuntan a los

auténticos desafíos que tiene organizarse políticamente.⁴² Tal y como exploro con más detenimiento en el capítulo primero, el excesivo apego por la individualidad singular, por la cual la gente intenta construir una «marca personal» que le ayude a «destacar de la multitud», entorpece la solidaridad. Deberíamos sospechar de aquellos que consideran amenazada su singularidad. Del mismo modo, debido a la inestabilidad del significado en el capitalismo comunicativo –lo que Slavoj Žižek denomina «declive de la eficiencia simbólica»–, es menos probable que los movimientos contemporáneos se apoyen en significantes vacíos como «libertad» y «justicia». Deberíamos por ello esperar que se recurra más a imágenes, tácticas y nombres comunes –de mayor alcance cuanto más genéricos: paraguas, tienda de campaña, máscara, *Occupy*, *hashtag*.⁴³ La micropolítica, las políticas identitarias, el anarquismo, las manifestaciones excepcionales, el *clicktivismo* y los acontecimientos irónicos parecen más potentes (son mucho más fáciles, desde luego) que el trabajo sostenido de construir partido, porque lo que hacen es afirmar la ideología dominante de la singularidad, la novedad y el ahora. Al mismo tiempo, deberíamos esperar que el énfasis sobre la desigualdad crezca, a medida que la gente protesta y reacciona contra el endeudamiento generalizado, la inseguridad y la desposesión. Y deberíamos esperar el crecimiento de nuevas formas de unión conforme las personas anteriormente aisladas experimenten de primera mano la sensación de invencibilidad que acompaña al poder colectivo.

Leyendo las protestas y revueltas de la última década como lucha de clases de la gente proletarizada bajo el capitalismo comunicativo, podemos dar cuenta de la ubicuidad de los media personalizados, de la demografía de la gente que protesta, de la posición económica de los que protestan, y de la ambigüedad política de las protestas. Los nuevos proletarios tienen a menudo un fuerte sesgo libertario. Puede que se presenten a sí mismos como postpolíticos, incluso antipolíticos (como, por ejemplo, en el 15M español). Sus identidades son tan fluidas que pueden ser canalizados en diferentes direcciones que ellos al

42 Para una discusión en detalle de estos cambios, véase *Blog Theory*.

43 Debo esta mirada a las conversaciones con el colectivo artístico y activista de Brooklyn Non An Alternative.

mismo tiempo siempre desbordan. Tienen grandes dificultades para unirse como clase, incluso a pesar de que sus acciones son las expresiones de una clase.

Una característica clave de las recientes protestas ha sido que se producen en la calle. A diferencia de los disturbios del siglo XIX y de principios del siglo XX, que podían tener lugar porque las personas ya interactuaban unas con otras en espacios urbanos concentrados, ahora se requiere un esfuerzo extra por superar el aislamiento, marcharse de casa o del trabajo, quedarse fuera y confluir con multitudes de extraños. La gente tiene que reunirse *ex profeso* en entornos no determinados por el capital y el Estado. No es algo que ocurra sin más. La sorpresa de su colectividad se enfrenta contra las expectativas de consumo inconexo y el embobamiento ante la pantalla, como formas tan importantes de la socialización de principios del siglo XXI. El *flashmob* ha sido una de las formas con las que se ha experimentado y obtenido este efecto sorpresa (aunque ya ha sido aprovechada rápidamente en las campañas de guerrilla de la comunicación). La ocupación de espacios públicos ha sido todavía más efectiva, particularmente al moverse del interior al exterior, posibilitando que la multitud ocupante amplificase su efecto por medio de la visibilidad, del ruido, del crecimiento y de la interacción con su entorno. Sin embargo, como tácticas aisladas, estas formas han alcanzado su límite. El desafío consiste en transformar las acciones políticas en poder político.

Nosotros, el Partido

A finales del siglo XIX y durante la mayor parte del XX, los partidos que organizaban a la clase trabajadora mantuvieron la promesa de consolidar el poder de las masas, bien fuera para su autoafirmación radical como para su subordinación y control. Para las décadas de 1970 y 1980, sin embargo, amplios sectores de la Izquierda se habían convencido de que la forma-partido ya no era adecuada para las aspiraciones de izquierda. Esta convicción brotaba de múltiples fuentes: el estancamiento y autoritarismo del partido-Estado de lo que era el Este; la complicidad y traiciones de los partidos comunistas y socialistas en lo que era el Oeste; el fracaso del análisis de clase para abordar e incluir las

políticas de identidad, particularmente en relación con el sexo y la raza, por no mencionar más que unos pocos. La pérdida de confianza en el partido como forma para las políticas de izquierda vino acompañada de los ataques a los sindicatos por parte del capital organizado, perpetrados violenta y directamente a través del poder y de las leyes del Estado, así como de la deslocalización de fábricas por parte de las corporaciones y de los cambios en la composición técnica del trabajo. La incapacidad política de los partidos socialistas y comunistas ante este embate –una incapacidad que en contextos angloeuropeos se manifestó como adaptación a los supuestos individualistas, consumistas y de mercado de la renaciente clase capitalista y como fracaso en la defensa de los logros políticos de la clase trabajadora– pareció el clavo final en el ataúd de las políticas de clase y de partido que habían definido el siglo. En los términos que llegaron a definir los debates teóricos de la época, no había nada de «esencial» en los conceptos de clase, identidad de clase, política de clase o lucha de clases.⁴⁴ Y, sin política de clase, no había necesidad de ningún partido de clase, es decir, un partido que se fije como objetivo la abolición de las condiciones de explotación capitalista que dan lugar a la creación de las clases. En lugar de ello, la política de izquierdas comprendería un conjunto, en permanente expansión, de temas e identidades; la problematización y pluralización de ideas y prácticas sedimentadas a través del terreno de lo social, de lo cultural y, cada vez más, de lo personal.

Todo ello se desenvolvería con el telón de fondo de un capitalismo para el que no habría alternativa. O mejor dicho: cualquier alternativa (para aquellos que todavía estuvieran interesados en poner fin a la explotación capitalista, ya que muchos demócratas radicales actuaban como si su objetivo fuese simplemente un capitalismo de rostro humano) emergería no como resultado de la lucha organizada o de la estrategia de la izquierda, sino de forma inmanente, orgánica, como efecto directo del propio desarrollo del capitalismo, un *espontaneísmo* remodelado ahora como autonomía.

Imperio, de Michael Hardt y Antonio Negri, capturó la atmósfera política de la izquierda dispersa de finales del siglo.

44 Véase Wood, Ellen Meiksins, *The Retreat from Class*, Londres, Verso, 1999.

Hardt y Negri ofrecieron un panorama de innumerables luchas locales por todo el mundo, cada una golpeando el corazón del Imperio.⁴⁵ Aunque esas luchas fuesen in comunicables, que sus gritos, su rabia, sus objetivos y sus exigencias estuvieran confinadas al marco en el que se planteaban, *Imperio* nos decía que esto era una ventaja. Las luchas se desenvuelven libremente cada una por su lado, sin ser entorpecidas por la disciplina y los constreñimientos de organizaciones más amplias. Las luchas autónomas no refuerzan las estructuras estatales, sino que fomentan la creatividad generativa de múltiples modos de transformación, liberando el poder constituyente de la multitud del dominio parasitario del Imperio. La clave del atractivo del concepto «multitud» era, pues, que presentaba su debilidad como fortaleza. La ausencia de un lenguaje común –por no hablar de «programa»– no se presentaba como un indicador de la incapacidad real de la izquierda para cohesionarse en torno a una política clara y presentar una oposición viable a las fuerzas capitalistas y de derechas. En vez de ello, supuso una liberación de los constreñimientos del dogma marxista, una apertura para los procesos de politización por todo el campo social.

Hardt y Negri convirtieron la derrota de la izquierda en una oportunidad para volver a imaginar la política comunista. Hay que llevar más allá este proceso. Podemos hacerlo subrayando el papel de la división, el antagonismo y la organización política. Casi cuarenta años después del hundimiento de la Unión Soviética, la amplia variedad de identidades y temas politizados posibilita un comunismo que, más que nunca, puede ponerse a favor del bando de los oprimidos, de hecho, puede convertir las múltiples luchas de los oprimidos en un bando. Es imperativo que la multiplicidad no sustituya a la clase, sino que sea entendida como una característica de clase. Permítaseme explicarme.

La visión de una multitud de luchas in comunicables teorizada por Hardt y Negri y sostenida en llamamientos por la democracia sustituye el antagonismo de la lucha de clases por la pluralización, la creatividad y la transformación, allanando así, e in mediatizando, el terreno de la lucha. Esta representación de cada lucha como equivalente hace que se esfumen las diferencias

45 Hardt, Michael; Negri, Antonio, *Empire*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000 [edición en castellano: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005].

en cuanto a recursos, historias y oportunidades, borrando el desarrollo desigual del desarrollo del capitalismo. Oscurece la dimensión del tiempo, como si las luchas ocurriesen en ráfagas discretas, en vez de ir formándose, desenvolviéndose, avanzando y retirándose. Y se desentiende de las tensiones existentes en el seno de cada lucha, como si las historias de opresión no dejaran su impronta en quienes se organizan para desmantelar los dispositivos de poder que les siguen. En efecto, el objetivo pasa a ser, como en el propio capitalismo comunicativo, la producción de los muchos, la multitud de singularidades. El efecto político es que no se consigue construir una fuerza política concentrada que posea la capacidad sostenida de confrontar y sustituir el modo de producción capitalista. En su lugar, se dan pequeñas batallas, políticas alternativas e intervenciones culturales, victorias que pueden ser absorbidas y derrotas que pueden ser olvidadas (cuando no resultan fetichizadas como un ejemplo más de un inevitable fracaso de la izquierda). En la medida en que la pluralización –y los movimientos de fragmentación e individuación que la acompañan– sea una prioridad política de la izquierda, la política deviene en algo apasionadamente adosado a los pequeños y débiles. Lo cual hace que tengamos una imagen de la izquierda como un largo sinfín de microiniciativas.

El nuevo ciclo de luchas ha demostrado la fortaleza política de la colectividad. Los nombres, las tácticas y las imágenes comunes están juntando los fragmentos, haciéndolos legibles como los numerosos frentes de una única lucha contra el capitalismo. Allí donde la proliferación de asuntos e identidades nos dispersa y debilita –propiciando el sarcasmo que glorifica su crítica incluso cuando socava la solidaridad–, los acontecimientos multitudinarios de la última década están forzando un nuevo sentido del poder colectivo. Han hecho que las expectativas de multiplicidad den paso a experiencias de colectividad. La cuestión que se plantea a resultas de estas experiencias es la de cómo podrían perdurar y extenderse, de qué manera la momentánea descarga igualitaria que las multitudes desencadenan, podría transformarse en la base de un nuevo proceso de composición política.

El partido se insinúa como una forma de asociación apropiada para un proceso de esas características. Ofrece una forma

política que engloba múltiples niveles y ámbitos. Típicamente, los partidos abarcan los niveles local, regional, nacional y, a veces, internacional. En lugar de estar enfrascado en lo local o confinado a las abstracciones de lo global, el partido es una forma organizativa operativa a diferentes escalas; es más, su éxito –electoral o de otro tipo– depende de esa capacidad. Además, los partidos son portadores de los conocimientos que acompañan a la experiencia política. Ya se trate de conocimientos de ámbito local –historias de relaciones, de prácticas, de quién conoce a quién, quién sabe qué, dónde y cómo– o de un ámbito más amplio –conocimientos sobre la extracción de recursos y la estructura de la industria, sobre guerras civiles en lugares remotos, sobre historias raciales, sobre los desafíos de la reproducción social, sobre programación, sobre diseño y construcción de bases de datos–, los partidos reconocen que la amplitud y la profundidad del conocimiento es algo importante para la lucha y el control político. El partido proporciona un cuerpo para un conocimiento que excede lo que cualquier persona puede saber a título individual, y de este modo toma posición con respecto a ese conocimiento. Sitúa los temas en una plataforma, de tal manera que la lucha se realiza de acuerdo a una visión amplia, desapegada de las preferencias contradictorias e individuales. Lo que a veces se tacha de burocracia de partido debe ser revalorizado como una capacidad institucional necesaria para la lucha política y el control sobre un terreno complejo y rugoso.

El éxito electoral de Syriza, la coalición de la izquierda radical en Grecia, señala la nueva relevancia de la forma-partido. El legado griego de una intensa política de partidos constituye un rasgo único de su cultura política. Sin embargo, las victorias iniciales de Syriza brotaron, en parte, de innovaciones a la hora de organizar un partido comunista: el compromiso con los movimientos sociales, el respeto por la autonomía de los diferentes movimientos, el apoyo a las redes locales de solidaridad, y volcarse en las instituciones lo suficiente para «parecer capaz de transformar el equilibrio de fuerzas en el nivel de la vida política nacional».⁴⁶ En el caso de algunas izquierdas, sobre todo en EEUU y en el Reino Unido, este último rasgo es el que ha brillado por su

46 Budgen, Sebastian; Kouvelakis, Stathis, «Greece: Phase One», *Jacobin*, 22 de enero de 2015.

ausencia. De ahí que nuestras acciones no consigan tomar impulso. Sí que se forman multitudes, pero no perduran. En cambio, los logros iniciales de Syriza demostraron la existencia de una relación dinámica entre multitud y partido: la multitud, que empuja al partido a superar las expectativas, y el partido, que recoge de las prisas de la multitud la valentía de la gente.

Otros tres aspectos de la apertura política de Syriza contribuyen a repensar el partido hoy. El primero se refiere a los límites de una victoria política confinada al nivel del Estado-nación. Las instituciones no solo de Europa, sino las de las finanzas y la gobernanza globales, restringen el margen de maniobra de los gobiernos nacionales. Ello plantea retos a la izquierda en la esfera internacional y sugiere, como mínimo, la necesidad de unas alianzas de izquierda fuertes y de unas estrategias institucionales coordinadas. Desde una perspectiva más ambiciosa, nos dirige hacia el partido en cuanto infraestructura para dichas alianzas y estrategias. El segundo aspecto implica la derrota. Ningún partido va a serlo todo para todos. Del mismo modo que, internamente, los individuos están divididos y son contradictorios, debatiéndose entre deseos conscientes e inconscientes, también un partido es –como cualquier institución– un cuerpo que no es idéntico a sí mismo. Las formas políticas no son puras. Esperar la perfección es desplazar la política a un ámbito imaginario resguardado frente a las diferencias y a la desilusión. A pesar de la incapacidad de Syriza para cumplir sus promesas (o, dicho con más dureza, a pesar de su traición a los seguidores mismos que se movilizaron por y en su nombre), lo cierto es que, aun así, desplazó el terreno de lo posible. Gracias a Syriza, la izquierda europea, británica y norteamericana tienen una percepción de la posibilidad política de la que anteriormente carecían. El sentido común se ha desplazado, como queda claro con el ascenso político de Jeremy Corbyn en el Reino Unido y de Bernie Sanders en EEUU. El tercer aspecto de la apertura política de Syriza que resulta instructivo para la izquierda tiene que ver con la voluntad política. Kouvelakis escribe: «Las experiencias de Podemos en España y de Syriza en Grecia nos enseñan que, si la izquierda radical presenta propuestas adecuadas, puede llegar a un entendimiento con estos movimientos y proporcionar un 'resumen' político creíble de sus exigencias». La elaboración de

«propuestas adecuadas» depende de la voluntad política, una izquierda capaz de dejar a un lado sus diferencias, organizarse y pensar de forma estratégica en la conquista del poder político. El problema que se plantea actualmente tiene que ver menos con los pormenores de la organización del partido (requisitos de afiliación, centralización versus estructura en red, mecanismos para un liderazgo sujeto a la rendición de cuentas) que con la voluntad política solidaria. ¿Tienen capacidad de juntarse el abanico de organizaciones de la izquierda para lograr un avance político real?

El supuesto de *Multitudes y Partido* es que no tenemos otra elección que responder que sí. Para ayudarnos a obtener este «sí», para hacer que un partido de comunistas nos parezca seductor de nuevo a la mayoría, hago un planteamiento del partido inspirado en la multitud. Fiel a la ruptura igualitaria del acontecimiento de la multitud, el partido comunista mantiene abierta la brecha por la que el pueblo aparece como el sujeto político. Aquellos lectores anclados en una visión clásica del socialismo revolucionario puede que se echen atrás ante lo que a primera vista parece un abandono de los términos marxistas. No deberían. El «pueblo» cuenta con un rico legado en el marxismo-leninismo-maoísmo: el «pueblo» es la alianza revolucionaria de los oprimidos (en contraste con la versión populista del pueblo como unidad orgánica). Bajo el capitalismo comunicativo, las multitudes son los muchos proletarizados, aquellos que ven expropiadas sus habilidades comunicativas en procesos de acumulación y desposesión que benefician al capital como clase. Aquellos lectores inspirados por las teorías democráticas radicales, anarquistas y postmarxistas podrían echarse atrás ante un retorno al partido. No deberían. El partido constituye una forma básica de lucha política. Si nos hace falta innovación para encontrar una salida del actual *impasse* político, también el partido puede ser un escenario de experimentación y cambio.

Habitualmente, las discusiones socialistas y comunistas en torno al partido giran en torno a las dicotomías de reforma o revolución, masa o vanguardia, fábrica o Estado. Dichas discusiones son demasiado limitantes. En ellas falta la dimensión afectiva del partido, la manera en que la perspectiva del partido opera en diferentes terrenos organizativos. El partido vincula

procesos inconscientes producidos por todo un campo diferencial para posibilitar una subjetividad política comunista. Para analizar detalladamente estos procesos como efectos de la propia colectividad sobre sí misma desentraño la psicodinámica del partido. Al proporcionar una fuerza y dirección que de otro modo nos faltarían, el partido genera el optimismo práctico por el que perduran las luchas.

Muchos rehuyen el partido como forma de decisión, organización y poder político. Se apoyan en la afirmación de la autonomía individual, reafirmando la ideología capitalista. Al descartar la forma-partido, se deshacen de la posibilidad de construir el poder colectivo. Demuestro cómo el poder que el partido libera es el poder que ya tenemos para cambiar el mundo.

1

NADA PERSONAL

La era del capitalismo comunicativo es una era de individualidad impuesta. La imposición circula de diferentes maneras. A cada persona se le dice repetidamente que es única, y se le alienta a cultivar esa singularidad. Aprendemos a recalcar y a disfrutar de nuestra diferencia, intensificando procesos de autoindividuación. Nadie más es como nosotros/as (como yo). La exhortación de «hazlo tú mismo/a» es tan incesante que «cuidarse de uno/a mismo/a» se nos presenta como algo políticamente significativo en vez de como síntoma de un fracaso colectivo –permitimos que la red de seguridad social se deshaga– y de contracción económica –en un mercado de trabajo endiabladamente competitivo, no nos queda otro remedio que trabajar en nosotros mismos, constantemente, simplemente para mantenernos a flote–. Obligados a averiguar, decidir y expresarlo todo nosotros mismos, interpretamos la colectividad política como una nostalgia por solidaridades imposibles de una era diferente. Se ha dado la vuelta a la idea de la segunda ola feminista de que «lo personal es político», hasta convertirla en la presunción de que lo político es personal: ¿de qué manera me afecta esto a mí?

El individualismo no siempre ha sido así de intenso y absoluto. Tal y como detalla Jefferson Cowie en su historia de los Estados Unidos de la década de 1970, «los individualismos reformados y diversificados» socavaron, en el transcurso de la década, las estrategias de clase relativas a los derechos económicos.⁴⁷

47 Cowie, Jefferson, *Stayin' Alive*, Nueva York, The New Press, 2010, pág. 72. En este capítulo meto en un mismo saco individualismo, individualidad y individuación, tratándolos como aspectos que componen las exigencias de la sociedad capitalista y de la producción de individuos.

Este capítulo aborda ese asalto a la colectividad. Observando las modificaciones de la individualidad forzosa desde la década de 1970 hasta el presente, subrayo las enormes presiones ejercidas sobre el individuo cuando se convierte en el resto sobrecargado de las instituciones y solidaridades desmanteladas; en un superviviente. Vuelvo a *The Culture of Narcissism*, de Christopher Lasch, quien marca los modos en que los procesos capitalistas simultáneamente promueven al individuo en cuanto unidad primaria del capitalismo y desmantelan las instituciones de apoyo solidario de las que dicha unidad depende. Poniendo a sociólogos posteriores en conversación con Lasch, analizo los límites del criterio de Lasch. Aunque las descripciones hechas por Lasch de la cultura de la celebridad, de la competición y del consumismo todavía encuentran adeptos, actualmente el individualismo no es tanto un indicio de narcisismo como de psicosis. El capítulo prosigue examinando un ejemplo de la izquierda de la descarga de responsabilidad sobre el individuo: el debate sobre los «nuevos tiempos» en *Marxism Today*, que tuvo lugar a finales de la década de 1980. Con el telón de fondo de la conversación de los sociólogos, el énfasis que en dicho debate se puso en la responsabilidad e identidad individuales aparece como lo que realmente era: la fragmentación de una perspectiva colectiva bajo el peso de un poder capitalista de clase reafirmado. Las últimas secciones del capítulo dan comienzo a una inversión que se desarrollará con más detalle en el capítulo segundo. En ellas, se descubre la posibilidad de lo colectivo cuando se quiebra la frágil forma individuo. Con la ayuda del indispensable estudio de las multitudes realizado por Elias Canetti, presento el poder de los muchos y el alivio que proporciona frente a la insoportable exigencia de individualidad. Mi objetivo en este capítulo consiste en documentar un problema que conecta lo psíquico y lo económico: la incapacidad y las contradicciones de la forma individuo como lugar de la creatividad, la diferencia, la agencia y la responsabilidad. Junto con el capítulo segundo, este capítulo se propone desterrar del pensamiento de la izquierda a un individualismo que provoca un *impasse* en las políticas de izquierdas.

Hay dos anuncios publicitarios que ilustran la celebración de la singularidad personal característica del capitalismo comunicativo. Los dos son de refrescos. Los dos, de forma diferente,

abordan los límites que condicionan la individualidad misma que ellos imponen.

El 9 de enero de 2012, Dr Pepper anunció una nueva campaña publicitaria, «Siempre único en su especie» (*Always One of a Kind*). El primer anuncio de la campaña muestra cientos de personas que visten camisetas rojas con letras blancas que confluyen en una multitud que marcha por las calles y atraviesa un parque. Las camisetas tienen eslóganes como «Soy único en mi especie», «Soy un puma», «Soy un luchador» y «Soy un pimientito»⁴⁸ (uno de los primeros eslóganes de Dr Pepper). La banda sonora del anuncio es una versión del hit de 1968 de Sammy Davis, Jr., *I've Gotta Be Me*⁴⁹ Según la nota de prensa que acompañaba al lanzamiento de la campaña, los ataviados con las camisetas rojas son fans de Dr Pepper «que muestran con orgullo sus propias expresiones originales en camisetas, en las que describen qué es lo que los hace únicos y diferentes del resto de la multitud».⁵⁰ En las optimistas palabras del director de *marketing* de la empresa, la campaña «debería servir de catalizador para expresar originalidad y ser auténticamente tú». Dr Pepper ofrecía también a los fans la «oportunidad de expresar su originalidad, encargando para ello su propia camiseta *Always One of a Kind* en *DrPepper.com*».

Dejando a un lado el que los clientes fuesen denominados «fans», el sector demográfico al que se apunta parece estar compuesto por aquellas personas que deseen expresar su singularidad. El anuncio los aclama como individuos, invitándolos a identificarse con eslóganes e identidades concretas. En el imaginario comercial de Dr Pepper, salir a las calles no es indignación colectiva; es autoexpresión individual, una oportunidad de afirmar la individualidad propia y destacar. Las multitudes son aquello en contraposición a lo cual los individuos se definen a sí mismos. La marca Dr Pepper, en ese imaginario, constituye una continuación natural de unos impulsos primarios para establecer identidades singulares; un suplemento útil, vital, para la crucial tarea de distinguirse a uno mismo de entre los otros.

48 Juego de palabras con el nombre de la empresa, Dr Pepper [N. del T.].

49 Tengo que ser yo [N. del T.].

50 Lanzamiento del producto: «*Dr Pepper Celebrates Its Legacy Of Originality With The Launch Of The New 'Always One Of A Kind' Advertising Campaign*», news.drpeppersnapplegroup.com, 9 de enero de 2012.

La presunción por parte del anuncio de que la gente necesita apoyo para expresar su originalidad –un catalizador de autenticidad como el que puede proporcionar una camiseta– le da un tono irónico. Amplificada por el estilo retro de Sammy Davis, Jr., la ironía de expresar la autenticidad de uno mismo por medio de un refresco de una marca determinada invita a otro giro en la identificación: ¿eres como los de esa multitud que piensan *realmente* que las camisetas de Dr Pepper hacen de ti un ser único, o tu capacidad de captar la gracia, de reconocer que la originalidad forzosamente supera cualquier imagen de marca en los medios hace que seas diferente, incluso superior, al resto de la multitud? El hecho de que algunos de los eslóganes sean reappropriaciones de etiquetas ofensivas –«puma» y «niño de papá», por ejemplo– hace que se abra esta alternativa. Los ataviados con estas camisetas son únicos en su fuerza, y tienen la suficiente confianza como para afirmar las etiquetas, para hacerlas suyas. De ahí surge otra ironía más: su valentía resulta amplificada por la multitud. La energía del anuncio, *la sensación que transmite*, no proviene tanto de lo que está escrito en las camisetas (la mayoría de las cuales no resultan legibles) como de ese mar de rojo que arrastra a la gente. La celebración de la diferencia y la creatividad proviene del entusiasmo de una multitud en la que la gente marcha hombro con hombro, levantando los puños y nutriéndose de un sentimiento de seguridad que procede de su propia colectividad. Incluso cuando la colectividad como figura sirve para amplificar la valentía individual, el hecho de, *la necesidad* de, dicha amplificación supera el mensaje individualista al reconocer el poder de la multitud.

Del mismo modo, la campaña de Coca-Cola «Share a Coke» (Comparte una Coca-Cola) se centra en el tema de la individualidad, apuntando a un sector demográfico que la empresa presenta como preocupado por la afirmación de la singularidad personal.

«Para los adolescentes y Millennials, la personalización no es una moda pasajera; es un modo de vida», explica la nota e prensa que anuncia la campaña. «Se trata de expresarse uno mismo, construir su propio relato y estar conectado con los amigos».⁵¹ Lanzada en Australia en 2011 y extendida por otros

51 Moyer, Jay, «Summer of Sharing: 'Share a Coke' Campaign Rolls Out in the U.S.», coca-colacompany.com, 10 de junio de 2014.

cincuenta países aproximadamente, la campaña altera la iconografía de Coca-Cola sustituyendo el logo Coke por nombres propios. Anima a los consumidores jóvenes a encontrar latas y botellas con sus propios nombres y los de sus amigos, fotografiarlas y compartirlas online.

En la campaña, los nombres propios ocupan el lugar de la marca. No se llama a los consumidores a mostrar su individualidad vistiéndose con la marca. Es la marca la que acude a ellos, adoptando sus identidades individuales, dejando que los individuos se vean en ella a sí mismos. El icono se hace lo suficientemente abstracto como para ser portador de identidades individuales a la par que las trasciende. El atractivo de la campaña brota no solo del nombre propio, sino del hecho de que el nombre propio figure en el lugar del nombre conocido y popular. Que la campaña posea una dimensión en las redes sociales da fe de la prolongación del lugar de la marca. El icono Coca-Cola sigue ahí, ahora cabalgando sobre las informaciones individuales de autoexpresión personal subidas a la red, no como *marketing* viral sino más bien como un posicionamiento de producto gratuito en los momentos íntimos de la vida cotidiana.

Cuando la izquierda se hace eco de las exhortaciones a la individualidad, cuando hacemos hincapié en las perspectivas de singularidad y en las experiencias de índole personal, funcionamos como vehículos de la ideología del capitalismo comunicativo. «Izquierda» pasa a ser tan solo un nombre en una botella, cuya forma nos viene determinada y que depende de nosotros para su circulación. Al hacer de la diferencia individual la base de nuestra política, se nos escapa la distinción entre capitalismo comunicativo y política igualitaria emancipatoria. Todavía peor: lo que hacemos es fortalecer la ideología que impide dificultar la creación de colectividades políticamente poderosas. Emplazar a la gente a basar su acción política en las experiencias personales que diferencian a unos de otros, supone reforzar la dinámica capitalista de individuación. Ofreciendo la fantasía de una política hecha a medida, un llamamiento de ese tipo dice: «mírate a ti mismo/a desde tu posición específica y desde los intereses concretos que el capitalismo te ha dado, y haz lo que quieras». Obrando así, rechaza la colectividad de la que depende la política de izquierdas.

Individualismo sin individuos

La exhortación a la individualidad es tan ubicua que resulta fácil olvidar sus historias y modulaciones.⁵² La investigación de sociólogos como Christopher Lasch, Richard Sennett, Jennifer M. Silva y Carrie M. Lane recorre esta historia cuando atiende a las patologías que acompañan a los procesos capitalistas de individuación. Tal y como detallo más abajo, los hitos clave a lo largo de este recorrido –el individuo curtido, el listillo corporativo, el trabajador temporal flexible y el superviviente único– abren el camino para que las turbulencias económicas, los cambios en la estructura de la autoridad y la pérdida de autosuficiencia atenuen la identidad personal. Los desplazamientos de una a otra de estas figuras demuestran, además, cómo las presiones competitivas de los procesos capitalistas se desplazan y se concentran en el individuo. Las fuerzas que imponen la individuación lo socavan. Cuanto más se glorifica al individuo, ese sujeto ficticio del capitalismo, más se lo convierte en algo forzado e imposible.

Un influyente libro de Lasch, *La cultura del Narcisismo*, presenta un individualismo que se ha autodestruido. Publicado en 1979, el libro pone de relieve el surgimiento de una sensibilidad terapéutica. El hombre económico del siglo XIX «ha dado paso al hombre psicológico de nuestro tiempo, el producto acabado del individualismo burgués».⁵³ Para Lasch, las preocupaciones sobre uno mismo, la autenticidad y el crecimiento personal, que predominantes a lo largo de la década de 1970, son sintomáticas de un individualismo que se está desplomando sobre sí mismo a

52 Jerrold Seigel proporciona una completa historia del individuo en Seigel, Jerrold, *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe Since the Seventeenth Century*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005. Véase también la perspectiva general crítica del individualismo competitivo de Gilbert, Jeremy, *Common Ground: Democracy and Collectivity in an Age of Individualism*, Londres, Pluto Press, 2014, pág. 30-42. Aunque el individualismo de los estadounidenses presente tendencias a proyectarse en el pasado como si siempre hubiera acompañado al capitalismo de EEUU, en las décadas posteriores a la Guerra Civil los industriales de EEUU impulsaron el capitalismo monopolista. En palabras de John D. Rockefeller, «El día de la combinación ha llegado para quedarse. El individualismo se ha ido para no volver», en Chernow, Rob, *Titan: The Life of John D. Rockefeller, Sr.*, Nueva York, Vintage, 2007, pág. 148. Debo agradecer a Corey Robin la indicación.

53 Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissism*, Nueva York, Norton, 1979, pp. XVI [edición en castellano: *La cultura del narcisismo*, Andrés Bello, México DF, 1999].

medida que una individualidad prescrita se afana por cumplir las crecientes expectativas que vienen a lastrarla.

Lasch describe su crítica del individuo terapéutico como «radical», a pesar de que él comparte las inquietudes conservadoras sobre el debilitamiento de la familia y el aumento de la dependencia. Esta coincidencia es digna de mención. No solo señala una creciente convergencia de los críticos de las instituciones básicas del Estado de bienestar, sino que también señala el objeto común de sus desvelos: el frágil individuo. La diferencia entre el análisis de Lasch y la crítica del liberalismo del bienestar hecha por los conservadores estriba en los blancos de sus críticas. Allí donde los conservadores atacan la burocracia del Estado de bienestar, Lasch ataca la burocracia de la corporación. Y amplía ese ataque hasta convertirlo en una ofensiva en toda regla contra el gran impacto de la cultura corporativa sobre la vida en EEUU. La innovación de Lasch surge de su diagnóstico de la preocupación por la salud psíquica de la «década del yo» como síntoma de una profunda quiebra intelectual y política del paternalismo liberal del capitalismo del Estado de bienestar. El capitalismo produce un individuo abocado al hedonismo narcisista y a la agresión, y el Estado de bienestar liberal incluye y exacerba esto. Las exhortaciones del propio capitalismo a la individualidad sobrecargan y socavan la forma individuo.

Al colocar los cambios en el individuo en el contexto del cambio político y económico, Lasch contrapone la personalidad narcisista del siglo XX con el individuo curtido del siglo XIX. Su visión de la psique estadounidense del siglo XIX (claramente, una figura ideológica o idea organizadora) proviene de la ocupación colonial de la frontera. El pionero lucha para domar el Oeste, someter a la naturaleza y eliminar la amenaza nativa. Esta lucha requiere una correspondiente batalla interna: dominar los impulsos y apetitos más inmediatos. Lasch escribe:

Por medio de una industria compulsiva y una represión sexual implacable, los estadounidenses del siglo XIX consiguieron un frágil triunfo sobre el ello. La violencia que ellos dirigieron contra los indios y contra la naturaleza no surgió de un impulso desbocado, sino del superyó de los blancos anglosajones, que temía el salvajismo del Oeste porque objetivaba el salvajismo existente en el seno de cada individuo.⁵⁴

54 *Ibid.*, pág. 10.

Y continúa diciendo:

La acumulación de capital sublimaba por sí misma el apetito y subordinaba la persecución del interés propio al servicio a las generaciones futuras.

El estadounidense de la frontera es egoísta y brutal, su brutalidad está vinculada a una autorrepresión en nombre de la comunidad civilizada. La violencia se canaliza tanto hacia adentro como hacia afuera.

Lasch considera la corporación como el paralelo del siglo XX de la frontera. En contraste con los fieros y curtidos pioneros que luchaban por la supervivencia, los estadounidenses de los años setenta se encuentran atascados en una sociedad aburrida, ordenada y banal. Como la lucha por el éxito ha sustituido a la lucha por la supervivencia, han perdido su capacidad de desear. Sin embargo, a los estadounidenses de los años setenta les hierve la sangre con una rabia interna que la sociedad burocrática y su apelación al buen rollo les impide expresar, las violentas fuerzas del ello no tienen ya válvula de escape.

Lasch recurre al «ejecutivo» como figura del narcisismo del siglo XX. A diferencia del «hombre de la organización» asociado con la ansiedad por el conformismo en los Estados Unidos de mediados de siglo, el ejecutivo de Lasch es el burócrata listillo. Persiguiendo una ventaja competitiva, el listillo quiere adelantar a todos los demás. Valora la rapidez y la movilidad. Interpreta el poder en términos de ímpetu. Sustituye la artesanía del oficio por habilidades sociales relacionadas con seducir, humillar y manipular a otros. El listillo no interioriza las reglas en cuanto normas socialmente válidas; él vive las relaciones tanto laborales como personales como luchas de poder. El énfasis burocrático en las reglas y en la cooperación va aparejado con el excepcionalismo personal –a mí no se me aplican las normas–. Así pues, el listillo busca maneras de explotar las convenciones en provecho propio. «Actividades que realizadas aparentemente por puro disfrute a menudo tienen como objetivo real cargarse a otros».⁵⁵ Un ademán amistoso, un aire compasivo y un planteamiento abierto

55 *Ibid.*, pág. 66.

y participativo en la toma de decisiones ocultan un juego de poder del que la mayoría saldrá perdiendo.

La sensación de que se está jugando a un juego se extiende más allá de la corporación. «Las capas más desfavorecidas», escribe Lasch,

...internalizan una idea grandiosa de que las oportunidades están abiertas a todos, junto con una valoración inflada de sus propias capacidades. Si al que está abajo está resentido contra los que están más arriba, es solamente porque sospecha que se han saltado olímpicamente las reglas del juego, como a él mismo le gustaría hacer si se atreviera. Nunca se le ocurre intentar cambiar las normas.⁵⁶

«El que está abajo» acepta con inquietud las expectativas de cooperación amistosa, convirtiendo la insatisfacción en una creciente sensación de vacío.

La explicación psicoanalítica que da Lasch del ascenso de la personalidad narcisista pone de relieve cambios en la función paterna. A diferencia de la familia de frontera, materialmente autosuficiente, la familia de la segunda mitad del siglo XX depende de la ayuda y del asesoramiento de expertos. Ya sea en forma de orientación médica y terapéutica sobre la crianza de los hijos o en forma de intervención educativa y jurídica en la esfera doméstica, el saber experto desplaza la autoridad patriarcal simbólica. El patrón de este desplazamiento se extiende también al desarrollo industrial; más específicamente a la separación entre la producción y la reproducción, al proceso por el que los niños son alejados del mundo laboral y a la disminución de las oportunidades que tienen los padres varones para inculcar directamente a sus hijos las habilidades técnicas relacionadas con su trabajo. La ausencia del padre «alienta el desarrollo de un superyó severo y punitivo que se basa en gran medida en imágenes arcaicas de los progenitores fusionadas con pretenciosas imágenes de uno mismo».⁵⁷ El niño no se identifica con los progenitores; los introyecta, poniéndose a sí mismo el listón a la altura de unos estándares idealizados y castigándose a sí mismo por no llegar a esa altura. Dicho en términos lacanianos, el cambio en la función paternal consiste en una disminución de autoridad

⁵⁶ *Ibid.*, pág. 186.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 178.

de tal índole que la ley simbólica deja de tener la capacidad de proporcionar un espacio de respiro frente a las exigencias del superyó.⁵⁸ El pobre yo está preocupado por sí mismo porque es siempre objeto de ataque.

El debilitamiento de la autoridad simbólica en la sociedad terapéutica liberal induce a un narcisismo cultural más amplio. A medida que los juegos corporativos van ocupando el lugar de la supervivencia de frontera, la racionalidad burocrática del capitalismo del bienestar sustituye la jerarquía de la época anterior por administradores, técnicos y expertos. En vez de tener una autoridad simbólica, los expertos y administradores tienen conocimientos. Estos conocimientos son generalmente impugnables y provisionales: los expertos disienten; lo que sabe un burócrata pudiera no ser útil. La cultura de la gestión y del saber experto tecnocrático absuelve de responsabilidad a los individuos, haciendo que cada persona sea víctima de la enfermedad o de sus circunstancias. La cultura narcisista infantiliza cuando promueve la dependencia de las burocracias paternalistas del liberalismo del bienestar (corporación y Estado) y cuando al mismo tiempo alienta la búsqueda del placer. La persona narcisista admira al fuerte y al rico –a los famosos– por su independencia y su capacidad para hacer y tener lo que quieren. Los *mass media* alientan la fascinación por la celebridad, amplificando la tendencia de todo narcisista a dividir a la sociedad en dos grupos: los ganadores y los perdedores, los grandes y la multitud. Se ensalzan la autorrealización y el hedonismo, por insatisfactorios y, cada vez más, inalcanzables que sean. En ausencia de autoridad simbólica, la gente se fascina por la búsqueda de autenticidad, y su escepticismo hacia las falsas ilusiones creadas por la cultura de masas se manifiesta como un desapego irónico que los distancia aún más de poder tener vínculos significativos con otros.

Lo que Lasch diagnostica como narcisismo patológico o secundario es una individualidad reactiva que acompaña a los cambios de la sociedad capitalista asociados con la producción en masa y con el consumo. Cuando el consumo es una forma de vida, el trabajo no tiene por qué ser significativo, justo ni moralmente necesario (tal y como sostenía la generación pre-

58 Véase Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject*, Londres, Verso, 1999, pp. 322–34 [edición en castellano: *El espinoso sujeto*, Barcelona, Paidós, 2001].

via). En lugar de eso, el objetivo del trabajo es la adquisición. El consumo resuelve todos los problemas, satisface todas las necesidades. En vez de posponer el placer, el consumismo exige la gratificación inmediata. El crecimiento concomitante de las labores de gestión y la proliferación de técnicos, expertos y profesionales del conocimiento supone «nuevas formas de control capitalista, que encontraron acomodo primeramente en la fábrica y se extendieron después por toda la sociedad». ⁵⁹ Una vez que ha perdido su rol en la producción, la familia se ve despojada de su rol en la reproducción a medida que sus funciones sociales se convierten en asuntos que, o bien necesitan una intervención experta, o se reducen a problemas que se resuelven con las mercancías apropiadas. El resultado de estos procesos es una realización de la lógica del capitalismo por la que «la búsqueda del interés propio, anteriormente identificado con la búsqueda racional de una ganancia y la acumulación de riqueza, se ha convertido en una búsqueda de placer y supervivencia psíquica». ⁶⁰ El resultado, según Lash previsto ya por el Marqués de Sade, es la reducción de las personas a objetos. Cada persona puede ser usada para el disfrute de otra: «así pues, el individualismo puro conduce al rechazo más radical de la individualidad». ⁶¹ La cultura del narcisismo erosiona al individuo que aparentemente ensalzaba.

En suma, Lasch liga los cambios en la forma individuo a los cambios en el capitalismo. El desplazamiento desde el curtido individuo de la frontera al listillo de la corporación es de índole económica y psíquica. A medida que la lucha por la supervivencia se convierte en una pulsión por consumir, la autosuficiencia de la frontera se transforma en una dependencia con respecto a la burocracia de las corporaciones y del Estado. Los individuos frustrados forcejean de manera narcisista contra sus ataduras, identificándose con celebridades y buscando la autenticidad. Quieren ser únicos, excepcionales. Las reglas no se les aplican a ellos, así que no tienen por qué acatarlas. Pueden centrarse en sí mismos, en su propio bienestar, utilizando a los demás como un medio para conseguirlo.

⁵⁹ Lasch, *op. cit.*, pág. 235.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 69.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 70.

Un cuarto de siglo después, Richard Sennett sugiere que el crecimiento de las desigualdades y la inseguridad económica ha transformado todavía más al individuo contemporáneo. Allí donde Lasch subrayaba el fomento de la cultura del listillo y la dependencia por parte de la corporación burocrática, Sennett se fija en la denominada «nueva economía» de los trabajadores temporales, trabajadores tecnológicos y emprendedores (antes y después del estallido de la burbuja *puntocom*).⁶² Estos trabajadores no dependen de la burocracia. No se ciñen a la banal seguridad de la corporación y sus maquinaciones internas. Sus vidas y trabajo son inestables, sin garantías, precarios. Carecen de una narrativa para la edad adulta. Muchos trabajan con contratos de corta duración. Las empresas quieren ser flexibles –y evitar tener que proporcionar seguros de enfermedad y pensiones–. La propia crítica de la dependencia se ha convertido en una norma interiorizada. Tanto cuando una empresa se rige internamente por las dinámicas de «el ganador se lo lleva todo» como cuando se basa en subcontratas y trabajo temporal, o cuando hace uso de consultores y puertas giratorias de ejecutivos, los valores primordiales en el negocio son la autonomía y la independencia. Los trabajadores se preocupan por mantener sus habilidades al día, por tener el potencial de aprender tareas nuevas con rapidez y por cultivar capacidades fácilmente transferibles como la «re-solución de problemas».

Sorprende, sin embargo, la similitud de la visión de Sennett con la de Lasch. Podríamos esperar que esa independencia impuesta por la nueva economía nos condujera hacia el individualismo curtido de la frontera. Pues bien, en lugar de eso, las investigaciones sociológicas de Sennett sobre el capitalismo tardío sugieren un yo orientado al corto plazo, centrado en su potencial, y capaz de soltar el lastre del pasado. Lo cual suena al énfasis que hace Lasch en la inmediatez, en la flexibilidad y en la ruptura de la continuidad histórica. Al igual que Lasch, Sennett enfatiza la separación entre el poder y la autoridad, la disminución de la confianza y el aumento de la ansiedad. Pero donde Lasch presenta la presión a que se enfrenta el individuo

62 Sennett, Richard, *The Culture of the New Capitalism*, New Haven, CT, Yale University Press, 2006 [edición en castellano: *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2006].

como un efecto de una cultura de la corporación que engendra la cultura del listillo y la dependencia, Sennett atribuye el problema *al abandono* de la cultura de la corporación y a la resultante pérdida del anclaje que los individuos tenían en los esquemas inteligibles de la vida cotidiana. La corporación deja de proporcionar un punto de referencia estabilizador para la narrativa de la vida laboral. Sennett escribe:

En el núcleo mismo de esta degradación se halla un marco abreviado de tiempo institucional; la vanguardia se ha beneficiado de las relaciones humanas superficiales. Este marco temporal reducido ha desorientado a los individuos en su esfuerzo por planificarse la vida con criterios de estrategia y al mismo tiempo ha debilitado el poder disciplinario de la vieja ética del trabajo basada en la gratificación posterior.⁶³

Por supuesto, Lasch observa que hace décadas que la ética protestante del trabajo se erosionó. Sennett, sin embargo, liga sus efectos disciplinarios a la manera en que la corporación estructura los esquemas vitales (incluso los de quienes trabajan fuera de la corporación).

Por una parte, en la medida en que se ocupa de cierta pérdida, Sennett señala el rechazo de lo simbólico que subyace al análisis que Lasch hace del cambio de la autoridad paternal. Las dos décadas que le lleva de ventaja permiten a Sennett detectar que este cambio supone una pérdida. Analiza dicha pérdida en términos de significado y lenguaje: la ausencia de un lugar desde donde narrar la vida de uno/a. Por otra parte, cuando Sennett concreta esta pérdida como una pérdida de narrativa, más que de autoridad simbólica, pasa por alto los cambios reales en la forma individuo diagnosticados ya por Lasch. Sennett quiere apuntalar al individuo, mientras que Lasch reconoce la obsolescencia de esa forma. Al centrarse en la desaparición de una narrativa para la edad adulta, Sennett oculta una disrupción más fundamental al nivel de lo simbólico.

Para Sennett, la nueva economía tiene un aspecto positivo; permite la emergencia de cualidades personales nuevas, tales como «el rechazo de la dependencia, el desarrollo de la habilidad potencial de cada cual, la capacidad de trascender el anhelo

63 *Ibid.*, pág. 181.

de posesión». ⁶⁴ Acentuando el lado positivo de la economía tecnologizada post Estado de bienestar, Sennett intenta redimir el proyecto de la Nueva Izquierda, convirtiendo su crítica de la burocracia, su culto a la individualidad y su celebración de la autenticidad emocional no simplemente en unos mediadores del capitalismo comunicativo en vías de desaparición, sino en logros reales que han de tener continuación. Sus recomendaciones a favor de dicha continuación las presenta como valores culturales que los trabajadores individuales requieren para sostenerse a sí mismos en una economía acelerada y volátil: narrativa, utilidad y destreza. ⁶⁵

La defensa por parte de Sennett de un «anclaje cultural» para una economía, que él mismo reconoce provocadora de una extrema desigualdad e inestabilidad social, hace destacar la crítica formulada por Lasch del capitalismo de monopolio: el rechazo del capitalismo de Lasch es verdaderamente radical. Más aún: con su énfasis en las narrativas vitales, la utilidad y la destreza, Sennett aumenta la carga que pesa sobre la forma individuo. En vez de poner en pie una colectividad y solidaridad que pudieran aligerar algunas de las exigencias que se han hecho recaer sobre los individuos, sus sugerencias siguen girando en torno al individuo, como si el anclaje cultural no fuera nada más que el fetiche al que aferrarse mientras, por otra parte, reconocemos la imposibilidad del mandato de individuación.

Jennifer M. Silva traza una alternativa al énfasis que pone Sennett en la pérdida de una narrativa de la edad adulta. No es que falte una narrativa. La narrativa ha cambiado, metamorfoseándose en una versión más extrema del yo terapéutico que Lasch ya identificó en el colapso de sus pilares materiales y simbólicos. Lo que importa en el siglo XXI es la individuación misma. «En una época en la que el sufrimiento es abundante y el trabajo y la familia poco fiables», escribe Silva, la mayoría de edad se define «no en función de marcadores tradicionales como la independencia financiera, la carrera profesional o el matrimonio, sino en función del desarrollo psíquico: alcanzar la sensatez, superar la adicción, batallar con una enfermedad mental, o simplemente

64 *Ibid.*, pág. 182.

65 *Ibid.*, pág. 185.

no convertirte en tus padres». ⁶⁶ La explicación alternativa que propone Silva sobre las presiones que sufren los adultos contemporáneos bebe del estudio etnográfico que hizo sobre los adultos de clase trabajadora de Massachusetts y Virginia. Sus entrevistados destacan depender de uno mismo, valerse por sí mismo. No pueden depender de expertos o instituciones. Es probable que otras personas les fallen o traicionen. El individualismo preserva y protege lo mejor que tienen, lo único a lo que se pueden acoger: a ellos mismos. Su rechazo de la dependencia constituye una reacción a la pérdida de terceras personas fiables. Más que un logro, la independencia es un fetiche que apenas sostiene en pie a la frágil forma individuo.

La explicación que da Silva sobre una transición a la edad adulta marcada no por «un ingreso en grupos sociales e instituciones, sino más bien por la aversión explícita a ellos» proporciona una réplica conmovedora a Sennett. ⁶⁷ Un hombre le cuenta a Silva que «lo más duro de ser adulto consiste en encontrar un puñetero puesto de trabajo de verdad». ⁶⁸ A la gente no le falta una *narrativa* para la edad adulta. El capitalismo presenta la edad adulta como un proyecto individual. Para los jóvenes trabajadores que Silva entrevistó, individualismo es igual a dignidad. Los suyos son heroicos relatos de autosuficiencia, que vuelven hacia adentro cuando se enfrentan a sentimientos de traición, aceptan la flexibilidad y el cambio constante, y refuerzan su percepción de estar completamente solos. A pesar de que las dependencias del Estado de bienestar y de la burocracia corporativa que Lasch asocia con la sensibilidad terapéutica han sido desmanteladas y sustituidas por un capitalismo más duro y competitivo, el lenguaje terapéutico sigue siendo el vocabulario mediante el que dar cuenta del éxito y del fracaso individual.

En vez de soltar ese lastre del pasado que Lasch y Sennett observan, los sujetos de Silva abrazan el pasado a medida que narran los desafíos que han tenido que superar para realizarse por sí mismos. Interpretado en términos de experiencias de familia y personales, el pasado proporciona un campo abierto en

⁶⁶ Silva, Jennifer M., *Coming Up Short: Working-Class Adulthood in an Age of Uncertainty*, Nueva York, Oxford University Press, 2013, pág. 125.

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 84.

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 98.

el que se encuentran explicaciones para las penurias, el fracaso y la disminución de lo que ellos consideran el éxito. A diferencia de los narcisistas vacíos de Lasch, los adultos jóvenes de Silva conducen sus vidas de acuerdo a sus objetivos, sobreviviendo ellos solos en un contexto en el que llevan las de perder. Luchan contra la enfermedad y batallan con la adicción. Superan sus familias disfuncionales y sus relaciones pasadas. La lucha por la supervivencia es el rasgo clave de una identidad imaginada como digna y heroica, ya que tiene que producirse por sí misma.

Los adultos jóvenes de Silva apuntan a una identidad imaginaria situada más allá del individualista curtido y del listillo narcisista: la del superviviente. A diferencia de la identidad simbólica de las instituciones (el lugar desde donde uno se ve actuando), la identidad imaginaria es la imagen que uno adopta de sí mismo. Al sentir que han tenido que hacerlo todo por sí mismos, en contextos de pobreza y de pocas oportunidades, muchos informadores de Silva consideran su supervivencia el hecho moralmente significativo: hacer las cosas a tu manera es lo que te da dignidad. Algunos de los supervivientes blancos entrevistados por Silva están resentidos con los «socialistas», como el presidente de EEUU Barack Obama, por intentar quitarles lo mejor que les queda, ese algo especial que es todo lo que les queda; a saber, la dignidad que tienen por ser completamente autosuficientes. También los supervivientes negros narran sus experiencias desde una óptica individual más que colectiva. También ellos buscan agarrarse a la única persona con la que pueden contar: ellos mismos. Traicionados por las escuelas, el mercado de trabajo y el gobierno, los informadores de Silva pertenecientes a la clase trabajadora se sienten, en general, «completamente solos, responsables de sus propios destinos y dependientes de ayuda externa por su cuenta y riesgo». Para ellos, sobrevivir quiere decir internalizar la dolorosa lección de que «ser adulto significa no fiarte de nadie». ⁶⁹

Lo que Sennett ensalzaba como un repudio de la dependencia figura en el planteamiento de Silva como un profundo escepticismo hacia la solidaridad. Depender de otras personas quiere reconocer la insuficiencia propia en cuanto que individuo,

69 *Ibid.*, pág. 9.

la incapacidad propia para sobrevivir en soledad. La hostilidad hacia los necesitados expresada por algunos de los informantes de Silva sugiere una defensa frente a su propia necesidad. La hostilidad les permite desplazar su necesidad a otros y, de esa forma, apuntalar una individualidad frágil e imposible. Habiendo aprendido que no pueden apoyarse en nadie, estos adultos jóvenes de clase trabajadora se esfuerzan por ahogar su sensación de traición recurriendo a la afirmación de los peores guiones culturales del individualismo, de la responsabilidad personal y de la autodependencia, endureciéndose a sí mismos frente al mundo que los rodea. Su hostilidad hacia diferentes formas de intervención del gobierno, sobre todo hacia la discriminación positiva, los convierte en los defensores ideales del capitalismo neoliberal. Dicho sea de paso, puede que aquellos de nosotros que escribimos y difundimos denuncias críticas –historias de corrupción gubernamental, fracaso universitario y delitos corporativos– no estemos ayudando mucho a nuestra causa. Puede que estemos afirmando lo que alguna gente de la clase trabajadora ya sabe que es verdad: les están traicionando.

Igualmente en contra de la alegre presentación que hace Sennett del repudio de la dependencia, la investigación de Carrie M. Lane sobre los trabajadores de cuello blanco del sector de la tecnología de Dallas, encuadra el énfasis en la responsabilidad individual en el contexto del desempleo y de los despidos a gran escala.⁷⁰ La inseguridad es una característica primordial de las vidas de estos trabajadores del sector tecnológico. La mayoría de ellos alterna contratos de duración variable, desempleo y autoempleo.⁷¹ Lane hace constar cómo los trabajadores del sector tecnológico entrevistados por ella abrazan una ideología de tipo «gestión de la carrera profesional» que incorpora «la inseguridad como alternativa de empoderamiento frente a la dependencia de un solo empleador».⁷² Interpretan que la lealtad es cosa del pasado: como todo el mundo es víctima de fuerzas económicas que escapan a su control, ni las empresas ni los empleados se

70 Lane, Carrie M., *A Company of One*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2011.

71 Los sujetos de Lane son hombres y mujeres entre los veinte y los sesenta, con diferentes orígenes étnicos y raciales afroamericanos, asiático-americanos, latinos, indios, paquistaníes, chinos y japoneses. La mayoría de ellos, en todo caso, eran hombres blancos de edades comprendidas entre los treinta y los cuarenta.

72 Lane, *op. cit.*, pág. 13.

deben nada los unos a los otros. Tanto los patrones como los trabajadores quieren hacer dinero como puedan. Nadie debería esperar que una empresa proporcionase seguridad en el empleo u oportunidades de desarrollo profesional. Semejante expectativa indica una actitud infantiloides de dependencia. Según un ejecutivo, «darles a mis empleados una seguridad en sus puestos de trabajo sería desempoderarlos y descargarlos de la responsabilidad que han de sentir para poder alcanzar su propio éxito».⁷³ Los trabajadores del sector tecnológico que han sido despedidos y están buscando trabajo adoptan la correspondiente mentalidad individualista: el éxito viene de hacer «lo que haga falta» para ir tirando, superar las barreras y conseguir ese próximo trabajo.

La del superviviente es una identidad potente sometida a condiciones de competición y desigualdad extremas. Acepta la supervivencia por todos los medios necesarios. La supervivencia es su propia recompensa. Los reveses y los fallos constituyen nuevos desafíos y, en última instancia, mayor prueba de las habilidades de supervivencia de cada cual. La cultura popular ofrece una amplia gama de supervivientes a los que emular (así como ejemplos de quienes no han sido capaces de reponerse): desde Katniss en *Los Juegos del Hambre* a los ganadores de innumerables concursos de los *reality* de la televisión, a juegos como *Day Z* y *Fallout*, o a las víctimas de la enfermedad o del crimen. Emociones como el enfado, la sospecha y las posturas a la defensiva, son cosas que están justificadas –uno solo puede confiar en sí mismo– y que son potencialmente útiles como armas psíquicas que pueden ayudar a mantener una individualidad imposible.

El superviviente no es la figura de una cultura del narcisismo, sino de una cultura psicótica. Si la cultura narcisista se caracteriza por el desplazamiento de la autoridad simbólica, la cultura psicótica se caracteriza por su exclusión.⁷⁴ En síntesis, Lacan define la psicosis desde el punto de vista de la exclusión del Nombre del Padre o significante fundamental. El hecho de que el significante fundamental esté excluido quiere decir que no estabiliza el significado; la cadena significativa carece de un anclaje que la mantenga unida. La pérdida generalizada de poder

⁷³ *Ibid.*, 51, citando a Ross, Andrew, *No Collar*, Philadelphia, Temple University Press, 2003.

⁷⁴ Véase una discusión más profunda en mi libro *Democracy and Other Neoliberal Fantasies*, op. cit., cap. 6.

simbólico impacta en el sujeto de modo tal que siente esta autoridad ahora desaparecida como algo que se cierne todavía más sobre él, algo más poderoso e intrusivo. Así pues, en una cultura psicótica, la desconfianza lo penetra y consume todo. Cada cual se enfrenta al poder directamente y en soledad.

Para compensar la desaparición de la autoridad simbólica, el psicótico vuelve a lo imaginario. Se posiciona en relación con una «imagen cautivadora», tal vez de alguien que él odia, admira o teme.⁷⁵ Ese otro de índole imaginaria constituiría entonces un rival al que derrotar o destruir. El psicótico podría quizá intentar imitar a aquellos que están a su alrededor, especialmente cuando se enfrenta a un temor intenso y a una agresión. Y también podría quedar cautivado por una imagen de sí mismo. Aquí el psicótico se imagina a sí mismo no como alguien o algo en particular: *Yo mismo soy mi peor enemigo*. Lo que importa es la persistencia, la supervivencia, en sí misma.

Bien se la represente como cuidado de uno mismo o como intento de ser el número uno, la imagen cautivadora del individuo exige su propio mantenimiento. A pesar de todo su énfasis en la autosuficiencia, los entrevistados por Silva quieren que, de todos modos, se les reconozca. Quieren que alguien más escuche sus historias, valide lo que ellos han conseguido. El capitalismo comunicativo proporciona la infraestructura necesaria, la multitud de esos muchos que pueden ver, marcar «me gusta» o compartir.

El diagnóstico ofrecido por Lasch del narcisismo cultural ha perdido su vigencia: la sociedad del capitalismo comunicativo es menos narcisista que psicótica, orientada por la alianza entre lo imaginario y lo Real una vez que ha tenido lugar la pérdida de lo simbólico. Más que padecer un exceso de experiencia, estamos inundados por múltiples opiniones contrapuestas e irreconciliables. Incapaces de llegar nunca a determinar completamente cuál es la que tiene razón, tenemos que decidir por nosotros mismos. Los algoritmos y los datos han dejado obsoleta la ciencia social. El poder no está respaldado ni por la autoridad ni por el conocimiento, y en su lugar aparece y se manifiesta

75 Lacan, Jacques, «The Psychoses: 1955–1956», en *Seminar III*, editado por Jacques-Alain Miller, traducido por Russel Grigg, Nueva York, Norton, 1997, pág. 204 [edición en castellano: *El Seminario 3*, Barcelona, Paidós, 1984].

en forma de violencia. La terapia no ofrece justicia ni cura. La policía militarizada, con sus detenciones y disparos sin control ni causa, se ocupa de la primera, mientras que de la segunda se ocupan una amplia gama de fármacos. Y cuando fallan, surgen la depresión, la incapacidad, la adicción y el suicidio. Finalmente, la precariedad, la competitividad y las redes sociales suplantando la cooperación antagonista que Lasch asocia con la vida interna de la corporación. No hace falta reprimir los impulsos agresivos bajo una capa de alegría. En la extrema desigualdad del capitalismo comunicativo, son múltiples los canales que alientan su expresión: el odio y la indignación circulan por las redes afectivas con facilidad.⁷⁶

A pesar de todo, la atención que dedica Lasch a las fuerzas que imponen y al mismo tiempo socavan la individualidad sigue causando impacto por la manera en que pone al descubierto el peso cada vez mayor que recae sobre la forma individuo. Tal y como atestiguan las posteriores investigaciones sociológicas, la interiorización de ese peso continúa descargando de responsabilidades sociales a las corporaciones y al Estado, e intensificando la presión sobre los individuos ya estresados. Efecto de ello ha sido la disminución de expectativas, de modo que la supervivencia en sí misma se convierte en un logro que hay que celebrar.

Individualismo de izquierdas

En el momento mismo en el que el capital como clase estaba montando lo que llegaría a ser reconocido como un ataque letal contra los sindicatos, contra el Estado de bienestar y contra cualquier noción de responsabilidad colectiva en general, la individualidad impuesta aparece en un lugar sorprendente: el Partido Comunista. Más concretamente, los izquierdistas en torno al Partido Comunista de Gran Bretaña (GBCP), embelesados con la aparente libertad y creatividad que toman forma como sociedad en red, apelaban a la responsabilidad y a la capacidad individual en términos muy parecidos a los de Sennett. El individuo, y no la clase, sería el lugar de la libertad.

⁷⁶ Para una discusión más detallada véase mi libro *Blog Theory*, op. cit.

A finales de la década de 1980, *Marxism Today*, una revista del GBCP, se convirtió en plataforma de debate de la izquierda británica a propósito del marxismo, del thatcherismo, del legado del comunismo y del futuro del socialismo. El meollo del debate giraba en torno a la cuestión de los «nuevos tiempos». ¿Cómo podría y debería adaptarse el socialismo a resultados de las transformaciones asociadas al postfordismo y el desafío político del thatcherismo? Para muchos de los que escribían en *Marxism Today*, la disolución del Estado de bienestar y el auge de la tecnología de la información, junto con el posterior desmoronamiento del bloque soviético, exigían la reconstrucción de la izquierda. La cuestión era, pues, qué aspecto iba a tener esta izquierda reconstruida. Y, en opinión de las voces que terminaron predominando, tenía un aspecto liberal, ofreciendo poco más que un capitalismo con rostro humano.

La propuesta de Charles Leadbeater de un «individualismo progresista» hacía hincapié en situar los intereses individuales en el centro de la estrategia socialista: «Si hay una cosa que la izquierda propugna, tal cosa debería ser que la gente asuma una mayor responsabilidad en todos los aspectos de su vida».⁷⁷ Como contrapunto a la cultura de «consumismo individual» de Thatcher, su izquierda ofrecería «ciudadanía individual». La meta de la acción colectiva sería la satisfacción de las necesidades individuales. Leadbeater formula la idea en términos de mercado, diciendo que la izquierda «tiene que renegociar el contrato entre aquellos que financian los servicios colectivos, aquellos que los proporcionan y aquellos que los utilizan, para asegurarse de que se le saca partido al dinero y garantizar la eficiencia, la flexibilidad y la elección».⁷⁸ Es esta una visión del bienestar social como bien de consumo; una visión que resulta posible eliminando la colectividad y suprimiendo la lucha de clases. Leadbeater acompaña su llamamiento a que la izquierda se reoriente en torno a los derechos y responsabilidades individuales con una apelación a la provisión colectiva. En cualquier caso, su análisis reproduce elementos clave del thatcherismo, desde el ataque al Estado de bienestar por su ineficiencia y paternalismo hasta la afirmación

77 Leadbeater, Charles, «Power to the Person», *Marxism Today*, 14 de octubre de 1988.

78 *Ibid.*, 15.

del papel del mercado en la satisfacción de las necesidades individuales.

El lenguaje y los valores de Leadbeater son neoliberales. El emplazamiento desde el que él contempla el mundo lo establece el thatcherismo. Él dice que el thatcherismo alienta «las aspiraciones de autonomía, elección, descentralización, mayores cotas de responsabilidad». La izquierda necesita aceptar esos valores y ensancharlos: «mientras que el thatcherismo confina la elección individual a los límites del mercado, la izquierda debería recalcar la importancia de una individualidad social más amplia, de una diversidad y pluralidad de estilos de vida que no puede ser proporcionada por el mercado».⁷⁹ El Estado debería ser jugador y también plataforma, garantizando derechos y proporcionando alternativas ampliando el abanico de opciones. Así que no se trata solamente de que el mercado tenga un papel –la competición coordina eficientemente «muchas decisiones económicas descentralizadas»–, sino que el sector público tiene que orientarse al consumidor, de forma que la oficina de ayudas sociales tenga los mismos «estándares que un comercio». Se pone de un plumazo el bien común al servicio del beneficio individual y no se cuestiona el presupuesto de que se trate los servicios públicos como opciones privadas de consumo. Leadbeater, como Thatcher, simplemente asume el mercado como modelo de relaciones sociales.⁸⁰ Los individuos no solo tienen el derecho a poder participar y ser consultados en el lugar de trabajo, sino que también tienen la responsabilidad de aceptar «ofertas razonables de empleo» así como «medidas razonables de flexibilidad laboral».⁸¹ Para adaptarse a los nuevos tiempos, la izquierda tiene que tener el aspecto de la derecha y mirar con los ojos de la derecha. En vez de reivindicar valores de clase trabajadora como la igualdad, la solidaridad y la colectividad, en la versión de Leadbeater la izquierda defiende los valores capitalistas de la eficiencia, la flexibilidad y la descentralización, integrados en su apelación al

79 *Ibid.*, 18.

80 Para una crítica de este presupuesto en el debate general de los «nuevos tiempos» véase Rustin, Michael, «The Politics of Post-Fordism: or, The Trouble with 'New Times'», *New Left Review* 175, mayo-junio de 1985, pp. 54–77.

81 Leadbeater, *op. cit.*, pág. 19.

individuo como agente racional, disciplinado y autónomo dotado del poder de rehacer su mundo.⁸²

Rosalind Brunt impulsó también un individualismo de izquierdas.⁸³ A su juicio, los «nuevos tiempos» exigen una política de la identidad. Examinar de la historia personal de cada cual, partir de uno mismo, es lo que hizo de la política sexual algo emocionante y lo que el partido comunista necesita abrazar. Brunt argumenta que la política de la identidad debería estar en el centro de una política transformadora, porque da sentido a la diferencia, a las muchas identidades ofrecidas en y por la cultura contemporánea. Ayuda a las personas a pensar cómo están relacionadas con otras, cómo viven y experimentan directamente la ideología. En vez de que el partido proporcione una perspectiva crítica desde la que contemplar el mundo, rompiendo con la cultura capitalista hegemónica y abriendo una brecha en ella, la política debe partir de la experiencia vivida. En la versión de Brunt, que prefigura lo que será una característica clave del pensamiento de izquierda durante varias décadas, la política misma se vuelve hacia adentro, de manera que la tarea de transformar el mundo está precedida por la de entenderse a sí mismo. Tras enumerar las identidades y relaciones importantes de pertenencia –raza, clase, género, nación y colegas, amigos, hijos, amantes–, Brunt escribe: «y ahí está el sentido fundamental del 'yo real', la sensación de que, por precarias que sean esas otras identidades, hay un núcleo escondido y secreto, un yo esencial y completamente aislado, alojado en algún lugar privado e interno».⁸⁴ De ahí se sigue que ese núcleo secreto debería constituir la base fundamental para una nueva política de «unidad en la diferencia», un principio bolchevique reimaginado a través de una política de la identidad que rechaza hablar de prioridades y del socialismo como un bien superior. El efecto de todo esto es la coincidencia entre la demografía de mercado de la sociedad capitalista y el énfasis en el yo auténtico de las cultura de la terapia. Como resultado, se produce un cambio de enfoque en la política comunista, que en vez de expandirse, se contrae.

82 *Ibid.*, 17.

83 Brunt, Rosalind, «Bones in the Corset,» *Marxism Today*, octubre de 1988.

84 *Ibid.*, 21.

A pesar de que prestan su voz a una serie de cuestiones que llegarán a dominar en la izquierda postmarxista y postestructuralista, las posturas de Leadbeater y Brunt no son, por supuesto, las únicas que se adoptaron en el debate de *Marxism Today* sobre de los «nuevos tiempos». Ellen Meiksins Wood, por citar simplemente un ejemplo, presentó una potente crítica sobre la hipótesis de los «nuevos tiempos», especialmente en la forma en la que había sido presentada en el manifiesto programático *Manifiesto For New Times*. Wood rechaza la premisa de que la fragmentación postmoderna esté en la base del énfasis en la identidad personal, la flexibilidad y la diversidad. Tal énfasis da la impresión de que el capitalismo «se ha convertido en algo infinitamente más permeable, abriendo enormes espacios para que la gente se labre sus propias realidades sociales autónomas».⁸⁵ La realidad, según argumenta, es que el capitalismo se ha convertido, más que nunca, en un «sistema global total». La sujeción a la «lógica expansiva del capitalismo» y sus coercitivas fuerzas de mercado se está intensificando. Bajo Thatcher, la política de clases era más obvia, más extrema. En un artículo en la *New Left Review*, Wood se pregunta, partiendo de Michael Ruskin, de quién es la visión del mundo a la que se da expresión en el *Manifiesto*. Respuesta: la de aquellos que pretenden gestionar el capitalismo por medio de un proyecto de modernización. Los nuevos tiempos no son nuevos: la izquierda en retirada siempre se presenta a sí misma como una gestión del capitalismo. Y la perspectiva del *Manifiesto* no es innovadora: es la propia del capitalismo. Retrospectivamente, nadie puede negar que Wood tenía razón.

De manera acompasada con el fin de las restricciones que el Estado de bienestar imponía a la acumulación del capital, visiones como las de Leadbeater o Brunt caracterizaron «el realismo de izquierdas» ampliamente difundido entre la izquierda angloeuropea, desarrollado teóricamente por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe y reforzado por los estudios culturales y el postestructuralismo (la teoría crítica habermasiana proporcionó el armazón para una adaptación similar). Como detallo más abajo, los realistas de izquierdas aceptan el mercado como algo necesario. Rechazan la revolución, dando prioridad a la democracia

85 Comentario de Ellen Meiksins Wood al «Manifiesto for New Times», *Marxism Today*, 31 de agosto de 1989.

y a la ciudadanía. En efecto, temen a la política y superan a la derecha vituperando el comunismo del siglo XX por sus crímenes, mientras niegan sus éxitos. Queda abandonado todo lo que se parezca a considerar el comunismo como una determinada visión de la justicia. Al confinarse en un terreno político limitado y aceptar el Estado y el mercado como algo dado, los realistas de izquierdas abrazan la política de la identidad: hay que invertir al individuo con la energía y la atención que anteriormente se dedicaban a la construcción del pueblo revolucionario.

En un momento en el que el capital actuaba como clase para romper los sindicatos, dismantelar el Estado de bienestar, privatizar servicios públicos, imponer las tecnologías de la información, transferir la producción industrial a mercados laborales más baratos y facilitar expansiones de los servicios financieros y del flujo de capital, *Marxism Today* se esforzaba por discurrir cómo hacer que el socialismo resultara atractivo, en vez de cómo plantear contraatacar. Actuando como si el socialismo no fuera otra cosa que uno más de los productos que se hallan en la plaza del mercado político, la perspectiva que tenía *Marxism Today* de los retos políticos y económicos a los que se enfrentaba la izquierda venía determinada por un horizonte capitalista y no comunista. Abrazó el llamamiento capitalista al individualismo justamente cuando debería haber puesto el énfasis en la solidaridad y la fortaleza colectiva. Es trágico que dicho abrazo ayudase a apuntalar la forma individuo que, como nos enseña Lasch, tenía ya un carácter autodestructivo. Qué duda cabe de que es algo que a muchos les pareció necesario en aquel momento, pero eso forma parte de la tragedia. Y ahora lo sabemos.

La presión me está matando

La intensificación del capitalismo amplifica las presiones por y sobre el individuo. Estas presiones son políticas: se empuja al individuo a expresar su opinión, hablar por sí mismo, a involucrarse. Se le dice que él, él solito, puede cambiar las cosas. Las respuestas que da a las omnipresentes exigencias de *feedback* ocupan el lugar de la acción colectiva, convertida en algo imposible o demasiado represivo como para constituir una alternativa real. Las presiones ejercidas sobre el individuo son

también económicas: incluso en ausencia de una movilidad social significativa, se ofrece al individuo en sacrificio como el determinante más significativo del éxito o del fracaso. En mercados laborales competitivos, atraer a compradores de tu mano de obra supone un desafío. Uno tiene que sobresalir para que lo contraten o, en alguno de nuestros casos, para mantener la fantasía de algo parecido a una competición justa (sería horrible pensar que toda esa deuda no servía para nada). No es de extrañar que el capitalismo comunicativo nos exhorte a ser únicos: somos el producto que hacemos de nosotros mismos. Al mismo tiempo, la especialización beneficia el interés de los comerciantes para acceder a los clientes de manera más individualizada, los esfuerzos policiales para localizar y hacer seguimientos y el interés del capital por impedir que la gente confluya en una lucha común. La identificación es inseparable de la vigilancia, y el comercio absorbe la personalización. La exhortación por parte del capitalismo a la individuación es el arma más poderosa de su arsenal.

Las presiones son también de tipo psicológico, como ya hemos visto. Franco Berardi destaca la «conquista del espacio interno, el mundo interior, la vida de la mente», endémica en el capitalismo comunicativo.⁸⁶ La intensificación informacional y la aceleración temporal saturan nuestra atención «a niveles patológicos». Berardi vincula el pánico, la agresividad, la depresión y el miedo con esta saturación. Encuentra síntomas de ello en las oleadas de suicidios, el uso creciente de Viagra entre quienes no tienen tiempo para el afecto, la ternura y los preliminares sexuales, los «millones de cajas de Prozac vendidas todos los meses, la epidemia de los trastornos por déficit de atención entre los jóvenes, la difusión de medicamentos como Ritalin entre los niños en edad escolar y la epidemia de pánico que se está extendiendo».⁸⁷ Las personas responden a las sobrecargas con fármacos y tecnología, esforzándose por hacer más, ser más, mantener el ritmo y mantenerse en la cúspide, pero la presión es implacable. Cuanto más hacen, más se espera de ellas. Abrumado por la

86 Berardi usa el término «semio-capitalismo». Véase Franco Berardi, *Precarious Rhapsody*, Londres, Minor Compositions, 2009, pág. 69.

87 *Ibid.*, 82.

sobreproducción de signos, el receptor humano está sobrecargado al borde del colapso.

Coincido con gran parte de la descripción de Berardi, pero quiero sugerir una manera alternativa de abordar las psicopatologías que él observa. Los fármacos, la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad y el pánico no son meras patologías. Son también defensas. La auténtica patología es la forma individuo misma. Los fármacos intentan sostenerla, mantenerla en marcha. El individuo es patológico en el sentido de que es incompatible con el marco que se le da, incapaz de responder a las presiones con las que se encuentra, si no es con dolor, sacrificio o violencia (el psicoanálisis brota de esta reflexión, y de ahí la primacía de la castración). El problema de la subjetividad contemporánea no surge de los extremos de un capitalismo que ha confluído con los componentes más fundamentales de la comunicatividad. No es que los circuitos del capitalismo comunicativo, que están saturados e intensificados y son insoportablemente competitivos, nos estén convirtiendo en personas deprimidas, ansiosas, autistas y distraídas, y que nosotros tengamos que encontrar maneras de preservar y proteger nuestras frágiles individualidades. La depresión, la ansiedad, el autismo y la hiperactividad señalan el colapso de una forma que desde siempre ha sido un problema en sí mismo, una movilización de procesos de individuación e interiorización en un giro reflexivo hacia el interior; giro que rompe los vínculos y debilita la fuerza colectiva. La forma individuo no está amenazada, sino que ella misma es la amenaza. Y ahora se está debilitando.

En su obra *Juntos en soledad: por qué esperamos más de la tecnología y menos de los demás*, Sherry Turkle documenta algunas de las maneras en que las redes sociales proporcionan auxilio frente a las expectativas individualistas. Ciertamente, no describe sus hallazgos como un auxilio. En vez de interpretar la forma individuo como problema, la presenta como una vulnerabilidad necesitada de protección. Y, de ese modo, se hace eco de las exhortaciones dominantes a la individualidad. Sin embargo, su exploración de la «vida en red y sus efectos en la intimidad y en

la soledad, en la identidad y en la privacidad» abren caminos que ella no sigue, caminos a la colectividad.⁸⁸

Cuando narra sus entrevistas con adolescentes, Turkle describe a una juventud aguardando un vínculo, temerosa del abandono, y dependiente de las respuestas inmediatas de otros incluso para tener sentimientos. Por ejemplo, Claudia, de diecisiete años, percibe un sentimiento de felicidad en cuanto empieza a teclear mensajes. A diferencia de una generación anterior, que podría llamar a alguien para *hablar* de sentimientos, cuando Claudia quiere *tener* un sentimiento, envía un mensaje.⁸⁹ Turkle relata las angustias que la gente expresa en relación con las interacciones cara a cara, así como las expectativas asociadas al teléfono; es decir, relacionadas con hablar con otra persona en tiempo real.⁹⁰ La multitarea inseparable de la comunicación contemporánea, el hecho de que la gente pueda estar mandando mensajes y hablando al mismo tiempo, mirando otra cosa mientras supuestamente escucha a su interlocutor, insta la incertidumbre de si el otro está siquiera prestando atención. En combinación con las presiones para que haya una respuesta inmediata y con la constatación de que «internet nunca olvida» (la mayoría de nosotros no podemos eliminar todos los rastros de nuestras identidades digitales una vez que han sido subidos, archivados y compartidos), nuestra nueva intimidad con la tecnología, según demuestra Turkle, está incidiendo en el tipo de yo en que cada uno de nosotros se va transformando. Tenemos una vivencia de la soledad, de la privacidad, de la conexión y de los demás que es distinta a la que teníamos antes.

Para Turkle, estas nuevas experiencias son patológicas.⁹¹ Apoyándose del trabajo de Erik Erikson en relación con la identidad personal, argumenta que las tecnologías en red inhiben el tipo de separación necesaria para la maduración. Los padres están siempre al alcance, disponibles, aunque no estén realmente presentes sino, a su vez, sobrecargados de trabajo, distraídos y sin dar abasto. Los jóvenes no aprenden a estar solos, a reflexionar en privado sobre sus emociones. Frágiles y dependientes, no alcanzan a desarrollar la conciencia de quiénes son y que les

88 Sherry Turkle, *Alone Together*, Nueva York, Basic Books, 2011, pág. 169.

89 *Ibid.*, 176.

90 *Ibid.*, 205.

91 *Ibid.*, 178.

hace falta tener «antes de forjar relaciones de pareja exitosas». ⁹² Más que la fomentar la voluntad propia o la autonomía (Turkle remite aquí a David Riesman), la cultura de los teléfonos móviles y de la mensajería instantánea ha «fortalecido» una conducta orientada por los otros. ⁹³ Con la expectativa de una conectividad permanente se esfuman las oportunidades para una soledad disfrutada, por mucho que la gente esté «cada vez más insegura, aislada y sufriendo la soledad». ⁹⁴ Turkle concluye: «la soledad sufrida es una soledad fallida». ⁹⁵ Para disfrutar de la soledad, tienes que poder convocarte a ti mismo; de lo contrario, lo único que llegarás a saber es cómo sentirte solo». ⁹⁶

No hay nada de sorprendente en el recuento de Turkle de los «yoes atados» contemporáneos. Desde los diagnósticos que ella hace del narcisismo hasta sus inquietudes por el carácter constante e incluso adictivo de las comunicaciones en red, ella repite las críticas habituales a los adolescentes, los media y la cultura contemporánea. Pero el lenguaje que utiliza Turkle cuando habla de la soledad disfrutada señala algo más que una actualización de la crítica del narcisismo cultural adaptado a la era de las redes. Utiliza la segunda persona –«tienes que tener la capacidad de convocarte a ti mismo»– y sustituye el modo descriptivo por el imperativo: «tienes que», si de lo que se trata es de que sepas algo más que cómo sufrir la soledad. Turkle utiliza este modo porque ella ha descrito al individuo reflexivo como alguien que está amenazado por las tecnologías en red. Quiere que nos unamos a ella en la defensa del individuo frente a esa amenaza. Interpelando directamente al lector, ella insiste en defender al individuo reflexivo (si bien rechaza como patológicas en sí mismas las modalidades de tal defensa basadas en la mediación tecnológica). Para Turkle, un yo menos delimitado, más expansivo, menos aislado y más conectado, es un yo inmaduro en riesgo de sufrir la soledad. Necesita formar su identidad, separarse de los demás e ir pasando por las fases de la conversión en individuo.

92 *Ibid.*, 175.

93 *Ibid.*, 167.

94 *Ibid.*, 157.

95 *Loneliness is failed solitude*. La autora distingue dos voces inglesas traducibles al castellano como *soledad*; *loneliness*, connotada negativamente, y *solitude*, positivamente [N. del T.].

96 *Ibid.*, 288.

Lo que Turkle liga con la tecnología, Dany-Robert Dufour (en *El arte de reducir cabezas*) lo liga con la aceleración del proceso de individuación desde un punto de vista más amplio, especialmente en relación con el declive de la eficiencia simbólica o el cambio de la estructura de lo simbólico.⁹⁷ Según dice, al sujeto contemporáneo se le pide que se cree a sí mismo.⁹⁸ Dufour repite, utilizando un registro lacaniano, hallazgos con los que ya hemos topado en la investigación de los sociólogos Silva y Lane; a saber, la sobrecarga en el individuo de responsabilidades y expectativas que anteriormente eran de carácter colectivo. A finales del siglo XX, en un marco que Dufour caracteriza como posmoderno y neoliberal, el «yo» es completamente autorreferencial, no está anclado a nada externo y no depende del reconocimiento de nadie más. Pero del mismo modo que Dufour no acepta la imposibilidad de la autoindividuación, ubicando la intensificación de la exhortación a ser uno mismo en la alianza entre lo imaginario y lo Real tras el declive de la eficacia simbólica, Turkle repite la orden: «tienes que ser capaz de convocarte a ti mismo».

Los entrevistados por Turkle se describen a sí mismos de maneras que no encajan con las propias ideas de Turkle con respecto a la separación e individuación. Por ejemplo, una enfermera, cansada después de ocho horas en el trabajo y un segundo turno en casa, dice que se conecta a Facebook y se siente menos sola. Un estudiante universitario de primer ciclo explica: «Siento que soy parte de algo más amplio, la red, la web. El mundo. Se convierte en algo para mí, algo de lo que formo parte. Y también las personas. La verdad es que dejo de verlas como individuos. Forman parte de ese algo más amplio».⁹⁹ Las palabras de ese estudiante recuerdan a una idea de Félix Guattari: «El compromiso colectivo es al mismo tiempo sujeto, objeto y expresión. El individuo ya no es siempre el punto de referencia para los significados dominantes».¹⁰⁰ El estudiante universitario siente que él mismo y los demás forman parte de una colectividad más amplia de tal modo que verse a sí mismo y a los demás como algo separado,

97 Dufour, Dany-Robert, *The Art of Shrinking Heads*, Cambridge, UK, Polity Press, 2008 [Edición en castellano: *El arte de reducir cabezas*, Paidós, Barcelona, 2013].

98 *Ibid.*, 16.

99 Turkle, *op. cit.*, pág. 168.

100 Guattari, Félix, *Molecular Revolution*, trad. Rosemary Sheed, Nueva York, Penguin, 1984, pág. 203 [edición en castellano: *La revolución molecular*, Madrid, Errata naturae, 2017].

como individuos, no tiene sentido; se pierde la conexión que surge a través de su compromiso mutuo.

En cambio, para Turkle la conectividad es tan patológica que la describe desde un punto de vista bioquímico, como una adicción. El argumento que emplea se apoya en el trabajo de Mihaly Csikszentmihalyi sobre el «fluir». La mayor parte de las referencias al «fluir» son positivas y describen la deseable vivencia de estar centrado, volcado e inmerso. Sin embargo, Turkle tiene al respecto una actitud crítica: «En el estado de flujo, tienes la capacidad de actuar sin conciencia de ti mismo» (como describo más abajo y exploro con más detalle en el capítulo siguiente, esta ausencia de autoconciencia es un atributo que los teóricos de la multitud asocian con estar en un grupo, masa o multitud). Para Turkle, actuar sin conciencia sobre uno mismo supone un problema porque «te puede ocurrir cuando mandas mensajes o correos electrónicos o durante una noche en Facebook» (una vez más, la utilización de la segunda persona apunta a un intento por parte de Turkle de implicarnos en prácticas que son amenazantes y deben combatirse).¹⁰¹ Mezclando el juego y la vida, es decir, juegos reales como World of Warcraft con el correo electrónico y Facebook, Turkle explica que «cuando la vida *online* se convierte en tu juego, ocurren nuevas complicaciones. Si te sientes solo, puedes encontrar una conexión continua. Pero eso te puede dejar más aislado, sin gente real a tu alrededor. Así que podrías volver a Internet para hacer otra visita a eso que sientes como una conexión».¹⁰² Utiliza la neuroquímica para justificar el lenguaje de la adicción:

Nuestra respuesta neuroquímica a cada pitido y tono de llamada parece estar provocada por la pulsión de búsqueda, una motivación profunda de la psique humana. La conectividad se convierte en un ansia; cuando recibimos un mensaje o correo electrónico, nuestro sistema nervioso responde dándonos un chute de dopamina. Nos estimula la propia conectividad. Aprendemos a necesitarla, incluso cuando es algo que nos agota.¹⁰³

101 Turkle, *op. cit.*, pág. 226.

102 *Ibid.*, 227.

103 *Ibid.*

El tratamiento patologizante que da Turkle a la conectividad desdibuja la distinción entre la interacción con máquinas –teléfonos, ordenadores– y las interacciones con personas. Nuestros cerebros reaccionan a los sonidos liberando –inyectando– dopamina. Pero esa reacción, más que constituir un valioso refuerzo de nuestras conexiones con otras personas, es un peligroso estimulante que ansiamos. ¿Serían igual de sospechosas las respuestas neuroquímicas cuando nos alegramos al ver a la gente cara a cara? ¿El ansia por el placer que nos proporciona el contacto con los demás en una fiesta, en una concentración, en un concierto o en una multitud tiene también el riesgo de convertirse en «mono», en la medida en que un contacto tan intenso y exigente podría también agotarnos?

Si no damos prioridad normativa al individuo como forma adecuada o exclusiva de la subjetividad, podemos hacer una lectura diferente de la constatación que ofrece Turkle. La podemos leer como un indicio de que una forma política de separación y cercamiento está cambiando, mutando, convirtiéndose en otra cosa. Michael Hardt y Antonio Negri siguen a Gilles Deleuze al describir ese cambio como el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control. Señalan cómo la lógica disciplinaria funcionaba fundamentalmente en el seno de las instituciones de la sociedad civil para producir sujetos individuados.¹⁰⁴ Para finales del siglo XX, las instituciones de disciplina y mediación –la familia nuclear, la escuela, el sindicato y la iglesia– estaban en crisis (el narcisismo cultural de Lasch es un diagnóstico de esa crisis). Los espacios, lógicas, prácticas y normas que anteriormente confluían en las instituciones sociales y económicas se desmoronaron y se desintegraron. En algunos casos, que una lógica institucional se liberase de sus restricciones espaciales le daba todavía más fuerza; en otros casos, ocurría lo contrario. Así, Hardt y Negri alegan que la disolución institucional generalizada ha venido acompañada de «una indeterminación de la *forma* de las subjetividades producidas».¹⁰⁵ Hardt y Negri concluyen que el individuo burgués –el sujeto-ciudadano de una esfera política autónoma, el disciplinado sujeto de la sociedad civil, el sujeto liberal deseoso de votar en público para a continuación volver

104 Hardt; Negri, *op. cit.*, pág. 329.

105 *Ibid.*, 197.

a casa, a su domesticidad privada- no puede ya servir como un presupuesto de la teoría o de la acción. Lo que ellos sugieren es que, en lugar de él, nos encontramos con subjetividades fluidas, híbridas y móviles que son indisciplinadas, que no han internalizado normas y restricciones específicas, y que ahora no pueden ser más que controlados.

Hardt y Negri hacen bien en apuntar a los cambios habidos en el marco que dio lugar al individuo burgués. No obstante, minimizan la ferocidad emergente que tiene la individualidad forzada. Sus subjetividades fluidas, híbridas y móviles aparecen como lugares de libertad, como si su singularidad fuese una propiedad natural más que exigida, dedicada y generada tecnológicamente al servicio del capitalismo. A medida que el declive de la disciplina debilitaba las estructuras de individuación, su lugar pasó a ser ocupado por nuevas técnicas de individuación mediadas por la tecnología. Un ejemplo sencillo (y prominente en la discusión de Turkle) es la adopción de los teléfonos móviles como dispositivos de comunicación personal para niños. Posibilitando a los padres un seguimiento a distancia, los teléfonos sustituyen la supervisión y contacto directo que han disminuido al crecer la exigencia laboral que sufren los padres, y sobre todo las madres. Otras técnicas y tecnologías de individuación de ese estilo incluyen la competición en mercados de trabajo recrudescidos, en la medida en que inducen una relación de marketing con uno/a mismo/a; anuncios especialmente dirigidos a públicos concretos en los que se invita a los consumidores a que se diferencien y se hagan específicos; tecnologías locativas asociadas a los teléfonos móviles y GPS; cookies y otras técnicas de recopilación de datos asociadas con transacciones en internet; llamamientos políticos a la participación personal; y, en EEUU, una cultura política basada en derechos y centrada en la identidad personal, el daño y la exclusión como lo opuesto la injusticia común, colectiva y sistémica -dentro de esta cultura, problemas sistémicos como la explotación en el puesto de trabajo y el aumento del endeudamiento personal son tratados como efecto de las opciones individuales, de las preferencias y de la suerte. La fluidez que observan Hardt y Negri está, pues, acompañada por tecnologías y prácticas de la individualidad forzada. El resultado es que la expectativa de una individualidad singular impone

exigencias que son tan constantes e inflexibles como imposibles de satisfacer.

No sorprende que la gente joven de las entrevistas de Turkle exprese la ansiedad asociada a la autonomía y a los vínculos. Se les exhorta a la individualidad, se les dice que cada individuo es idéntico, se crea a sí mismo y es responsable de sí mismo: uno nace solo y muere solo; no te puedes apoyar en nadie más que en ti mismo. Sin embargo, las tecnologías aumentan la individuación –teléfonos inteligentes, *tablets*, ordenador portátil– y las plataformas que la alientan –Twitter, Facebook, Instagram, Tumblr– proporcionan al mismo tiempo un escape y una alternativa a la individuación: conexión con otros, colectividad.

Multitudes

Como exploro más exhaustivamente en capítulos posteriores, la rara y convincente antropología de las multitudes de Elias Canetti (Adorno dijo que era un escándalo) aborda una ansiedad diferente de la que ocupa a Turkle.¹⁰⁶ No aborda el miedo a estar solo, sino el miedo a ser tocado: «No hay nada que el hombre tema más que el toque de lo desconocido».¹⁰⁷ El único lugar donde el hombre está liberado de ese miedo es en una multitud. «La multitud que él necesita es la multitud densa, de cuerpos apretados unos contra otros», escribe Canetti, «una multitud, además, cuya constitución física sea también densa, o compacta, de manera que él ya no se fije en quién es la persona que se apretuja contra él».¹⁰⁸

Turkle piensa que la aversión de la gente a hablar por teléfono (frente a mandar mensajes) y conversar cara a cara refleja su necesidad de filtros, de maneras de manejar la sobrecarga sensorial e informativa. Nos sugiere que ello no solo refleja un deseo de soledad, sino también la manera en que, en una cultura de la estimulación y de la simulación, nos hemos convertido en *cyborgs*.¹⁰⁹ Canetti sugiere una interpretación alternativa: podría ser que estuviéramos llegando a preferir la multitud, la presen-

106 «Elias Canetti: Discussion with Theodor W. Adorno», *Thesis Eleven* 45, 1996, pp. 1–15.

107 Canetti, Elias, *Crowds and Power*, trad. Carol Stewart, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1984, pág. 15 [edición en castellano: *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 2013].

108 *Ibid.*

109 Turkle, *op. cit.*, pág. 209.

cia de los muchos, que nos abre a la colectividad y nos alivia la ansiedad. Las conversaciones uno a uno podrían ser percibidas como enclaustrantes, en tanto nos vuelven a encajar en la forma individuo. En lugar de formar parte de un grupo, de muchos, sólo somos nosotros mismos.

Si eso es plausible, tendremos una manera alternativa de pensar en las preocupaciones por el número de amigos, de seguidores, de visitas al blog, de veces que se ha compartido algo y veces que se ha *retuiteado* algo. No son indicativos de logros personales o de popularidad. Lo que hacen es puntuar nuestra absorción en la multitud, la densidad de nuestra implicación en ella. Así pues, para ser claros, podemos considerar esas cuantificaciones en los términos individualistas que nos proporciona el capital. Pero también podemos reconocerlas como otra cosa, como marcadores de una pertenencia a algo más grande que uno mismo. En este último sentido, nos dan la tranquilidad de no ser únicos, sino comunes.

Para Canetti, el alivio que sentimos en una multitud es paradójico. Surge del temor a los otros, de la sensación de que los otros son amenazantes, la cual «se convierte en su contrario» en la multitud.¹¹⁰ En una discusión con Adorno, explica que él cree que a la gente le gusta convertirse en multitud por «el alivio que siente al invertirse el sentimiento de ser tocada».¹¹¹ Desde este punto de vista privilegiado, el «mono de dopamina descrito por Turkle se parece más al alivio que podemos sentir cuando nos libramos de los miedos asociados con la individuación: aislamiento, exposición y vulnerabilidad.

Se podría objetar que la multitud de Canetti es física, mientras que la multitud en red (*networked*) es virtual. Es una objeción convincente: parte del poder de las ocupaciones de la plaza Tahrir, de la plaza Syntagma y de los múltiples parques y lugares ocupados por *Occupy* provenía de la fuerza de los cuerpos reunidos en colectividades en la calle sin autorización del Estado ni del capital. Pero la objeción entraña una distinción entre lo físico y lo virtual que la teoría de las multitudes pone en cuestión de manera contundente. La mayoría de los teóricos de las multitudes tienen como objeto las multitudes físicas y virtuales.

110 «Canetti: Discussion with Adorno».

111 *Ibid.*

Utilizan la palabra «*crowd*» como verbo,¹¹² como dinámica y como afectos que atraviesan y constituyen a la colectividad. El propio Canetti describe las multitudes invisibles de los muertos y los espermatozoides. Como detalle en el siguiente capítulo, la influyente (aunque notoriamente reaccionaria) obra de Gustave Le Bon sobre las multitudes trata a la multitud fundamentalmente como concepto psicológico. Le Bon llega incluso a afirmar enigmáticamente que «las multitudes son, sin duda, siempre inconscientes, pero en esta misma inconsciencia reside tal vez uno de los secretos de su fuerza».¹¹³ Además, las tecnologías de la presencia se han desarrollado para hacer que percibamos nuestras interacciones mediatizadas de forma más presente e intensa todavía. Interactuamos con otros y otras, no solo con pantallas. Cuando publicamos *hashtags* de moda o *historias muy compartidas* experimentamos la fuerza de los muchos. En las redes sociales, los muchos fluyen por nuestras pantallas por medio de oleadas de imágenes y expresiones de sentimientos cuyos efectos se acumulan, resuenan y se consolidan formando patrones irreducibles a ninguna postura o afirmación particular. Canetti señala «con qué gusto cae uno presa de la multitud».¹¹⁴ La multitud, virtual y física, se mueve e intoxica. Canetti escribe: «estabas perdido, te habías olvidado de ti mismo, te sentías tremendamente lejano y al mismo tiempo satisfecho; cualquier cosa que sintieras no la sentías por ti mismo, era lo más altruista que conocías; y dado que el egoísmo se mostraba, hablaba y amenazaba por todas partes, necesitabas esta experiencia de altruismo atronador como el toque de trompeta en el Juicio Final».¹¹⁵ Así pues, esa experiencia del *fluir* que abruma la experiencia consciente del yo y que a Turkle le parece tan amenazante podría entenderse también como un estallido de ilusión porque el individuo es y puede ser un sujeto de acción (más que una forma de delimitación y contención) y entregarse a la multitud.

112 El sustantivo *crowd* significa multitud, pero existe también un verbo, *to crowd*, cuyo significado sería abarrotar, atestar de gente [N. del T.].

113 Gustave Le Bon, *The Crowd*, Kitchener, Ontario, Baroche Books, 2001 (1896), pág. 6.

114 Elias Canetti, *The Torch in My Ear*, trad. Joachim Neugroschel, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1982, pág. 148 [edición en castellano: *La antorcha al oído*, Barcelona, Debolsillo, 2015].

115 *Ibíd.*, pág. 94.

Nosotros tenemos que ser nosotros

El desmoronamiento del realismo capitalista –y desembarazarse del destructivo mantra de Margaret Thatcher de que «no hay alternativa» a la competición capitalista desaforada– ha conducido al reconocimiento general de que el capitalismo es un sistema que recoge de los muchos y entrega a los pocos.¹¹⁶ Hoy día nadie niega el hecho de que en la economía capitalista hay quien pierde siempre. El sistema genera perdedores: los desempleados, los sin techo, los endeudados, los estafados, los eliminados, los abandonados, los sacrificados. Funciona a base de deuda, ejecuciones hipotecarias, expropiaciones, desahucios, desposesión, destrucción –que no son más que sinónimos de privatización–. Y entonces, ¿qué? Desde que la izquierda empezó a mirarse a sí misma y al mundo en clave de especificidad individual y eficiencia de los mercados, ha sido más fácil imaginar el fin del capitalismo que imaginar una izquierda organizada.

Caracterizado por un enfoque ya anunciado por el debate de *Marxism Today* sobre los nuevos tiempos, ha tomado cuerpo un realismo de izquierdas basado en conjeturas sin mucho fundamento. Puede que este realismo de izquierdas no esté avalado en su integridad por ninguna tendencia política o teórica concreta. Nadie de quien yo haya oído hablar ha publicado un posicionamiento de izquierda realista explícito. Sin embargo, la fragmentación de la política de izquierdas en un creciente sinfín de convicciones populistas, liberales, progresistas, trans, pluralistas, verdes, multiculturalistas, antirracistas, de democracia radical, feministas, identitarias, anarquistas, *queer*, autonomistas, horizontalistas, antiimperialistas, insurreccionalistas, libertarias, socialistas y comunistas es sintomática de ese realismo, cuyas premisas manifiestan una época de conjeturas: por medio de discusiones entre activistas y académicos, réplicas en reuniones y contestaciones en las redes sociales. Estas premisas son que la colectividad es indeseable y que la colectividad es imposible.

116 Fisher, Mark, *Capitalist Realism*, Londres, Zero Books, 2009 [edición en castellano: *Realismo capitalista*, Buenos Aires, Caja negra, 2016].

La colectividad es indeseable porque es sospechosa de excluir posibilidades, difuminar las diferencias y fortalecer la disciplina.¹¹⁷ «¿Qué quieres decir con «nosotros?»» es un eslogan de esta sospecha; eslogan que típicamente se suele dejar caer en contextos y discusiones considerados como insuficientemente sensibles a las especificidades de la experiencia de cada persona. «Diversidad de tácticas» es otro eslogan de esa índole que suele aflorar a veces, sobre todo cuando se invoca para asegurar un espacio a las confrontaciones con la policía de pequeños grupos a costa de una coordinación política más amplia.

Hay quienes consideran la colectividad como algo indeseable por ser algo que se opone a la responsabilidad y libertad individuales. Rechazando los comunismos tanto de Badiou como de Hardt y Negri, Vanessa Lemm advierte: «En ambas tendencias, el proceso de subjetivación tiende a disolver al individuo en una 'multitud' o 'causa' que es supraindividual y que, lejos de la asunción de responsabilidad sobre la libertad de cada cual, exige que cada cual se entregue a ella».¹¹⁸ Lemm ofrece un «contrapeso» nietzscheano al «igualitarismo radical» de los comunistas, recalcando cómo la «concepción aristocrática» que tenía Nietzsche sobre la cultura se apoya en «cultivar la responsabilidad de individuos singulares». Otros hacen que la colectividad resulte indeseable, al insinuar que la colectividad ha de ser impuesta; todo colectivo utiliza una lógica de Estado. El audaz uso que hace Banu Bargu de la visión egoísta de Max Stirner sobre la liberación en cuanto proyecto individual de autovalorización es lo que mejor ilustra esta visión: para materializar su singularidad y potencial propios, los egoístas «deberían dirigir sus esfuerzos no solo contra el Estado, sino contra cualquier colectividad y proyecto colectivo».¹¹⁹

En lugar de una colectividad indeseable, el realismo de izquierdas ofrece diversidad, pluralidad y multiplicidad. En este sentido, Eugene W. Holland quiere crear una «multiplicidad de

117 Como observa Jeremy Gilbert, «la tradición de las descripciones despectivas de las colectividades –multitudes, turbas, masas, etc.– siempre incluye alguna referencia a la supuesta homogeneidad del grupo en al menos una dimensión». Véase Gilbert, Jeremy, *op. cit.*, pág. 70.

118 Lemm, Vanessa, «Nietzsche, Aristocracy and Non-Domination», en Martel, James; Casas Klausen, Jimmy (eds.), *How Not To Be Governed*, Lanham, MD, Lexington Books, 2011, pág. 96.

119 Bargu, Banu, «Max Stirner, Postanarchy avant la letter,» en *How Not To Be Governed*, pp. 114–15.

multiplicidades». ¹²⁰ Jimmy Casas Klausen y James Martel alientan igualmente las expresiones de diversidad humana, y consideran que las asociaciones políticas y económicas que prosperan son las adaptables, contingentes y múltiples. ¹²¹ Y Andrew Koch afirma que el anarquismo es «el único posicionamiento político justificable», por su defensa del infinito pluralismo del significado individuado. ¹²² Estos enfoques se articulan como si esa multiplicidad fuese primordialmente ontológica y no estuviese estimulada también por el capitalismo en provecho propio, para su propia salvaguarda. ¹²³ Además, subestiman el interés que tiene el Estado por la pluralidad y, concretamente, por las fragmentaciones que obstaculizan una oposición colectiva y por las individuaciones que facilitan la identificación, el aislamiento y el control.

La segunda premisa del realismo de izquierdas es que la colectividad resulta imposible. Somos tan diferentes, nuestras experiencias y ambiciones nos singularizan tanto, y apostamos tanto por la primacía de un determinado conjunto de tácticas frente a otras que no podemos ponernos de acuerdo en una lucha común. En el mejor de los casos, podemos encontrar afinidades momentáneas y formar coaliciones provisionales. Así pues, la política tendría que pasar por cultivar nuestro punto de vista propio y único –o el punto de vista de nuestra secta, tribu o lugar donde nos movamos–, en vez de intentar organizar esas visiones para que constituyan algo que se parezca a una estrategia. Lo que sugiere el realismo de izquierdas es que habría que poner en evidencia el propio hecho de juntarse como una fantasía que encubre un impulso hobbesiano oculto hacia la trascendencia, un mito que algunos utilizan para manipular a otros para que luchen a favor de sus intereses.

Otra variación sobre la premisa de la imposibilidad es que hay cambios fundamentales en la economía mundial que

120 Holland, Eugene W., *op. cit.*, pág. xxiv.

121 Martel, James; Casas Klausen, Jimmy, «Introduction», en *How Not To Be Governed*, pág. XV.

122 Koch, Andrew M., «Poststructuralism and the Epistemological Basis of Anarchism», en Tousselle, Duane; Evren, Süreyya (eds.), *Post-Anarchism: A Reader*, Nueva York, Pluto Press, 2011, pág. 38.

123 Como discuto en el capítulo siguiente, Silvia Federici y Michel Foucault proporcionan poderosos relatos sobre los procesos de diferenciación e individualización que acompañan a la emergencia del modo de producción capitalista.

impiden la colectividad.¹²⁴ Más que concentrar a los trabajadores en emplazamientos centralizados, el capitalismo contemporáneo los dispersa por todo el mundo. Depende de largas cadenas de suministro y del capital global, y se vale de la complejidad para disolver las instancias de control.¹²⁵ De esa manera se aísla, empobrece y desorganiza políticamente a los trabajadores de cada vez más sectores de la economía capitalista. Desde luego, el empobrecimiento y la desorganización política caracterizan también las primeras décadas del socialismo revolucionario. Karl Marx, Friedrich Engels y Rosa Luxemburgo ponen de manifiesto cómo la competencia significa que los trabajadores tienden a estar aislados, carecer de solidaridad y tardar mucho en unirse. Por eso hace falta crear sindicatos y partidos, y por eso crearlos supone una lucha. El énfasis tendencioso del realismo de izquierdas en la dimensión objetiva de nuestro actual marco capitalista no alcanza a reconocer la dimensión subjetiva de la perspectiva, la organización y la voluntad: nuestra perspectiva forma parte del marco que ella misma observa. Esta dimensión subjetiva ha sido siempre crucial en la tradición marxista. La respuesta comunista al aislamiento no consiste en permitir que la realidad que genera individualismo determine nuestro horizonte político, sino en construir solidaridad.

Las hipótesis de que la colectividad es indeseable y también imposible derivan de un supuesto todavía más insidioso del realismo de izquierdas: que la política implica al individuo. Manuel Castells, por ejemplo, trata como una transformación cultural clave «la emergencia de un nuevo conjunto de valores definidos como individuación y autonomía, que surgen de los movimientos sociales de la década de 1970, y van impregnando la sociedad en las décadas posteriores cada vez con mayor intensidad».¹²⁶ La forma exacta en que la política implica al individuo varía –*nadie habla por mí excepto yo; lo personal es político; si no puedo bailar, no quiero formar parte de vuestra revolución*–. Pero la

124 Véase Clover, Joshua; Benanav, Aaron, «Can Dialectics Break BRICS?», *South Atlantic Quarterly* 113: 4, otoño de 2014, pp. 743–59.

125 Véase Bernes, Jasper, «Logistics, Counterlogistics, and the Communist Prospect», *Endnotes* 3, septiembre de 2013.

126 Castells, Manuel, *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, Cambridge, UK, Polity Press, 2012, pág. 230 [edición en castellano: *Redes de indignación y esperanza*, Madrid, Alianza, 2015].

premisa sigue siendo la misma: una política de izquierdas tiene que fomentar y expresar la multiplicidad de proyectos individuales. Los individuos tienen que elegir y decidir, incluso aunque la izquierda no pueda proporcionar nada que se pueda realmente elegir. Los líderes, las vanguardias y los partidos son modos de hacer política para un tiempo que no es el nuestro, se nos dice. Son vestigios de un ensamblaje político-económico que ya se ha desmoronado.¹²⁷

El realismo de izquierdas les parece realista a algunas personas porque concuerda con los valores predominantes del neoliberalismo tardío, que nos dice que las cosas las tenemos que hacer nosotros, actuar a nivel local y a pequeña escala y no fiarnos de nadie porque no harán otra cosa que traicionarnos. Afirma la insistencia capitalista en la inmediatez y la flexibilidad y que el Estado sustituya la planificación a largo plazo y los servicios sociales por una modalidad de gestión de crisis y de selección. El realismo de izquierdas es bueno para la indignación espontánea. Pero no acierta a organizarse para hacer algo con esa indignación. Desorganizado, se queda impotente a la hora de utilizar las crisis para construir y tomar el poder, y mucho menos para lograr disposiciones sociales y económicas más equitativas y menos propensas a las crisis.

El realismo en el que la izquierda ha estado sumergida durante las décadas neoliberales ha implicado que incluso aunque seamos plenamente conscientes de la profunda desigualdad del sistema en el que nos encontramos, reafirmemos y nos amoldemos a la ideología dominante: giro reflexivo, aislamiento, énfasis en lo singular y momentáneo. Hay veces que nos parece que no podemos hacer nada al respecto (puede que ya tengamos demasiado trabajo por hacer). O nos vemos participando sin fuerza, sin continuidad o sin capacidad de memoria política en actividades individualizadas, localizadas o mediatizadas por la comunicación. O asumimos que tenemos que centrarnos en nosotros mismos, empezar por nosotros mismos y, por tanto, re-dirigir la lucha política hacia nosotros mismos. En una sociedad brutal, competitiva y atomizada, el bienestar psíquico es tan difícil de conseguir que lograrlo puede parecer un logro relevante.

¹²⁷ Gilbert, *op. cit.*, pág. 207.

Al intentarlo por sí mismas, las personas se proletarizan y empobrecen, y se enfrentan solas a ese empobrecimiento y a esa proletarización.

Este capítulo ha pretendido dismantelar la hipótesis de la primacía política del individuo que ata la política de izquierdas al imaginario capitalista dominante y nos impide ver que la concentración de la política en torno al individuo es un síntoma de la derrota de la izquierda. En vez de constituir un punto de encuentro de la creatividad, la diferencia, la agencia y la responsabilidad, el individuo es el testimonio sobrecargado del dismantelamiento de las instituciones y los vínculos solidarios. La individualidad impuesta oculta la incapacidad individual incluso cuando amplifica las pocas contradicciones cristalizadas en la forma individuo. Al mismo tiempo, estas imposiciones e incapacidades testimonian otra fuerza: el poder de la colectividad, manifestado en las multitudes.

2

CERCANDO AL SUJETO

El «sujeto» es un concepto todavía problemático para la teoría política. ¿El «sujeto» nos dirige hacia la iniciativa y la autonomía o hacia el sometimiento y la coacción? Los esfuerzos por descentrar al sujeto –apunten al cartesianismo, al hegelianismo, al marxismo o al humanismo– se las tienen que ver con el desafío de explicar el orden y la iniciativa, la sumisión y la resistencia, la libertad y la determinación. Las actividades y los teóricos inspirados por otras tradiciones acaban enredados en estos debates cuando analizan la política desde el prisma de los pensamientos, acciones o sentimientos de los individuos. No solo se privilegia a la agencia por encima de la estructura, sino que el supuesto de que los agentes son individuos configura la alternativa entre autonomía y sumisión en forma de oposición entre lo individual y lo colectivo. La colectividad termina por ser asociada con la coacción, con impedir la creatividad y la iniciativa en vez de posibilitarlas. Los teóricos políticos liberales interpretan explícitamente la agencia política como una capacidad individual. Otros dan por supuesta la individualidad del sujeto de la política. Yo argumento que el problema del sujeto es un problema de esta persistente forma individuo, una forma que encierra la subjetividad política colectiva en la figura singular del individuo.

La primera parte del capítulo establece la idea del cercamiento¹²⁸ por medio de una inversión de la famosa afirmación de

128 En la literatura política se utiliza el sustantivo *enclosure*, traducido por cercamiento, para designar el proceso de división y apropiación privada de las tierras comunales ocurrido en Inglaterra a partir del siglo XVIII, y por extensión, todo proceso de privatización del bien común. Sin embargo, el verbo inglés *enclose* posee algunos matices que aconsejan su traducción como encerrar. En la presente traducción hemos

Louis Althusser de que la ideología interpela a los individuos en cuanto sujetos.¹²⁹ El propósito de esta inversión no es tanto el de criticar a Althusser como proporcionar una heurística que pueda debilitar el papel de la forma individuo en las concepciones de la subjetividad política. Defiendo esta cuestión introduciendo la fórmula invertida «se interpela al sujeto en cuanto individuo» en diálogo con el trabajo de la teoría postestructuralista y psicoanalítica. La segunda parte del capítulo hace un seguimiento de cómo se encierra al sujeto dentro de la forma individuo tal y como aparece en el encuentro entre el psicoanálisis y la teoría de la multitud; más específicamente, en la apropiación por parte de Sigmund Freud del infame Gustave Le Bon. Dando continuidad al argumento del capítulo primero, me propongo romper con las asunciones individualizantes que dificultan el entender el sujeto político como sujeto colectivo. La forma individuo encierra los cuerpos colectivos, las ideas, los afectos y las sensaciones en un cuerpo singular, delimitado. Sin embargo, el vínculo entre la individualidad y la subjetividad política no es ni necesario ni natural. Se trata de un efecto contingente al conjunto de procesos que convergen en la modernidad burguesa.

Del mismo modo que un bien es una forma de valor, el individuo es una forma de subjetividad. Es una forma que obstaculiza la subjetividad política colectiva recurriendo a separarla y contenerla en cuerpos y psiques individualizados. La presentación que hace C. B. MacPherson del liberalismo del siglo XVII constituye una de las más claras exposiciones de esta visión del individuo. MacPherson afirma que en el corazón de la teoría liberal late un «individuo posesivo» concebido como «el propietario de su propia persona y de sus capacidades, por las que no debe nada a la sociedad».¹³⁰ Pone como ejemplos a Thomas Hobbes y John Locke. En la lectura que hace MacPherson, para Hobbes y Locke la esencia de lo humano es «la libertad frente a la dependencia de las voluntades de los demás, y la libertad es una

optado por ambos términos, cercar o encerrar, dependiendo del contexto [N. del T.]

129 Véase Althusser, Louis, *On the Reproduction of Capitalism*, trad. G. M. Goshgarian, Londres, Verso, 2014, capítulo 12, «On Ideology», y el apéndice, «Ideology and Ideological State Apparatuses», pp. 232–72.

130 MacPherson, C. B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Nueva York, Oxford University Press, 1964, pág. 3 [edición en castellano: *La teoría política del individualismo posesivo*, Madrid, Trotta, 2005].

función de la posesión».¹³¹ Ellos no entienden al individuo ni como alguien que sea principalmente una parte o miembro, ni como alguien que dependa fundamental e irrevocablemente de las relaciones con los demás, humanos y no humanos. Más bien, el individuo es, en esencia, alguien que es dueño de sí mismo y de sus capacidades.

De lo que aquí se trata no es tanto de la lectura que MacPherson hace de Hobbes y Locke (que es rebatible) sino de la constitución recíproca entre el individuo y el propietario que él destaca del liberalismo. La propiedad depende de una serie de separaciones y cercamientos, que a su vez son los que la producen. Las capacidades son algo separado tanto de los demás como de uno mismo, que las encierra en su seno. En vez de entrar una reproducción colectiva por el bien común, ejercitar las capacidades –ya sean morales o técnicas– supone trabajar en uno mismo y para uno mismo. Separadas de los contextos que las producen y posibilitan, y encerradas dentro del individuo, las capacidades son objetos que atañen a los individuos; una gran cantidad de objetos disponibles para el intercambio y, a medida que se expande el capitalismo, para la inversión, la estetización y el *branding*.

Aunque la teoría liberal trata al individuo como propietario y, por tanto, como espacio de libertad, la codependencia de la forma mercancía y la forma individuo actúa también en otra dirección, que posibilita la elisión entre mercancía e individuo. En su apasionante relato del comercio de esclavos en EEUU antes de la Guerra de Secesión, Walter Johnson describe la importancia que tenía la individualización a la hora de desmantelar las familias esclavas y categorizar y modelar a los esclavos para el mercado. Johnson escribe: «por una parte, había que transformarlos en ejemplares de la categoría a la que habían sido asignados, pero una vez que estas categorías se habían establecido y asignado, los esclavos tenían que aparecer de nuevo como individuos».¹³² Para ponerles el precio a los esclavos, estos tenían que ser comparables. Para ser vendidos, tenían que ser lo

131 *Ibid.*, pág. 3.

132 Johnson, Walter, *Soul by Soul: Life Inside the Antebellum Slave Market*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999, pag. 119. Estoy en deuda con Rob Maclean por haberme mostrado el trabajo de Johnson y por esclarecer la importancia de la forma individuo para el comercio de esclavos.

suficientemente distintos, lo suficientemente individuados, para destacar entre la multitud. La individualidad del esclavo comercializado se producía para su compraventa.

La elisión entre mercancía e individuo puesta de manifiesto en el comercio de esclavos demuestra que la forma individuo no tiene necesaria o esencialmente nada de liberador. Como expongo más abajo, emerge históricamente como un mecanismo ideológico para la desobjetivización de los colectivos. El individuo, no solo en su variedad liberal posesiva, como veremos, es una forma de captura.

Se interpela al sujeto como individuo

La reelaboración de Louis Althusser de la noción marxiana de ideología presenta la categoría de sujeto como un constructo ideológico. Es un constructo ideológico porque la función de la ideología es «'constituir' individuos concretos como sujetos».¹³³ Esta función, sostiene Althusser, es una característica de la ideología en general; la ideología «transforma» a los individuos en sujetos. A la operación que interviene en esta transformación la denomina «interpelación». Presentando la interpelación como una «llamada», Althusser la ilustra por medio de un policía que grita «Oiga, ¡usted!» y una persona que, como reacción, se da la vuelta. Con este «darse la vuelta como reacción», el individuo se convierte en sujeto: «ha reconocido que 'realmente' le estaban haciendo señas, y que 'era realmente a él a quien estaban haciendo señas' (y no a otra persona)».¹³⁴ La interpelación es, pues, un proceso de sujeción. Convirtiéndose en sujeto, el individuo asume y también se sitúa bajo la estructura de creencias y expectativas que pertenece a la ideología.

La explicación de Althusser de la interpelación no implica que haya individuos «ahí afuera» con carácter previo a la interpelación. Invocando a Freud y los rituales y expectativas que acompañan el nacimiento de un niño, «ese feliz acontecimiento», él insiste que «un individuo es siempre-ya un sujeto, antes incluso de nacer».¹³⁵ El niño nace en una estructura que ya lo ha

133 Althusser, *op. cit.*, pág. 262.

134 *Ibid.*, pág. 264.

135 *Ibid.*, pág. 192.

sujetado, una estructura que le da un nombre, un sexo y un lugar, y que espera de él que ocupe ese lugar, sea de ese sexo y lleve ese nombre, para convertirse en el sujeto que ya es.

A pesar del ejemplo de la «llamada», la interpelación ideológica no es un acontecimiento singular. Es constante e incesante, y se halla inserto en prácticas materiales de reconocimiento y no reconocimiento «que nos garantizan que en realidad somos sujetos concretos, individuales, inconfundibles y, naturalmente, insustituibles».¹³⁶ Tal y como escribe Elizabeth Wingrove, la teoría althusseriana de la ideología explica, así, cómo «la subjetividad de los actores» –o sea, su conciencia de ser únicos, (relativamente independientes), y capaces de hacer sus elecciones– se consigue y sostiene en virtud de su sujeción a las reglas, prácticas y relaciones de los múltiples aparatos existentes en una determinada formación social».¹³⁷ La subjetividad –o la individualidad, que en el discurso de Althusser son lo mismo– es un efecto de una estructura material ideológica más amplia.

Una de las aportaciones más influyentes de Althusser, la idea de interpelación ideológica, ha sido objeto de importantes críticas.¹³⁸ Paul Hirst señala que «el concepto de sujeto de Althusser supone que los sujetos y los individuos se corresponden, que el sujeto constituye la 'identidad' unitaria del individuo, que el sujeto como efecto se corresponde con la concepción filosófica clásica de conciencia».¹³⁹ Judith Butler destaca «lo poco elaborada que está la doctrina de la conciencia» que subyace a la descripción de Althusser de ese «darse la vuelta» del individuo en respuesta a las señas que le hacen, en donde ella encuentra «un abrazo culpable de la ley».¹⁴⁰ Y Jacques Rancière critica la teoría althusseriana de la ideología por su exclusión de la lucha

136 *Ibid.*, pág. 189.

137 Wingrove, Elizabeth, «Interpellating Sex», *Signs* 24: 4, verano de 1999, pp. 869–93, 879.

138 Para una discusión en detalle sobre los cambios y desarrollos de la teoría de la ideología de Althusser, véase Montag, Warren, *Althusser and His Contemporaries*, Durham, NC, Duke University Press, 2013.

139 Hirst, Paul Q., «Althusser and the theory of ideology», *Economy and Society* 5: 4, 1976, pp. 385–412, 400. Otros comentaristas que asocian la subjetividad adquirida por el individuo con la identidad son Butler, Judith, *Excitable Speech*, Nueva York, Routledge, 1997, pág. 25; Wolff, Richard D., «Ideological State Apparatuses, Consumerism, and U.S. Capitalism: Lessons for the Left», *Rethinking Marxism* 17: 2, abril de 2005, pp. 223–35, 226.

140 Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1997, pp. 106–15 [edición en castellano: *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2010].

de clases, por su planteamiento de una función de la ideología independiente de la existencia de las clases.¹⁴¹ Le echa en cara a Althusser que pase por alto lo que ya para Marx estaba claro: las formas ideológicas «son las formas en las que se libran las luchas».¹⁴²

Abordando a Althusser desde la perspectiva del psicoanálisis, Mladen Dolar se atreve con otra línea crítica, que reprocha a Althusser postular un «corte limpio», un paso inmediato del individuo —«una entidad pre-ideológica, una especie de *materia prima*— al sujeto.¹⁴³ Es una crítica que no cumple con lo esperado, dice Dolar, porque el verdadero problema con la versión que ofrece Althusser acerca de la subjetivización, estriba en que la ilusoria creencia del sujeto en su propia autonomía nunca es tan completa como lo que sugiere. La propia interpelación produce un vestigio para el que Althusser no puede ofrecer una explicación. El psicoanálisis actúa partiendo de ese vestigio, el defecto que está en el fondo del sujeto individual. Dolar escribe: «Para Althusser, el sujeto es lo que hace funcionar a la ideología; para el psicoanálisis, el sujeto emerge allí donde falla la ideología. Bien pudiera ser que la ilusión de autonomía fuera necesaria, pero también lo es su fracaso; el encubrimiento nunca aguanta».¹⁴⁴ Tal y como recalca Slavoj Žižek, la diferencia entre la visión althusseriana del sujeto y la psicoanalítica consiste en que el psicoanálisis hace hincapié en la imposibilidad de eliminar la brecha entre ideología e individuo. Y no lo hace para dar carta de naturaleza a una especificidad del individuo perpetuamente situado fuera del alcance de la ideología, sino para tratar al propio sujeto como nada más que esa brecha.¹⁴⁵

Apuesto a que es al revés de lo que decía Althusser. La interpelación ideológica tiene más sentido como teoría de la in-

141 Rancière, Jacques, «On the Theory of Ideology: Althusser's Politics», apéndice a *Althusser's Lesson*, trad. Emiliano Battista, Londres, Continuum, 2011, pág. 149 [edición en castellano: *La lección de Althusser*, Buenos Aires, Lom, 2010]. Véanse también las contribuciones de «The Althusser-Rancière Controversy», *Radical Philosophy* 170, noviembre/diciembre de 2011, pp. 8-35.

142 Rancière, *op. cit.*, pág. 151, cursiva en el original.

143 Dolar, Mladen, «Beyond Interpellation», *Qui Parle* 6: 2, primavera-verano de 1993, pp. 73-96, 76.

144 *Ibíd.*, pág. 78.

145 Žižek, Slavoj, «Class Struggle or Postmodernism? Yes, please!», en Butler, Judith; Laclau Ernesto; Žižek, Slavoj, *Contingency, Hegemony, Universality*, Londres, Verso, 2000, especialmente pp. 114-20 [edición en castellano: *Contingencia, hegemonía, universalidad*, México DF, FCE, 2011].

dividuaación que como teoría de la sujeción (lo cual explicaría la identidad de sujeto e individuo, que siguió siendo un espinoso problema en las diferentes teorizaciones de Althusser sobre la ideología).¹⁴⁶ Warren Montag proporciona respaldo a esta inversión, subrayando la denuncia de Althusser de que la ideología «recluta» a sus portadores: «los individuos son escogidos de entre una masa indiferenciada, seleccionados, apartados de ella y dotados de una identidad singular, como si tal selección o separación de los individuos fuera necesaria para el funcionamiento de la economía».¹⁴⁷ Cuando se encuentra con una multitud o una masa, la llamada ideológica la fragmenta en elementos singulares. Montag hace notar la resonancia específica del uso de Althusser del término «interpelar» en el contexto de las protestas y manifestaciones de la década de 1960. A uno le podía parar la policía «y, por tanto, se le podía seleccionar entre la multitud y singularizar con respecto a su contexto».¹⁴⁸ Lo que era una multitud se convierte en muchos individuos separables.

Lo que reduce el foco de la ideología burguesa (y conduce el conflicto de clase a la teoría de la ideología) es, más que seguir el énfasis de Althusser en la ideología en general, invertir su afirmación al interpelar al sujeto como individuo. Utilizo la expresión «ideología burguesa» para referirme al difuso conjunto de ideas y aparatos asociados con la modernidad europea, con un concepto instrumental de la razón, y con la emergencia del modo de producción capitalista. La Reforma protestante constituye un ejemplo de interpelación al sujeto como individuo por parte de la ideología burguesa. Rompiendo con la comunidad del catolicismo, las teologías protestantes «llaman» a los creyentes en cuanto almas singulares, responsables de su propia salvación. Entre los efectos de la interpelación al sujeto como individuo está la reducción de la agencia a la capacidad individual, la libertad a una condición individual, y la propiedad a la posesión individual. Incluye también el presupuesto de que los agregados –grupos, tribus, colectividades y multitudes– son inevitablemente primitivos, bárbaros, irracionales y atávicos.

146 Montag, Warren, *op. cit.*, pág. 104.

147 *Ibid.*, pág. 137.

148 *Ibid.*

La ventaja de invertir el planteamiento althusseriano estriba en que el sujeto no está limitado previamente a la forma individuo; una forma que, como dice el psicoanálisis, es siempre ya tan fallida e imposible como asumida y demandada. Con esta inversión, la forma individuo misma se convierte en problema, en un producto coercitivo e inestable del cercamiento de lo común por medio de esfuerzos incesantes por reprimir, negar y bloquear la subjetividad política colectiva. El individuo es una forma de captura. Más que ser algo natural o dado, la forma individuo encierra en un cuerpo singular delimitado cuerpos, ideas, afectos, deseos y pulsiones colectivos.¹⁴⁹

La afirmación de Althusser de que «la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia» debería releerse haciendo énfasis en *individuos*. Lo que es imaginario es que las condiciones que la ideología organiza estén relacionadas primordialmente con un individuo. El individuo es en sí mismo una figura imaginaria, como nos enseña Lacan.¹⁵⁰ La ideología burguesa trata condiciones colectivas y sociales –insertas en historias de violencia y sistemas de explotación– como si fuesen relaciones específicas de un individuo, como si los Estados surgieran a través del consentimiento individual, como si la política fuese cuestión de elección individual y como si los deseos y capacidades, los afectos y la voluntad se originasen naturalmente en la forma individuo y residiesen en ella. Pero del mismo modo en que la experiencia colectiva del antagonismo –la «sustancia social»– subyace a lo que Marx llama la «objetividad fantasmal» de la mercancía, esta experiencia subyace también a la subjetividad fantasmal del individuo.

149 Véase también la aportación de Jobst Welge sobre los desafíos de la representación y la individuación en la literatura europea de principios del siglo XIX, con especial atención a la relación entre el escritor y las masas. Aunque algunos escritores modernistas se centren en la búsqueda de uno mismo en medio de la agitación de la ciudad, «la multitud existe, en tanto vibra con su compleja multitud de personalidades existe ya principalmente dentro del sujeto». Welge, Jobst, «Far from the Crowd: Individuation, Solitude, and 'Society' in the Western Imagination», en Schnapp, Jeffrey T.; Tiews, Matthew (eds.), *Crowds*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2006, pp. 335–58.

150 Lacan hizo famosa esta observación en «The Mirror Stage as Formative of the Function of the I Function, as Revealed in Psychoanalytic Experience», en *Écrits: A Selection*, trad. Bruce Fink, Nueva York, W. W. Norton, 2002 (1949). Véase también Lacan, Jacques, *My Teaching*, trad. David Macey, Londres, Verso, 2008, p. 79 [edición en castellano: *Mi enseñanza*, Barcelona, Paidós, 2007].

Cercando lo común

Invertir lo que dice Althusser nos ayuda a concebir al individuo como una forma de cercamiento. Como describe Marx en *El Capital*, el cercamiento es una operación mediante la cual se produce una apropiación de lo que es común y se pone al servicio del capitalismo. La explicación que da Judith Butler sobre la constitución del sujeto en el lenguaje, una explicación que a su vez recurre a Althusser, proporciona una forma de acceder a esta operación en la medida en que la categoría lingüística del sujeto designa una condición de pertenencia común.¹⁵¹

Butler escribe:

La genealogía de la categoría crítica del sujeto sugiere que, más que identificarse de manera estricta con el individuo, debe considerarse al sujeto como una categoría lingüística, un comodín, una estructura en formación. Los individuos llegan a ocupar el lugar del sujeto (...) El sujeto ofrece la oportunidad lingüística para que el individuo alcance y reproduzca la inteligibilidad, la condición lingüística de su existencia y su potencia.¹⁵²

Que los individuos vengan a ocupar el lugar del sujeto implica que más de uno han de ocupar necesariamente ese lugar al mismo tiempo. Si el «sujeto» es la condición lingüística para la inteligibilidad y su función consiste en mantener abierto un espacio, no habría sitio para el absolutamente singular y único. El absolutamente singular sería ilegible por medio de los términos disponibles de existencia y agencia. «Individuo» designa, pues, una ocupación específica del sujeto entendido como un espacio común. En cuanto sujeto, el individuo solamente puede ser un ocupante entre muchos. La singularidad de su estatus como sujeto es puramente imaginaria. El «sujeto» es una condición para la agencia, porque la individualidad de la agencia es una fantasía que bloquea las condiciones materiales y colectivas para la acción, contrayéndolas en un yo imaginario.

151 Pierre Macherey explora también la interpelación desde el punto de vista de la constitución del sujeto en el lenguaje. Véase «Figures of Interpellation in Althusser and Fanon», *Radical Philosophy*, Mayo de 2012, pp. 9–20.

152 Butler, Judith, *op. cit.*, pág. 10.

Butler asocia la ocupación de la posición del sujeto por parte del individuo, su sujeción, con la forclusión.¹⁵³ A medida que el individuo se subjetiva, pierde algo de sí mismo (aunque esto sea algo que no tuvo nunca). Ser un sujeto es, de alguna manera, ser despojado. Butler sugiere que el sujeto es una condición de la libertad a costa de la libertad, en la que esta libertad perdida o sacrificada es una especie de autenticidad o potencial de amor y deseo que estaría disponible para el sujeto si no fuese por la ley a la que el sujeto se debe: «Uno no puede criticar en exceso los términos que aseguran su propia existencia».¹⁵⁴ Sin embargo, interpretar que el sujeto es interpelado como individuo abre otra posibilidad. El duelo que acompaña a la interpelación surge de la pérdida de otros. El individuo es aquel que resulta desgajado, separado del colectivo. Atrapado en el aislamiento del yo imaginario, el individuo se esfuerza por hacer y ser, él solo, lo que únicamente puede hacer y ser con los otros.

Ya en *Vigilar y castigar*, Michel Foucault trata al individuo como un efecto del poder y del saber cuando describe la creación del individuo por la extensión de las fórmulas disciplinarias de dominación en la Europa del siglo XVIII.¹⁵⁵ La disciplina implica un conjunto de técnicas que se refuerzan mutuamente empleadas para resolver el problema que supone para la autoridad el pueblo colectivo. El Estado necesita al ejército, pero una asamblea armada del pueblo puede derrocar al Estado. El capital necesita trabajo, pero el poder concentrado de los trabajadores puede inutilizar, destruir y abolir efectivamente la inversión capitalista en materia prima y medios de producción. En el transcurso del siglo XVIII, los procesos de cercamiento, partición, funcionalización y clasificación se extienden por lo social para convertir a la

153 *Ibid.*, pág. 23.

154 *Ibid.*, pág. 129.

155 Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trad. Alan Sheridan, Nueva York, 71 Vintage, 1979 [edición en castellano: *Vigilar y castigar*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012]. Para una visión esquemática del individualismo americano y europeo del siglo XIX véase Lukes, Steven, *Individualism*, Nueva York, Harper & Row, 1973. Montag defiende que la tesis de Althusser de que la ideología interpela a los individuos en tanto sujetos «sólo adquiere su significado completo en relación» con la descripción de Foucault de las condiciones materiales de interpelación de *Vigilar y castigar* (pp. 163-170 de la edición en inglés). Al poner de manifiesto cómo Foucault «abre toda una dimensión que el ensayo de Althusser presupone inadvertidamente: una historia del cuerpo, la historia del individuo mismo», Montag proporciona un apoyo mayor a la utilidad de invertir a Althusser (pág. 167).

variopinta, amorfa y rebelde masa en una dócil y útil combinación de fuerzas. Se confina a los vagabundos y a los pobres.¹⁵⁶ Se encierra en las fábricas a los trabajadores. El modelo monástico se convierte en el ideal para las escuelas secundarias. El «ejército, esa masa vagabunda» es regularizado y convertido en una institución más reglamentada, confinada en cuarteles al objeto de impedir los saqueos y la violencia.¹⁵⁷ Los encerrados son luego separados unos de otros, compartimentados: «Cada individuo tiene su propio lugar, y cada lugar es individual. Evítese la distribución en grupos; dobléguense las disposiciones colectivas; analícense las multitudes confusas, masivas o transitorias».¹⁵⁸

Como aclara Foucault, el cercamiento y la segmentación no solo acompañan a los desarrollos tecnológicos, a la puntuación y medición del tiempo y a la correlación de cuerpos y gestos, sino también a importantes cambios en el trabajo del poder sobre los cuerpos. Estos cambios en el modo en que el poder opera sobre los cuerpos incrementan las oportunidades de observar y acumular conocimiento sobre ellos y de aplicar dicho conocimiento para el propósito de asegurar su utilidad y docilidad combinadas. «La disciplina “hace” a los individuos», escribe Foucault.¹⁵⁹ «La multitud, una masa compacta, un escenario de múltiples intercambios, de individualidades que confluyen, un efecto colectivo, es abolida y sustituida por un conjunto de individualidades separadas».¹⁶⁰ Observados y comparados, los cuerpos, las aptitudes y las capacidades son individuados a medida que se «clasifican los unos en relación con los otros». Evaluados y recompensados, se deshacen de su carácter de masa y se configuran como individuos preparados, especificados y cognoscibles.¹⁶¹ En

156 Ya en *Madness and Civilization* (trad. Richard Howard, Nueva York, Vintage, 1973) [edición en castellano: *Historia de la locura en la época clásica*, México DF, FCE, 2016], Foucault describe el gran encarcelamiento del siglo XVII.

157 Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, op. cit., pág. 142.

158 *Ibid.*, pág. 143.

159 *Ibid.*, pág. 170. Foucault advierte que el poder disciplinario revierte los «ejes de individuación». Los procesos de individuación «ascendente» marcan al individuado como poseedor de más poder que otros, como grande y privilegiado. Por tanto, se pintan retratos y se cuentan relatos de reyes y nobles. La individuación ascendente no es exactamente una individuación. Es una glorificación, un proceso de generación de prestigio e inmortalidad de manera que el individuado es un ejemplar de un grupo, bien sea una familia, una tribu o una nación.

160 *Ibid.*, pág. 201.

161 *Ibid.*, pág. 162.

cuanto efecto del cercamiento de la multitud, la individuación es fundamentalmente –y deliberadamente– despolitizadora, independientemente de las fantasías de los liberales.¹⁶² Expresado en relación con una pregunta que plantea Althusser en su discurso sobre los aparatos ideológicos del Estado: «¿Qué es lo que aprenden los niños en la escuela?» Aprenden que son individuos.

Silvia Federici profundiza y amplía la explicación de Foucault sobre la producción material del individuo en la Europa moderna. Siguiendo el rastro a los levantamientos de los campesinos, las herejías populares y cazas de brujas inseparables de los sangrientos procesos de acumulación del capital, Federici vincula el cercamiento disciplinario de la fuerza de trabajo con la «acumulación de diferencias, desigualdades, jerarquías y divisiones que han distanciado a los trabajadores entre sí e incluso con respecto a sí mismos».¹⁶³ Ella se fija en las crisis demográficas y económicas de las primeras décadas del siglo XVII (crisis que entrañaban espectaculares disminuciones de población en Europa y en el Nuevo Mundo y que condujeron a la creación de un comercio transatlántico de esclavos), y sitúa ahí la emergencia de la reproducción y del crecimiento poblacional como un asunto de los intelectuales y del Estado.¹⁶⁴ La preocupación estatal por el crecimiento de la población, objeto particular de atención para los mercantilistas, conduce a los intentos por expropiar a las mujeres de su trabajo reproductivo, haciendo de ellas, literal y físicamente, una fuente de mano de obra, cuando diferencia entre trabajo de hombres y trabajo de mujeres, devalúa el trabajo de las mujeres y demoniza sus conocimientos sobre la reproduc-

162 En una discusión llena de matices sobre los modos de imbricación de género, raza y clase en la nueva noción de identidad individual en la Europa del siglo XVIII, el historiador Dror Wahrman escribe: «En el antiguo régimen de la identidad (...) la preferencia por una categorización genérica significaba que las categorías colectivas que identificaban a los grupos tenían primacía sobre las categorías que identificaban a los individuos (...). Pero en la nueva configuración de finales del siglo XVIII dichas categorías contribuyeron a generar una identidad singular antes de que generaran una identidad de un grupo colectivo, y por ello estaban más cerca de la comprensión del yo». Véase Wahrman, Dror, *The Making of the Modern Self*, New Haven, Yale University Press, 2004, pág. 278.

163 Federici, Silvia, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Brooklyn, NY, Autonomedia, 2004, pág. 115 [edición en castellano: *Calibán y la bruja*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010].

164 *Ibid.*, pág. 86.

ción y el cuerpo. Además, a medida que las clases dirigentes se afanan en imponer una disciplina cada vez más estricta a una fuerza de trabajo rebelde, actividades sociales ineficientes como el juego y la bebida pasan a ser objeto de intenso control y regulación, y se prohíbe la sexualidad improductiva.

Federici asocia estos acontecimientos con el racionalismo de Descartes y Hobbes. Atribuye la popularidad del cartesianismo entre los europeos de clase media y alta a que proporciona un modelo de autogestión crucial para las necesidades capitalistas de una fuerza de trabajo fiable, predecible y calculable. El cartesianismo proporciona «un nuevo modelo de persona», en el que el yo trabaja sobre sí mismo, entrenando, controlando y estilizando su cuerpo, configurado ahora como algo otro, algo que se posee. «El producto de esta alienación con respecto al cuerpo», escribe Federici, «fue el desarrollo de la *identidad* individual, concebida precisamente como una 'otredad' con respecto al cuerpo, en antagonismo eterno con él». Según concluye ella, esta aparición de un *alter ego* representa «el nacimiento del individuo en la sociedad capitalista».¹⁶⁵ Más que pertenecer al mundo, el mundo existe para pertenecer a él.

Las investigaciones de Foucault y Federici sobre la producción disciplinaria del individuo proporcionan razones de sobra para sustituir la idea de la interpelación del individuo como sujeto por la de la interpelación del sujeto como individuo. El individuo es producto de la modernidad europea, es la forma por la que se asegura políticamente la fuerza económica colectiva para facilitar los procesos de su propia explotación. La ideología burguesa, manifestada en las técnicas disciplinarias que crean individuos, considera al sujeto colectivo, a la masa de trabajadores, vagabundos, soldados y estudiantes, como individuos (aunque persista el problema de la capacidad que tiene la gente común para la autodisciplina individuada al servicio de la acumulación de capital y del orden liberal). Señala y separa, produciendo a los individuos mismos que extrae.

No obstante, Foucault no puede explicar cómo subjetivizan y desubjetivizan las técnicas y procesos disciplinarios a los

165 *Ibid.*, pp. 151, 152.

individuados.¹⁶⁶ ¿Dónde está la grieta de la subjetividad en la red de sus determinaciones? Podemos comprender el régimen ideológico burgués de la individuación, pero lo conseguimos a costa de la exclusión de lo colectivo. Federici da un paso hacia una explicación de eso cuando señala a un *alter ego* emergente –una individuación o individuo de carácter incompleto y que permanece de algún modo plural–. El psicoanálisis, construido en torno a los fracasos de la forma individuo, ayuda a llevar la explicación más allá. «Para el psicoanálisis no hay algo así como un individuo», escribe Dolar. «El individuo tiene sentido únicamente como nodo de lazos sociales, como red de relaciones con los otros, con el Otro social siempre ya dado, ese Otro que, en definitiva, no es más que una manera de referirse a la instancia social como tal».¹⁶⁷ A continuación, dirijo mi atención al discurso de Freud de la *Psicología de las masas y análisis del yo* como recurso para un estudio de la subjetivación política en sintonía con el psicoanálisis, desenterrando de su planteamiento la colectividad encerrada en el individuo.

El sujeto es la brecha en la estructura

Pero, antes de ocuparme de Freud, quiero mencionar una ventaja adicional que tiene repensar la ideología como interpelación al sujeto como individuo; a saber, extraer un sentido político a la idea de Dolar y de Žižek de que el sujeto no es sino una brecha en la estructura. Como Althusser considera problemática la obediencia de los individuos hacia el sistema que los oprime, tiene dificultades para concebir el sistema como un producto social en sí mismo (o producto del conflicto). Las instituciones son externas a los sujetos que ellas producen. Podríamos pensar que cuando Dolar y Žižek presentan los límites de la interpelación

166 Molly Anne Rothenberg escribe, «En tanto producciones exclusivamente externas (y discursivas), las posiciones del sujeto no tienen una interioridad desde la que pudieran crear una resistencia ante sus propias condiciones de determinación. Mientras Althusser concibe que el sujeto no reconoce (y por lo tanto en principio es capaz de reconocer) la verdad sobre su relación con las condiciones reales de su producción, Foucault concibe al sujeto como nada más que las condiciones de su producción, y por lo tanto incapaz de no reconocer ni de reconocer». Véase su *The Excessive Subject*, Cambridge, UK, Polity Press, 2010, pág. 26. Mi objetivo es demostrar el sentido en que esta interioridad es transindividual, una multitud en el corazón de la persona.

167 Dolar, Mladen, «Freud and the Political», *Theory & Event* 12: 3, 2009, pp. 15–29.

como sujeto agrandan el problema, al tener que postular una continuidad de las instituciones interpeladoras que siempre falla. Después de todo, sugieren que el sujeto como tal es histórico, resiste a las interpelaciones y rechaza constantemente la identidad que se le ofrece. ¿Cómo podría entonces tener continuidad una institución si siempre encuentra resistencia a las interpelaciones que realiza?

Una posible respuesta sería que ese sujeto es poco frecuente; ese individuo *único* (o el individuo en el momento de su singularidad), esa heroína capaz de ir hasta el límite y hacer lo imposible. En ese caso, las instituciones se percibirían como persistentes porque funcionan la mayor parte del tiempo, aunque dicho funcionamiento no se dé a través de una producción exitosa de sujetos, sino a través de la producción de objetos. Otra respuesta cambiaría de registro completamente, reconceptualizando el problema en torno al concepto de subjetividad: si para Althusser la subjetividad consiste en la identidad que surge como reacción a la llamada, para Dolar y Žižek la subjetividad consiste en la brecha que se produce y se bloquea al responder a la llamada. Esas dos opciones de singular o vacío, incondicionado o ineliminable, son políticamente insatisfactorias.¹⁶⁸ La política se convierte en una simple espera ante la llegada imposible de alguien que, de todos modos, no va a suponer ningún cambio.¹⁶⁹ Afortunadamente, no son esas las únicas opciones.

Invertir la formulación de Althusser para entender la ideología como la interpelación al sujeto como individuo nos proporciona otra opción: el sujeto emerge allí donde falla la ideología porque el sujeto es colectivo. Cuando la ideología burguesa falla, la individuación falla y el hecho de la colectividad se imprime a sí mismo. Un problema que ha de ser abordado de manera individual se convierte en una condición compartida por muchos. Correspondientemente, el sujeto es una brecha en la estructura porque las personas son el sujeto de la política. Por consiguiente, el «sujeto» no constituye fundamentalmente un espacio lingüístico para la elección, decisión o libertad indi-

168 Véase la crítica que hace Bruno Bosteels de Žižek sobre este asunto en *The Actuality of Communism*, Londres, Verso, 2011.

169 Martel, James, *Textual Conspiracies*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 2011.

vidual. Tampoco señala las fantasías inconscientes que rellenan y dirigen una estructura siempre incompleta. Más bien, el sujeto constituye una brecha en otros tres sentidos entrelazados: la incapacidad de la estructura para cimentarse o postularse a sí misma, su dependencia de algo externo a ella y la torsión de lo Real en el exceso de su relación consigo mismo.¹⁷⁰

En su relación consigo mismas, las personas siempre terminan chocando con ellas mismas. Se encuentran con los límites prácticos y materiales para su asociación, las presiones psíquicas y afectivas de la comunidad y los efectos de sus historias de conflictos y conquistas. El excedente de esa relación reflexiva consigo mismas en cuanto personas es la torsión de la política. La política tiene lugar en la no-identidad, brecha o torsión entre las personas y su autogobierno.¹⁷¹ La subjetivación política pasa por forzar esta no-identidad, haciendo que se perciba como efecto de un sujeto. En palabras de Bruno Bosteels al tratar de Alain Badiou, «el sujeto consiste en la coherencia de una carencia forzada».¹⁷² Pero la del sujeto no es una brecha cualquiera. El sujeto aparece a través de la ocupación activa de la carencia constitutiva de las personas.

Existe la política porque el sujeto político es colectivo y está dividido. Dicha división es práctica y material, condición de nuestro ser físico. Las personas nunca pueden serlo políticamente (o, dicho de otra manera, «persona» no es una categoría ontológica). Están presentes únicamente como partes, como subconjuntos. Es el caso de las multitudes que ocupan las plazas públicas, las asambleas electas, los ejércitos en una batalla y las encuestas de opinión. Todos son, necesariamente, partes. Su parcialidad – la brecha entre las partes y el todo (imaginario)– constituye la fascinante causa de la subjetivación política. Además, incluso como partes, las personas están presentes solo temporalmente. Puede que intenten inscribir su presencia, su haber sido, en documentos, prácticas y organizaciones que ocuparán su puesto

170 Véase el análisis de Slavoj Žižek sobre la banda de Moebius en *Organs without Bodies*, Nueva York, Routledge, 2003 [edición en castellano: *Órganos sin cuerpo*, Valencia, Pre-textos, 2007]; véase también la explicación de Rothenberg de la lógica del vacío como adición de una negación, op. cit., pp. 30–45.

171 Dean, Jodi, «Politics without Politics», *Parallax* 15: 3, 2009, pp. 20–36.

172 Bosteels, Bruno, «Alain Badiou's Theory of the Subject: The Recommencement of Dialectical Materialism», Parte 2, *Pli* 13, 2002, pp. 172–208, 185.

y actuarán en su lugar; lo cual harán también, inevitablemente, de forma parcial. Es inevitable determinado grado de alienación: hacer algo por nosotros mismos, el construir colectivos o el crear instituciones nuevas es algo que no puede eliminar la mínima diferencia entre la colectividad y las personas. Así pues, la condición de la política es esta división material práctica entre las personas y el colectivo que en realidad les acompaña. Expresado en términos rousseauianos: la voluntad general no es el resultado de la voluntad de todos.

La división entre las personas es también un efecto del grupo sobre sus miembros, en el sentido de que las personas no son nunca totalmente idénticas a su soberanía. Lo grupal ejerce una fuerza que es superior a la suma de las expectativas individuales. Las expectativas de los grupos repercuten en sus miembros. Las personas tienen expectativas unas de otras, así como de sí mismas, y nunca de manera plenamente consciente. Este exceso se manifiesta en el punto de referencia desde el que una colectividad se contempla a sí misma como colectivo, un punto ocupado a veces por un líder o sostenido por un nombre propio o común. Un nombre fuerza una brecha en la colectividad que nombra, inscribiendo el carácter no totalizador de la colectividad y proporcionando un nuevo campo de batalla: discutimos por el nombre. El nombre común nunca puede designar plenamente –capturar y encerrar– la colectividad, incluso cuando la colectividad no pueda relacionarse consigo misma en ausencia de una forma estructurada.¹⁷³

La división entre la gente *se produce a todos los niveles*. No se reduce a la idea de que se excluye de la gente a algunas personas (y de que, por consiguiente, incluirlas resolvería el problema de la brecha). Ni tampoco puede ser traducida al problema de la representación (que pueda abordarse por tanto por medio de la ontología). Se trata, más bien, de que las personas no saben lo que quieren. No están del todo presentes ante sí mismas. Los deseos y pulsiones opuestos y contradictorios convierten a las personas en sujetos divididos que luchan perpetuamente por expresar, enfrentarse y dirigir su propio desconocimiento. Vol-

173 Elaboro con más profundidad este concepto de soberanía del pueblo en *The Communist Horizon*. Estoy en deuda con Jason Jones por el debate sobre esta cuestión.

viendo a la idea expresada por Žižek y Dolar, la gente no es otra cosa, como sujeto colectivo de la política, que esta brecha.

He propuesto una inversión del planteamiento althusseriano de la ideología y he sugerido algunos de los beneficios conceptuales que lo acompañan. Concebir al sujeto interpelado como individuo resuena con las ideas lingüísticas sobre el sujeto, encaja mejor con la descripción que del propio Althusser del reclutamiento ideológico y atiende a la historicidad del individuo en la modernidad burguesa.¹⁷⁴ Más aún, nos permite comenzar a explorar las brechas constitutivas de la subjetividad colectiva, y con ello, a aflojar las sujeciones de la forma individuo. En tanto no consigue deslindar sujeto e individuo y contemplar la multitud desde la cual se recluta al individuo interpelado, Althusser naturaliza el cercamiento. Desde luego, trabaja pisando el terreno de un psicoanálisis que ya ha encerrado al sujeto colectivo en la forma individuo. Si acudimos a *Psicología de las masas y análisis del yo* de Freud, vemos de qué manera se produce este cercamiento. En dicha obra, Freud presenta la forma individuo como producto del cercamiento de la multitud.¹⁷⁵ Retornar a Freud y a su interlocutor primario en *Psicología de las masas y análisis del yo*, el infame Gustave Le Bon, reanima la multitud al subrayar el desplazamiento de los muchos por parte de uno. Fijarse en esta multitud contribuye a dismantelar la subjetividad fantasmal del individuo situando en la multitud la dinámica de un sujeto colectivo.

El inconsciente es una multitud

En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), Freud se ocupa del hombre como miembro, del hombre en cuanto perteneciente a: ¿cómo es eso de que aquello a lo que el hombre pertenece le pertenece a él? Estas inquietudes llevan a Freud a

174 Etienne Balibar introduce el concepto de «formas diferenciales de individualidad histórica» ya en la tercera parte del libro Althusser, Louis; Balibar, Etienne, *Reading Capital*, trad. Ben Brewster, Londres, Verso, 2009, pp. 282–84 [edición en castellano: *Para leer el capital*, Madrid, Siglo XXI]. Las partes primera y segunda son obra de Althusser.

175 Gilles Deleuze y Félix Guattari plantearon algo similar con respecto al inconsciente freudiano multitudinario en su lectura del Hombre Lobo de *A Thousand Plateaus*, trad. Brian Massumi, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 1987 [edición en castellano: *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1994].

ocuparse de los problemas de la identificación, del apego y de la intensificación del afecto.

El giro de Freud hacia la psicología grupal pone al psicoanálisis en diálogo con la teoría de las multitudes, un ámbito de trabajo que emerge en la ciencia social de finales del siglo XIX a partir de las discusiones sobre biología, criminología, psicología y sociología, y a partir de los temores surgidos ante las multitudes revolucionarias de la Comuna de París de 1871.¹⁷⁶ Los teóricos de la multitud pretendían comprender lo que veían como una peligrosa irracionalidad de la multitud, el motivo por el que la gente concentrada en grandes grupos parecía volverse más emocional, instintiva e incluso primitiva. En un estilo predisciplinario o incluso interdisciplinario, los teóricos de la multitud utilizaban la evolución para clasificar a las civilizaciones humanas, la hipnosis para explicar la imitación en los grupos y la medicina para diagnosticar la patología de las multitudes.¹⁷⁷ Cuando apareció Freud, la teoría de la multitud estaba bien establecida y ampliamente aceptada. Freud intervino en la discusión, para aumentar la influencia del nuevo ámbito del psicoanálisis, demostrando cómo el psicoanálisis permite explicar mejor el comportamiento grupal.¹⁷⁸

Si bien acude a diferentes teóricos de la multitud, Freud se apoya fundamentalmente en la labor de Gustave Le Bon. Le Bon era un conservador pesimista que presentaba sus ideas racistas, elitistas y misóginas como si fuesen descubrimientos científicos.

176 El título alemán se refiere a la psicología de las masas. El término inglés «group» podría haber traducido como «masa» o como «multitud». Las lecturas del texto en su relación con la teoría de la multitud varían. Serge Moscovici argumenta que Freud proporcionó rigor analítico a la teoría de la multitud en *The Age of the Crowd: A Historical Treatise of Mass Psychology*, trad. J. C. Whitehouse, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1985 [edición en castellano: *La era de las multitudes*, México DF, FCE, 1984]; Daniel Pick defiende su relevancia para cuestionar el nacionalismo y la identidad nacional en «Freud's Group Psychology and the History of the Crowd», *History Workshop Journal* 40, otoño de 1995, pp. 39–61; Ernesto Laclau considera que Freud unifica el dualismo de la teoría de la multitud en *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2007 [edición en castellano: *La razón populista*, México DF, FCE, 2016]. Laclau enfatiza la noción de identificación en Freud, pero se equivoca al no asociarla con el cercamiento de la multitud dentro del individuo del mismo Freud.

177 Barrows, Susanna, *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*, NewHaven, CT, Yale University Press, 1981, pp. 43–44.

178 McClelland, J. S., *The Crowd and the Mob: From Plato to Canetti*, Londres, Unwin Hyman, 1989, pág. 242.

cos.¹⁷⁹ Un libro suyo inmensamente popular de 1895, *Psicología de las multitudes*, fusionaba una serie de planteamientos literarios e históricos hechos acerca de la multitud por Émile Zola e Hippolyte Taine con la labor de Scipio Sighele y Gabriel Tarde, autores dedicados al estudio de las multitudes criminales.¹⁸⁰ *Psicología de las multitudes* anunciaba a sus lectores que estaban entrando en una Era de las Multitudes, y les advertía de que tenían que temerla: ciertamente, era posible, según avisaba Le Bon, «que la llegada de las multitudes al poder supusiera una de las últimas fases de la civilización occidental, un retorno total a aquellos períodos de confusa anarquía que parecen estar siempre destinados a preceder el nacimiento de toda sociedad nueva».¹⁸¹ Ahora mandaban las masas y el resultado más probable era el colapso de la civilización.

La multitud apareció en una época de creciente militancia obrera.¹⁸² En Francia, el número de trabajadores de los sindicatos se triplicó entre 1890 y 1900. En dos décadas, el número de huelgas se cuadruplicó. En 1886, en la dramática huelga minera de Decazeville, los trabajadores lanzaron por una ventana a un director adjunto de la empresa, que luego fue apaleado hasta la muerte por la multitud. En 1890, los planes de celebrar manifestaciones masivas el 1 de mayo ocasionaron que el gobierno acuartelara 38.000 soldados en París para conjurar lo que algunos temían que fuera un resurgimiento de la Comuna. Le Bon ofreció su teoría de la multitud como una guía para la comprensión de esta nueva era, a pesar de que pensaba que era poco lo que se podía hacer para controlar la situación. Esto último intentaron desmentir sus posteriores admiradores fascistas a partir de su trabajo, investigando los modos de azuzar y encauzar el sentimiento de masa.

El planteamiento que hace Le Bon sobre las multitudes brota de su antipatía por la transformación de las clases popu-

179 Nye, Robert A., *The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, Londres, Sage Publications, 1975; Barrows, op. cit., pp. 162–66.

180 Le Bon, Gustave, op. cit. Esta obra ha sido ampliamente traducida y reimpresa, convirtiéndose en un texto fundamental de psicología social. Véase Robert A. Nye, «Two Paths to a Psychology of Social Action: Gustave Le Bon and Georges Sorel», *Journal of Modern History* 45: 3, septiembre de 1973, pp. 411–38.

181 Le Bon, Gustave, op. cit., pág. 10.

182 Esta cuestión y la siguiente se las debo a Barrows, *Distorting Mirrors*.

lares en clases gobernantes. Lamentándose de que «el divino derecho de las masas está a punto de sustituir al divino derecho de los reyes», Le Bon condena la manera en que la *organización colectiva*, en mucha mayor medida que el sufragio universal, está haciendo que las masas cobren conciencia de su fuerza. Están fundando asociaciones gremiales de trabajadores y sindicatos, ante los cuales las autoridades capitulan. Se proponen limitar las horas de trabajo, nacionalizar las minas, los ferrocarriles, las fábricas y la tierra, hacer equitativa la distribución de productos y eliminar a las clases altas. Las reivindicaciones de las masas, advierte Le Bon, «vienen a suponer nada menos que una determinación de destruir por completo a la sociedad tal y como actualmente existe, para retrotraerla a aquel primitivo comunismo que constituía la condición normal de todo grupo humano antes del surgimiento de la civilización».¹⁸³ Las investigaciones de Le Bon confirmaron y amplificaron las preocupaciones ya intensas de la élite.

Un tema de atención primordial para los teóricos decimonónicos de la multitud era cómo podía ser que individuos cumplidores de la ley actuasen como delincuentes cuando se juntaban en una multitud. La respuesta de Le Bon es que una multitud es un nuevo ente colectivo. Confluir en una multitud da lugar a características psicológicas de nuevo cuño, al orientarse en una misma dirección todos los pensamientos y sentimientos de la colectividad.¹⁸⁴ En determinadas condiciones que Le Bon atribuye a «causas catalizadoras», emerge algo que no está presente en los individuos por separado, «igual que en química, al poner en contacto algunos elementos –bases y ácidos, por ejemplo– estos se combinan para formar un cuerpo que posee propiedades muy distintas de las de los cuerpos que han servido para formarlo».¹⁸⁵ A pesar de sus pretensiones de originalidad, Le Bon le roba esta idea a Sighele, que había estado involucrado en una disputa pública con Tarde sobre quién merecía el reconocimiento por haber dado a luz la teoría de la multitud.¹⁸⁶

183 Le Bon, Gustave, *op. cit.*, pp. 8-9.

184 *Ibid.*, pág. 15.

185 *Ibid.*, pág. 16.

186 Van Ginneken, Jaap, «The 1985 Debate on the Origins of Crowd Psychology», *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 21:4, octubre de 1985, pp. 375-382; McClelland, *op. cit.*, pp. 163-173; Barrows, *op. cit.*, pp. 137-88.

Plagiando a los dos, Le Bon esquematiza las figuras que ya para entonces se habían hecho inseparables del concepto de multitud: el contagio, la sugestión, la intensificación afectiva y la desindividualización.¹⁸⁷

El vehículo de la esquematización de Le Bon es el inconsciente. Escribe: «la sustitución de la actividad consciente de los individuos por las acciones inconscientes de las multitudes es una de las principales características de la época actual».¹⁸⁸ Es ese énfasis en lo inconsciente lo que abre el camino al psicoanálisis. En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud se suma a la discusión de la teoría de la multitud introduciendo un giro: no es solo que la multitud sea inconsciente, sino que el inconsciente es en sí mismo una multitud. Así pues, Freud acepta a Le Bon e invierte a Le Bon. La inversión es posible debido a que el propio concepto de multitud de Le Bon es de índole psicológica.

Le Bon no ve a las multitudes como una masa de cuerpos en la calle. «Multitud» implica una concentración y direccionalidad que abarca a las personas que se encuentran en un lugar específico y que se extiende a una amplia gama de instituciones estructuradas (parlamento y jurado) y comunidades imaginarias (raza y nación). Más que un conjunto de relaciones sociales, «multitud» es, para Le Bon, un proceso («como esos microbios que aceleran la disolución de los cuerpos debilitados o muertos») o fuerza que atrapa a los individuos («Las ideas, las opiniones, las emociones y las creencias poseen en las multitudes un poder de contagio tan intenso como el de los microbios»)¹⁸⁹ Los comentaristas de comienzos del siglo XXI describirán los mismos fenómenos con términos como «efectos cascada», «*bandwagoning*», «sesgo de confirmación» y «convulsiones». Formado en la ciencia del siglo XIX, Le Bon vincula los procesos de las multitudes a la alucinación, al barbarismo y al mando de la médula espinal en lugar del cerebro.¹⁹⁰ Correlaciona la fuerza de estos procesos con los peligros del poder de la multitud: la «última

187 Véase también Borch, Christian; Knudsen, Britta Timm, «Postmodern crowds: re-inventing crowd thinking», introducción al número especial de *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 14: 2, agosto de 2013, pp. 109-113.

188 Le Bon, Gustave, *op. cit.*, pág. 4.

189 *Ibid.*, pp. 10, 13.

190 McClelland, *op. cit.*, pág. 168. Esta es otra idea que Le Bon roba a Sighele.

fuerza soberana que sobrevive en los tiempos modernos» y «la única fuerza que no está amenazada por nada».¹⁹¹

Le Bon concibe el inconsciente de forma racial, como un sustrato hereditario de semejanzas sobre el que se construyen las diferencias individuales. El inconsciente abarca una amplia gama de instintos y pasiones, afectos y aversiones, transmitidas de generación en generación. El inconsciente, muchísimo más influyente que la vida consciente de la mente, siempre amenaza con subsumir las aptitudes intelectuales independientes que el individuo tiene, como los frágiles logros de la razón, la educación y la cultura de la élite. En una multitud, las características comunes pueden más que los poco infrecuentes logros de la inteligencia. Las cualidades ordinarias triunfan sobre la distinción y la especialización. En palabras de Le Bon, estas cualidades «en las multitudes se convierten en propiedad común».¹⁹² Sean cuales sean sus diferencias en cuanto a ocupación, inteligencia, carácter o forma de vida, los individuos de una multitud poseen una mente colectiva, lo que Le Bon atribuye a «la ley psicológica de la unidad mental de las multitudes».¹⁹³ Yo añadiría que el temor a la sujeción a la multitud o, dicho de otra manera, la fragilidad del individuo como forma de subjetividad, viene a caracterizar más de un siglo de estudio de la multitud, desde Durkheim, pasando por Mill, hasta la insistencia de la sociología estadounidense del siglo XX en la masa y en la conformidad.¹⁹⁴

En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud trata al inconsciente como una multitud, y ello en dos sentidos. El primero es un sentido analítico o estructural del producto reprimido de la historia, bien sea la familia o la especie, que deja su impronta

191 Le Bon, Gustave, *op. cit.*, pág. 8.

192 *Ibid.*, pág. 17.

193 *Ibid.*, pág. 13. Tarde teoriza el mismo fenómeno bajo el nombre de «imitación».

194 En un análisis del crecimiento de la «masa» como categoría social en Francia, Stefan Jonsson identifica cuatro momentos (independientes y solapados): la masa como innumerables individuos, la masa como la turba criminal y violenta de los pobres, la masa como movimiento organizado de trabajadores, y finalmente, la masa como enfermedad política, la locura de toda colectividad. Véase «The Invention of the Masses: The Crowd in French Culture from the Revolution to the Commune», en *Crowds*, *op. cit.*, pp. 47–75. Eugene E. Leach describe la psicología de la multitud en EEUU, desde la recepción de las obras de Le Bon y Tarde hasta el trabajo de Boris Sidis, «America's only original crowd psychologist», un estudiante de William James que unió al «yo-turba» con el altamente sugestionable, inmoral, sin voluntad y desindividuado «yo sub-despierto». Véase «Mental Epidemics: Crowd Psychology and American Culture, 1890–1940», *American Studies* 33: 1, primavera de 1992, pp. 5–29.

en el individuo. Freud ensalza el planteamiento de Le Bon sobre el inconsciente porque concuerda estupendamente con el suyo propio (añadiendo que «es un hecho que ninguna de las afirmaciones del autor proporciona nada nuevo»).¹⁹⁵ El segundo es un sentido más analógico, por el que se describe al inconsciente desde el punto de vista de la dinámica afectiva de la multitud. En el inconsciente, las fuerzas son como las intensidades dirigidas de los procesos de multitud. Freud oscila entre estos dos sentidos en su intento por explicar la naturaleza de los vínculos grupales y la emergencia del individuo desde la psicología de los grupos. Estas explicaciones nunca terminan de formar un todo coherente.

Mikkel Borch-Jacobsen desafía el presupuesto freudiano de la unidad del sujeto del inconsciente, sugiriendo en su lugar que es de carácter múltiple, inatribuible e inidentificable.¹⁹⁶ En una lectura deconstructiva de los binomios del psicoanálisis sujeto/otro y deseo/objeto, Borch-Jacobsen recurre a René Girard para tratar al deseo como algo fundamentalmente mimético, postulando una «tendencia primordial» a la identificación.¹⁹⁷ Los detalles de esta discusión exceden mi propósito a este respecto. Pero lo que sí procede aquí es ver cómo calibra Borch-Jacobsen el ineludible problema de la individuación en el psicoanálisis, el problema de estar aparte cuando uno siempre forma parte. Como parte, permanecemos inextricablemente interconectados: todo intento de

195 Freud, Sigmund. *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, Standard Edition, Nueva York, W. W. Norton, 1990, pp. 19 [edición en castellano: *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 2010].

196 Borch-Jacobsen, Mikkel, *The Freudian Subject*, trad. Catherine Porter, Stanford, CA, Stanford University Press, 1988. Escribe, «la escisión o división del sujeto sobre el que sigue hablando el psicoanálisis tiene lugar sobre el trasfondo de la unidad, de un sujeto unitario». Borch Jacobsen presenta su propuesta como alternativa a la asociación de Lacan del deseo con la prohibición. Exagera la diferencia entre ellos cuando tanto él como Lacan conciben el deseo como el deseo del Otro, el goce como indirectamente accesible, y el objeto de deseo como separado del objeto causa del deseo (objeto a). La versión de Žižek de Lacan, además, sugiera una compatibilidad aún mayor con Borch-Jacobsen en tanto él también enfatiza que el deseo no tiene objeto previo a una intervención que establece la deseabilidad, como por ejemplo, en el análisis de Žižek de la ideología como una matriz de deseo, del goce como robado originalmente, y del yo ideal. Aunque una exploración ulterior de las convergencias posibles está más allá del alcance de mi análisis, un beneficio potencial del énfasis de Borch-Jacobsen en lo imaginario del deseo estriba en que abre las puertas a una forma de pensar el deseo en la estela del declive de la eficacia simbólica, permitiéndonos entender la rivalidad, el odio y la violencia que Žižek asocia con la alianza de lo imaginario y lo Real.

197 *Ibid.*, pág. 47.

estar aparte, de separarse, implica conexión en otro punto o en otro plano.¹⁹⁸ Matizando los escritos de Freud sobre el narcisismo como sexualidad sintomática y enmarcándolos en el contexto de las rivalidades profesionales del propio Freud, Borch-Jacobsen vuelve a *Psicología de las masas y análisis del yo*. Lanza la pregunta de si el libro no se basa en una premisa que Freud mismo no puede pensar y que se ve perpetuamente obligado a apartar, a saber, la de «un yo de la masa, una multitud primigenia».¹⁹⁹

Hay mucho que admirar en la lectura de Borch-Jacobsen. Sin embargo, quiero señalar en qué discrepo con ella. En vez de atender a los dos diferentes sentidos de lo inconsciente como multitud en Freud, Borch-Jacobsen absorbe la dinámica en lo estructural. Considera el inconsciente de la multitud (para Le Bon y Freud) como un útero, «un material blando, maleable, plástico e infinitamente receptivo, que no tiene voluntad, ni deseo, ni ningún instinto específico propio».²⁰⁰ La multitud como «masa matricial» encaja con el énfasis que pone Borch-Jacobsen en lo imaginario. También encaja con la crítica que hace de Freud en tanto que este intenta encerrar a la multitud dentro de la forma del individuo. El problema, sin embargo, estriba en que ni Le Bon ni Freud presentan a la multitud caracterizada como infinitamente receptiva e incapaz de desear. Le Bon hace notar que para influir en la multitud hay que tener habilidad; la multitud percibe su propia fuerza y, por consiguiente, no tolera las discrepancias de aquellos que hablan ante ella.²⁰¹ Dado que tanto la verdad como los argumentos les dan igual a las multitudes (no son infinitamente receptivas), Le Bon hace hincapié en la afirmación, la repetición y el contagio como métodos más prometedores para influir. De igual modo, Freud dice que puede que la multitud «desea las cosas apasionadamente», y que no puede tolerar retrasos «entre su deseo y el cumplimiento de lo que desea».²⁰² Su argumento principal es que las multitudes están unidas libi-

198 Borch-Jacobsen escribe: » El llamado sujeto de deseo no tiene identidad propia previamente a la identificación que lo lleva, ciegamente, a ocupar el punto de la otredad, el lugar del otro (que no es por tanto un otro): una alienación original (que no es por tanto una alienación); y un atractivo original (que no es por tanto un atractivo, tampoco).» *Ibid.*, pág. 48.

199 *Ibid.*, pág. 133.

200 *Ibid.*, pág. 139.

201 Le Bon, Gustave, *op. cit.*, pp. 30-31.

202 Freud, Sigmund, *op. cit.*, pág. 13.

dinalmente; son productos del deseo. En síntesis, los procesos inconscientes asociados a la multitud son más subjetales de lo que reconoce Borch-Jacobsen. La colectividad desea y tiene voluntad, destruye y crea. Estos atributos preceden a los intentos de Freud de contenerlos en el inconsciente de un individuo cuya misma conversión en sujeto está supeditada a esa contención.

Dolar avanza más allá de Borch-Jacobsen al sugerir que el inconsciente tal y como es descrito por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* tiene lugar entre el individuo y el colectivo, «en el establecimiento mismo de los vínculos entre un individuo (convertido en sujeto) y un grupo al que este pertenecería».²⁰³ Dolar rehúsa leer a Freud a través del prisma de un inconsciente colectivo, porque eso «exigiría una colectividad definida, una comunidad de pertenencia; pero no existe tal comunidad previamente dada». Aunque las multitudes de Le Bon sean tanto heterogéneas como homogéneas, tanto criminales como morales, y estén dotadas «de una mente colectiva sin duda transitoria, pero con características claramente definidas», sin embargo, no veo razón para postular una «colectividad definida» previa.²⁰⁴ Una «colectividad definida» implica una colectividad que es conocida y está fijada, y no atributos, dinámicas y características de multitud que en sí mismos son definibles. Sugiere grupos acotados y no colectividades momentáneas formadas a través de una concentración de fuerzas cuyas causas catalizadoras solo pueden determinarse retroactivamente. En *Psicología de las masas y análisis del yo*, el inconsciente solo es colectivo, una consideración que Freud intenta reprimir repetidamente encerrando sus procesos en una forma individuo que nunca cumple su cometido. El psicoanálisis como disciplina es posible y puede contribuir a los debates sobre teoría de la multitud porque las dinámicas que investiga son ya colectivas, incluso encerradas en la forma genérica del individuo.

«Un ente provisional formado por elementos heterogéneos»

203 Dolar, «Freud and the Political», op. cit.

204 Le Bon, Gustave, op. cit., pp. 13.

Freud cita profusamente fragmentos de *Psicología de las multitudes*. Hay dos ideas relevantes del concepto de multitud de Le Bon que aparecen en el primer fragmento citado por Freud: la multitud como una fuente de nuevos sentimientos, pensamientos e ideas y la multitud como la consistencia novedosa de un ente provisional. En primer lugar, los individuos de un grupo están

en posesión de una especie de mente colectiva que les hace sentir, pensar y actuar de una manera muy diferente a como sentiría, pensaría y actuaría cada uno de esos individuos si estuviera en un estado de aislamiento. Hay determinadas ideas y sentimientos que no adquieren existencia, o no se transforman en actos, excepto en el caso de los individuos que forman un grupo.

En segundo lugar, el grupo psicológico es un

ente provisional formado por elementos heterogéneos que en un momento dado se combinan exactamente tal y como las células que constituyen un cuerpo vivo forman cuando se reúnen un ser nuevo que exhibe características muy diferentes de las que poseía cada una de las células por separado.²⁰⁵

Freud no cuestiona el surgimiento de ideas y sentimientos previamente inexistentes. Tampoco discute la noción de un ente nuevo, provisional. Asume plenamente la idea de que en un grupo los individuos se combinan en una unidad temporal, una colectividad que no existía antes de esa combinación. Freud quiere saber qué es lo que une a las personas en una multitud, cuál es el carácter de los lazos que las unen.

Le Bon no se había ocupado de lo que une a las personas en una multitud porque él parte del hecho de la colectividad –el ente provisional de la multitud–, buscando entender sus efectos. Así pues, él intenta explicar por qué las acciones y los afectos que los individuos no poseían previamente emergen en una multitud.²⁰⁶ Freud habla de las tres explicaciones de Le Bon. La

205 Freud, Sigmund, *op. cit.*, pág. 13.

206 «How is it that these new characteristics are created?» Le Bon, *op. cit.*, pág. 17; Freud, *op. cit.*, pág. 9. Borch-Jacobsen malinterpreta a Le Bon y a Freud aquí. Trata como características descriptivas de la multitud lo que Freud y Le Bon presentan como explicaciones de por qué aparecen características nuevas, pág. 139. McClelland comete el mismo error, malinterpretando las causas de características nuevas como

primera es que una multitud siente que tiene un poder enorme. Esta sensación de invencibilidad hace menos probable que una persona se contenga, lo cual significa que cede a instintos que en otro caso refrenaría. Freud descarta esto por poco importante: por supuesto que nuestro yo más profundo carece de responsabilidad; la multitud posibilita que el individuo se «deshaga de las represiones».²⁰⁷ Le Bon está equivocado al considerar el sentimiento de poder invencible como la causa de la aparición de algo nuevo: no está apareciendo nada nuevo. Más bien, los impulsos reprimidos en el inconsciente simplemente tienen ahora libertad para manifestarse. Como apunta Freud, su desacuerdo con Le Bon a este respecto nace de sus diferentes explicaciones sobre el inconsciente. La «mente racial» de Le Bon carece de la dimensión del «inconsciente reprimido» conceptualizado por el psicoanálisis; así que, para él, la multitud sí que da lugar a algo nuevo, algo que no puede ser reducido al sustrato de las influencias hereditarias. La objeción de Freud trata, pues, lo que Le Bon describe como una estructura, como una dinámica que oscila entre los dos sentidos de «inconsciente», de modo que el comportamiento en una multitud manifiesta lo que se encuentra contenido en la mente humana.

Tiene más interés para Freud la segunda explicación que da Le Bon al cambio provocado por las multitudes: el contagio. El contagio es pariente de la hipnosis en tanto en cuanto induce a las personas a actuar de forma inesperada. Freud cita a Le Bon: «En un grupo, todo sentimiento y acto es contagioso, y contagioso a tal extremo que un individuo sacrifica sin reparos su interés personal en favor del interés colectivo».²⁰⁸ La tercera es la sugestión. Freud llena la siguiente página con la descripción que da Le Bon de la «influencia magnética irradiada por el grupo», la esfumación de la personalidad consciente y la pérdida de voluntad, «la alineación, mediante la sugestión y el contagio, de los sentimientos e ideas en una misma dirección, la tendencia a transformar inmediatamente en actos las ideas sugeridas».²⁰⁹ Freud observa una asimetría en el planteamiento de Le Bon. El

las mismas características nuevas, pág. 203.

207 Freud, Sigmund, *op. cit.*, pág. 9.

208 *Ibid.*, pág. 10.

209 *Ibid.*, pág. 11.

contagio se refiere a los efectos que unos miembros causan en otros. La sugestión, especialmente cuando se la concibe como hipnosis, implica algo completamente diferente: el funcionamiento de una relación jerárquica de influencia. ¿Quién es el hipnotizador? Debo añadir aquí que incluso hoy en día, casi todo aquel que escribe acerca de las multitudes describe a las multitudes en términos de contagio y sugestión. Por ejemplo, vemos el lenguaje del contagio en los debates sobre las redes sociales, así como en las descripciones que se hacen de movimientos, protestas, ocupaciones y disturbios de la segunda década del siglo XXI.

Freud, dejando momentáneamente a un lado el asunto del hipnotizador (igual que como hizo con la cuestión de los vínculos grupales), incorpora otra larga cita de Le Bon:

por el mero hecho de formar parte de un grupo organizado, un hombre desciende varios peldaños en la escala de la civilización. Aislado puede que sea un individuo cultivado; en una multitud, es un bárbaro, o sea, una criatura que actúa por instinto. Posee la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también el entusiasmo y heroísmo de los seres primitivos.²¹⁰

Freud está de acuerdo con esto, no solo cuando ensalza la «identificación de la mente grupal con la mente de los pueblos primitivos» practicada por Le Bon, sino también cuando da cuenta de la convergencia entre la teoría de las multitudes y el psicoanálisis. Lo que la teoría de las multitudes ha encontrado en las multitudes, lo ha observado el psicoanálisis «en la vida mental inconsciente de los individuos, de los niños y de los neuróticos».²¹¹ Los procesos que, según la descripción de Le Bon, cambian al hombre en la multitud, son para Freud indicios de la multitud ya presente en el hombre. A continuación, repite múltiples elementos de la descripción de Le Bon, diciendo que el grupo es cambiante, irritable, impulsivo, crédulo, incapaz de perseverar, deseoso, intolerante con los retrasos en la satisfacción de su deseo, abierto a la influencia, y que piensa por medio de imágenes. «Tiene una sensación de omnipotencia»; «ningún interés personal, ni tan siquiera el de la autopreservación, consigue hacerse sentir».²¹² El grupo siente una inclinación por los

210 *Ibid.*, pág. 12.

211 *Ibid.*, pág. 15.

212 *Ibid.*, pág. 13.

extremos, carece de facultad crítica y respeta la fuerza. Tiene sed de obediencia: «Quiere que manden sobre él, ser oprimido y temer a sus amos».²¹³ Los grupos exigen ilusiones. Poco importan las distinciones entre lo verdadero y lo falso. Las palabras funcionan más de modo mágico que racional. Un grupo «no conoce ni la duda ni la certeza», un fenómeno de la vida inconsciente que Freud recuerda a sus lectores que ya ha desarrollado en *La interpretación de los sueños*.

A modo de reiteración, así como Le Bon concibe a la multitud desde el punto de vista de una dinámica en la que las energías se concentran en una única dirección, él ve la fuerza de las multitudes expresada en razas, castas, clases, naciones, jurados, partidos y asambleas parlamentarias. Todos ellos pueden imponerse al juicio y a la opinión individuales, provocando efectos que exceden lo que un individuo en soledad decidiría racionalmente hacer. Se trata de multitudes psicológicas, en donde la palabra «multitud» denomina esa novedosa consistencia formada temporalmente a partir de procesos interconectados. El último tercio de *Psicología de las multitudes* estudia las particulares características que se presentan cuando diferentes colectividades son «transformadas en una multitud por la influencia de las causas catalizadoras apropiadas».²¹⁴ La mayoría de los comentaristas de Le Bon pasan por alto esta dimensión transformadora del concepto de multitud construido por Le Bon. Le critican por desdibujar las lindes de la multitud, lo que impide ver diferencia alguna entre jurados y turbas, cuando tendrían que alabarlos por trazar las dinámicas que dan forma a las colectividades. Freud no falla en este punto, ya que no comparte la preocupación de los sociólogos por clasificar los grupos. Intenta dotar de reputación al psicoanálisis demostrando su poder explicativo. Para Freud, no hay diferencia entre que un individuo esté físicamente en un grupo –en una multitud o en una institución– y que si el grupo se manifieste en el individuo –como con la nación o la raza–. Desde la perspectiva del psicoanálisis, el individuo que está en un grupo, sujeto a sus dinámicas emergentes, es simplemente otra instancia del individuo como tal, un frágil yo que forcejea con deseos y pulsiones desigualmente reprimidos.

213 *Ibid.*, pág. 15.

214 Le Bon, Gustave, *op. cit.*, pp. 90.

De la psicología de los grupos a la psicología del individuo... y vuelta

Aunque Freud elogia la brillantez del retrato hecho por Le Bon de la mente del grupo, no queda satisfecho con el planteamiento de Le Bon en relación con qué es lo que mantiene unido al grupo. Es aquí en donde Freud piensa que el psicoanálisis puede hacer una aportación a la psicología de los grupos. Puede explicar los deseos e instintos que subyacen a la cohesión del grupo, en vez de *dar por supuesta* la primacía del instinto de socialidad. La responsabilidad de una inhibición del afecto y del intelecto que altera al individuo presente en la multitud no debería, argumenta Freud, atribuirse al número, a una cantidad de personas, sino que puede explicarse echando mano de conceptos psicoanalíticos básicos. La explicación de Freud va de los muchos al uno, y encierra dentro del inconsciente individual las intensidades dirigidas de la multitud de Le Bon. El deseo colectivo queda reducido a una amplificación del deseo individual frustrado. Las fuerzas asociadas a la multitud se convierten en procesos inconscientes presentes en el seno del individuo. Freud trabaja para impedir que estos procesos rompan al individuo, pero sus esfuerzos de contención nunca terminan de tener éxito, al apoyarse, en última instancia, en la reafirmación del «mito científico» de la horda primaria.

En un primer paso hacia el encierro, Freud critica a las autoridades de la psicología de los grupos por apelar a la «sugestión» cuando intentan comprender procesos de las multitudes como la imitación o el contagio, en otras palabras, «una influencia sin un fundamento lógico».²¹⁵ A Freud estas explicaciones sobre la sugestión le parecen circulares: se basan en la idea de que la *sugestibilidad* es un hecho mental fundamental (*ein weiter nicht re-duzierbares Urphänomen*). Como escribe Borch-Jacobsen, «cuando

215 Freud, Sigmund, *op. cit.*, pág. 29.

Freud se alza contra la tiranía de la sugestión, está militando, por supuesto, a favor de la autonomía del sujeto individual». ²¹⁶ Ya en su desplazamiento desde el proceso activo de «sugestión» (*die Suggestion*) a una «sugestibilidad» (*die Suggestierbarkeit*) más pasiva y receptiva, Freud toma un proceso grupal y lo transforma en un atributo del individuo. ²¹⁷

Buscando «detrás del parapeto, de la pantalla de la sugestión», Freud encuentra el amor. Los lazos grupales son lazos libidinales. El individuo deja su capacidad para distinguirse en manos del grupo, porque quiere estar en armonía con sus miembros. Dada la violencia, la disrupción y la volatilidad de las multitudes que describe Le Bon, este movimiento resulta muy extraño. Freud lo justifica criticando a Le Bon por no prestar la suficiente atención al líder y dedicándose a grupos típicamente ignorados por la teoría de las multitudes: la iglesia y el ejército. Ello permite a Freud «edipizar» la multitud, encerrarla en las relaciones edípicas, que son cruciales en su teoría de la psicología individual. La iglesia y el ejército están encabezados por sendos líderes (Cristo, comandante) «que aman a todos los individuos del grupo por igual». La ilusión del amor por igual es absolutamente esencial, nos dice Freud. Todo depende de ella. Cristo figura en relación con los individuos de la iglesia como un hermano mayor o «padre suplente». Debido a la igualdad de sus miembros –cada uno participa por igual del amor de Cristo–, la iglesia es como una familia. Los miembros se llaman mutuamente «hermano»: «el lazo que une a cada individuo con Cristo es también la causa del lazo que une a unos con otros». ²¹⁸ El ejército es básicamente lo mismo, con la diferencia fundamental de que esta estructura familiar se repite de modo jerárquico (secciones, unidades, escuadrones, etc.). Lo que le importa a Freud a este respecto es la doble naturaleza del vínculo libidinal del grupo: individuo con el líder, individuo con individuo. Los vínculos grupales han de ser libidinales para ser lo suficientemente fuertes como para limitar el narcisismo que Freud atribuye al individuo.

Sin embargo, las fuerzas que Freud describe sobrepasan la estructura en la que pretende colocarlas. Ha intentado reme-

216 Borch-Jacobsen, *op. cit.*, pág. 157.

217 Freud, Sigmund, *op. cit.*, pág. 27; párrafo 40 en el original alemán.

218 *Ibid.*, pág. 33.

diar el problema de la circularidad de la sugestión apelando a la libido. Para reforzar su argumentación, aborda el complicado ejemplo del pánico (en los términos planteados por otro teórico de la multitud, William McDougall). Por una parte, el pánico «significa la desintegración del grupo». Por otra, consiste en una intensificación del afecto a través del contagio. Esto produce la paradoja de que lo que une desune. Freud piensa que considerar vínculos grupales desde el punto de vista libidinal resuelve el problema en tanto que el pánico es análogo a la ansiedad y se manifiesta así por un incremento del peligro o un cese de los vínculos emocionales. Borch-Jacobsen señala las contorsiones que resultan de todo esto para Freud:

la desaparición del vínculo libidinal-político que aseguraba la cohesión del grupo no libera a los yoes narcisistas soltándolos sin más. En cierto sentido, no libera nada en absoluto, y especialmente, no libera sujetos autónomos (individuos), puesto que el pánico consiste precisamente en un desbordamiento incontenible de yo a través de (afectos de) otros; o, dicho de otro modo, el pánico consiste en un narcisismo epidémico mimético-contagioso. Así pues, el ejemplo del pánico no es el contraejemplo del grupo, y resulta fácil darle la vuelta al argumento de Freud: poniendo el pánico como caso ejemplar de psicología individual se llega a un resultado paradójico; a saber, que el narcisismo se suprime a sí mismo en una de sus más llamativas manifestaciones, ya que hablar de pánico equivale a hablar de que hay ahí una apertura hacia los demás, una apertura más o menos aturrida.²¹⁹

Otra forma de describir esta misma contorsión es observar que se deriva de la estructuración de proceso hecha por Freud. El pánico es una fuerza afectiva, un flujo que perturba cuando avanza. No constituye el contraejemplo del grupo ni de la multitud, ya que el propio pánico se desencadena como dispersión de la intensidad de la multitud. El problema con el que se topa Freud es el resultado de su intento por cercar esta intensidad dentro de la forma del individuo. Freud se centra en los elementos desperdigados en vez de en la dinámica común que los desperdiga.

Freud se enfrenta a otros desafíos a medida que despliega el psicoanálisis contra la teoría de la multitud y explica los vínculos grupales como una fortalecedora combinación entre un amor

219 Borch-Jacobsen, *op. cit.*, pp. 166–167.

de objeto inhibido en su fin y la identificación mutua. En una serie de puntos clave, ilustra su argumentación recurriendo a las chicas y a las mujeres: la identificación simpática histérica de las alumnas de internado que ansían aventuras amorosas secretas y los «trolepes de mujeres y chicas» que se apiñan alrededor de un cantante o pianista del que están todas enamoradas. Las feroces y poderosas multitudes de Le Bon, dispuestas «a saquear un palacio o morir defendiendo un bastión o una barricada», quedan aquí reducidas y truncadas, encerradas en espacios burgueses como el internado y la sala de conciertos; la ferocidad del poder colectivo se gira hacia adentro, en forma de identificación a través del amor por un objeto compartido. El deseo colectivo se convierte simplemente en frustración común.

Borch-Jacobsen estudia el planteamiento de Freud sobre la imbricación de la identificación y del amor de objeto, describiendo las extrañas piruetas que hace Freud para apuntalar un yo individual cuyo surgimiento se le escapa constantemente. Freud proporciona una representación gráfica de estas piruetas al final del capítulo octavo. Me limitaré aquí señalar el reconocimiento por parte de Freud de que «no podemos disfrutar mucho de la ilusión de que con esta fórmula hemos resuelto el enigma del grupo».²²⁰ Reconoce que su planteamiento sobre la iglesia y el ejército hace un injusto hincapié en el líder y mantiene «el otro factor de la sugestión mutua en un plano excesivamente secundario».²²¹ Y se pregunta si no habría sido más sencillo, más modesto, simplemente aceptar la idea de un instinto de manada (invoca la obra de Wilfred Trotter *Instincts of the Herd in War and Peace*, de 1916). Pero llega a la conclusión de que no. No existe un instinto de manada primario. Lo que está actuando es esa estructura más compleja que ya esbozó, aquella en la que una multiplicidad de individuos se identifican los unos con los otros en su amor por el mismo objeto. La razón por la que el instinto de manada no proporciona una explicación sobre los grupos estriba en que no deja espacio para el líder, que es crucial, según ha aseverado ya Freud. El líder es necesario porque constituye ese punto en relación con el cual todos los demás son iguales unos a otros. Los miembros afirman su igualdad a la luz de la

220 Freud, Sigmund, *op. cit.*, pág. 62.

221 *Ibid.*, pág. 63.

superioridad del líder con respecto a todos ellos. Freud presenta la exigencia de igualdad como una formación reactiva que surge de la envidia: si uno no puede tener una relación especial con el líder, tampoco la tendrá ningún otro. La igualdad de la multitud es, así, una especie de solidaridad de rivales negativa. Freud sustituye el instinto de manada por la horda. El hombre es un animal de hordas, «una criatura individual en una horda liderada por un jefe».²²²

Para Freud, la horda primitiva es la forma originaria resucitada por la multitud. Señala que las dinámicas asociadas a las multitudes —reducción de la personalidad individual consciente, orientación de pensamientos y sentimientos en una dirección común, predominio del lado afectivo de la mente y de la vida psíquica inconsciente— están contenidas en su idea de la horda primitiva.²²³ De ese modo, Freud transforma los procesos de multitud en una forma primigenia de socialidad cerrada y mítica. El comportamiento grupal se corresponde con una regresión a un estado mental primitivo.

Según el mito de Freud de la horda primitiva, debido a los fuertes lazos emocionales que unían al grupo «solamente había una voluntad común, no había voluntades de cada cual».²²⁴ Freud postula, así, que la psicología más antigua es la psicología grupal. La psicología individual brota de ella «por medio de un proceso gradual que, tal vez, pudiera describirse todavía como incompleto».²²⁵ Pero bien pronto se corrige a sí mismo, haciendo que las psicologías individual y grupal sean coprimarias. ¿Debido a qué? Debido al líder, al padre libre, fuerte y resuelto de la horda. Lo cual hace que el problema de la psicología individual se vuelva a plantear en otro nivel: no solo de dónde procede este padre primitivo, sino de qué manera se puede convertir un miembro en líder. «Tiene que existir, por tanto, una posibilidad de transformar la psicología grupal en psicología individual». Que es, precisamente, la propia tarea de Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*.²²⁶ Pero a su respuesta le falta poco para ser absurda. Se repliega sobre sí misma al sugerir que los hijos varones

222 *Ibíd.*, pág. 68.

223 *Ibíd.*, pág. 70.

224 *Ibíd.*, pág. 70.

225 *Ibíd.*, pág. 71.

226 *Ibíd.*, pág. 72.

fueron inicialmente individuos a quienes los celos sexuales del padre primitivo obligaron a desplazarse al ámbito de la psicología grupal, lo cual significaría que lo que viene primero es la psicología individual. Y postula un sucesor al que se le permitirá el acceso a las mujeres, rompiendo los lazos libidinales que lo unían al grupo. La sucesión es una fuerza al revés, como si los hijos, en la horda, retuviesen sus deseos individuales iniciales en vez de fusionarlos en la psicología grupal. Freud hace uso del mito para sostener en su sitio la forma individuo de la estructura psíquica y ocultar el trastorno que los procesos de las multitudes provocan en ella. El mito narra conjuntamente estos procesos por medio de una historia en la que no se fuerza más la conexión que la división y donde las dinámicas afectivas que trastornan son las mismas que las que unen.

En el epílogo a *Psicología de la masa y análisis del yo*, Freud complementa su breve discurso sobre la horda, como si se viera empujado a hacer que su mito sea en sí más dinámico. Acude al relato parricida de *Totem y tabú*, lo que le permite añadir la insatisfacción, los nuevos desarrollos, el colapso y la compensación al mito. Lo hace para ofrecer otro origen, un mito mítico, para la emergencia del individuo desde el grupo.

En el mito elaborado, el primero en liberarse del grupo es el poeta. El poeta camufla la verdad del asesinato del padre, poniendo a un héroe en el lugar de la multitud (presente en los cuentos de hadas en forma de animalillos e insectos que ayudan al héroe a cumplir sus tareas). Por medio del mito del héroe, el poeta ofrece al grupo un individuo idealizado con el que cada cual puede identificarse. Cada cual puede imaginarse como el héroe, actuando por cuenta propia y eliminando a quien tiene oprimidos a todos. El poeta, una figura imaginaria de fantasía, dota de existencia con su escritura al individuo, al igual que hace el propio Freud cuando proclama la primacía del padre de la horda.

Las figuras de líder y de poeta toman el lugar de la multitud, convirtiéndose ellas mismas en modelos de subjetividad en su forma individuada. Como he indicado, a Freud le parece insuficiente el planteamiento de Le Bon sobre el líder. En *Psicología de las multitudes*, Le Bon no habla de líderes hasta la mitad del texto. Cuando lo hace, trata al líder como el núcleo de voluntad

alrededor del cual se forma una multitud, algo que también podríamos expresar, en términos lacanianos, como un *objeto causa del deseo* de la multitud.²²⁷ La multitud no desea al líder; el líder incita y dirige el deseo de la multitud. El líder es un instigador, un agitador cuya intensidad inspira a la multitud y concentra su atención. Incluso cuando Le Bon deja un margen para los escasos grandes líderes de la historia, aquellos cuya voluntad es tan poderosa y perdurable que «nada se resiste a ella; ni la naturaleza, ni los dioses ni el hombre», se centra fundamentalmente en el hecho de que el líder comienza como uno de los liderados, siendo él mismo guiado, hipnotizado por la idea, del mismo modo que Robespierre lo estaba por Rousseau.²²⁸ La idea posee al líder de forma tal que, para él, no existe ninguna otra cosa; lo cual explica por qué se recluta a los líderes de la multitud «de entre las filas de las personas patológicamente nerviosas, agitadas y medio desquiciadas que están al borde de la locura». Para Le Bon, el líder concentra y transmite una idea convirtiéndola en una causa para la acción. De hecho, considera la posibilidad de que las publicaciones periódicas de masas pudieran incluso estar sustituyendo al líder, en tanto en cuanto también ellas pueden simplificar, consolidar y transmitir ideas.

En vez de concebir a un líder hipnotizado, Freud trata al líder como hipnotizador: «el hipnotizador afirma que está en posesión de un poder misterioso que arrebató al sujeto su propia voluntad, o lo que es lo mismo, el sujeto cree tal cosa en relación con aquel».²²⁹ Argumenta también que la extrañeza misma que produce la hipnosis sugiere algo familiar pero reprimido, ya sea en la relación del niño con sus padres o en la de la horda primitiva con el padre primitivo. Freud transfiere así a la multitud cierta pasividad del líder de Le Bon –la fascinación por la idea–. El líder se vuelve activo en su lugar. En cuanto padre primitivo, el líder adquiere una libertad, independencia y capacidad intelectual por completo ausentes en Le Bon, aunque su goce frenético contenga trazas de los excesos de la multitud. Freud recalca que el padre de la horda no necesita de los demás ningún refuerzo. Le

227 También denominado *objeto a*, se trata de un concepto laciano que remite a la noción del objeto de deseo inalcanzable [N. del T.].

228 Le Bon, Gustave, *op. cit.*, pp. 68, 71.

229 Freud, Sigmund, *op. cit.*, pág. 73.

Bon hace del propio líder un seguidor, un canal para los instintos naturales de una multitud que ya no obedece la autoridad del gobierno.

Del mismo modo en que Freud transpone en el líder la actividad de la multitud, transfiere también la creatividad de la multitud al poeta. Al principio de *Psicología de las masas y análisis del yo*, reconoce el genio de los grupos «tal y como lo muestra, sobre todo, la propia lengua, así como el folklore de la música popular y el gusto».²³⁰ Le Bon había atribuido a las multitudes el mérito de la creación de la lengua. Sin embargo, en la parte final de *Psicología de las masas y análisis del yo*, la creatividad es un terreno del individuo, el poeta singular que idea el mito heroico del matar al padre.

Freud considera que el psicoanálisis es capaz de explicar aspectos del comportamiento en grupo centrales para la teoría de la multitud. Allí donde los teóricos de la multitud ven los números, el contagio y la sugestión como innovaciones que producen acciones inesperadas e incontrolables, Freud halla los patrones de la psicología individual que los explican: nada nuevo en esto, a excepción de las conclusiones del propio Freud. La subjetividad colectiva de la multitud de Le Bon, poderosa, soberana, a menudo criminal y a veces heroica, queda incorporada en el individuo concebido como líder o poeta y la forma individuo misma se convierte en un ámbito de deseos, pulsiones, ideales y miedos encontrados; procesos orgánicos localizados, en el mejor de los casos, en un ser provisional formado por elementos heterogéneos. Así pues, más que explicar la multitud, Freud la encierra de manera frágil y torpe en el individuo. Donde había muchos, aparece uno. El esfuerzo del psicoanálisis por explicar el deseo colectivo lo condensa y lo desplaza al seno de la forma individuo. Sorprendentemente, quizás aprendamos más de la subjetividad colectiva del infame Le Bon que de Freud.

Conclusión

Si se interpela al sujeto en cuanto individuo, las fortalezas de los muchos se convierten en atributos imaginarios del uno. El

230 *Ibid.*, pág. 20.

individuo aparece como el lugar de una capacidad de innovación e interrupción que es, exclusivamente, efecto de las colectividades. Si la ideología burguesa es la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia, como nos enseña Althusser, esas condiciones se presentarán una y otra vez como asuntos relativos a la preferencia, la elección, la creencia y las circunstancias individuales. Las contradicciones constitutivas de las relaciones capitalistas existirán junto a ellas, en forma de incontables sueños o neurosis. A su vez, la colectividad será un concepto derivado, a la sombra del individuo, de forma que la subjetividad que manifiesta no pueda aparecer como efecto de un sujeto. El deseo no aparece ya como la fuerza dinámica de la multitud, sino como anhelo personal. Y la pulsión no aparece ya como un circuito de actividad inexorable, sino como adicción. Si bien el sujeto del psicoanálisis no es el sujeto razonable y autoconsciente del liberalismo, cuando el inconsciente se predica en relación con el individuo, el psicoanálisis se presenta como soporte de una subjetividad individuada concebida como voluntad racional y cognoscible. Reconocer al colectivo como sujeto se convierte en un desafío mucho mayor, porque se distorsionan y se truncan los términos de qué se considera un acto de un sujeto. En vez de heterogéneo, conflictivo, temporal, ilimitado y necesitado de apoyo de objetos y figuras que lo exceden, el sujeto es, en cuanto individuo, increíble y fantásticamente independiente y resistente. La multitud vuelve a hacerse inconsciente en la continua operación de cercamiento efectuada por la forma individuo.

Althusser pregunta por qué el relato que se hace llegar a los individuos acerca de su vida material colectiva es un relato imaginario. Yo respondo diciendo que es imaginario porque se les da en tanto individuos. Sin embargo, Althusser ensaya una explicación distinta, que pone el énfasis en la práctica de la creencia (arrodillarse, rezar, dar la mano). Pretende llegar a la dimensión material de la ideología por medio de las prácticas, pero pasa por alto que estas prácticas se dan de manera colectiva, genérica. En sí mismas, carecen de un efecto de individuación; constituyen más bien prácticas de un cuerpo de creyentes, una colectividad. Recurriendo a Freud como refuerzo, Althusser asevera, sin embargo, que los individuos son *siempre ya* sujetos; particularmente en la medida en que nacen en el seno de una familia, un lugar:

«es seguro de antemano que llevará el apellido de su padre, y por consiguiente, tendrá una identidad y será insustituible».²³¹ Su afirmación no apunta a la inevitabilidad de la sujeción, sino a la especificidad de su interpelación como individuo en la familia burguesa. A este respecto, Althusser mezcla prácticas genéricas con otras que sirven para nombrar y no alcanza a distinguir aquellas que implican grupos de aquellas que señalan a un individuo por el nombre.

Le Bon es un reaccionario odioso. *Psicología de las multitudes* hace sonar la alarma, alertando a las élites de la amenaza del poder de la masa y dándonos a los demás una ventana con vistas a la voluntad formada, expresada y desplegada como voluntad de un sujeto colectivo. La colectividad trae consigo una sensación de invencibilidad, un coraje y capacidad inmensos para apartar a un lado el interés propio. Lo cual viene acompañado de una igualdad inquebrantable, una exigencia de justicia que Freud reconoce, por mucho que él la haga derivar de una envidia original. Las «causas catalizadoras» de la intensidad dirigida de la multitud son impredecibles y temporales, y eso viene a incrementar el temor de unas élites empeñadas en aferrarse al privilegio que ellas asocian a su individualidad, antes de que ellas mismas sean barridas y forzadas a pensar y actuar de un modo que aborrecen. Destructiva, creativa, impredecible, temporal e intensa: la multitud expresa el poder paradójico del pueblo como sujeto.

231 Althusser, *On the Reproduction of Capitalism*, op. cit., pág. 119.

3

EL PUEBLO COMO SUJETO: ENTRE MULTITUD Y PARTIDO

La atención hacia el acontecimiento de la multitud disruptiva supera el *impasse* que el individuo plantea a la política de izquierdas. Como señal del paradójico poder del pueblo como sujeto político, la multitud empuja hacia adelante por sorpresa y luego se disipa. Sentimos la fuerza de los muchos, aunque sepamos que no son todos. Siempre hay más. Insistente y opaca, la multitud ilumina atributos de subjetividad política específicos de la contingente y heterogénea unidad de los colectivos; atributos que se echan en falta en las caracterizaciones erróneas del campo político como compuesto por individuos. La política no se manifiesta como materia de deliberación, opción y decisión sino por medio de rupturas y espacios vacíos, en la impredecibilidad de una causa catalizadora y a través del coraje colectivo, de la intensidad dirigida y de las capacidades para la cohesión.

Eso no significa, sin embargo, que la multitud sea un sujeto político. En este capítulo, argumento que la ruptura de la multitud constituye lo Real que incita a la subjetivización política. La multitud constituye un componente necesario pero incompleto de la subjetividad política, la brecha abierta por el empuje concentrado de los muchos, el poder disruptivo de la cantidad. Que este empuje constituya una expresión igualitaria emancipatoria del pueblo como sujeto político colectivo es algo que depende del partido. La multitud no es el pueblo. La multitud no es un sujeto político. El pueblo aparece como el sujeto de la política, más bien, se le puede atribuir respectivamente la ruptura del acontecimiento de la multitud como efecto de, y fiel a, la descarga igualitaria de la multitud.

¿Qué quieren las multitudes?

Con la lectura del infame *Le Bon* del capítulo anterior hemos abierto una vía de acceso a las dinámicas políticas, los flujos afectivos de contagio, sugestión e imitación que superan la voluntad consciente de los individuos cuando forman un ente provisional con elementos heterogéneos. Los fenómenos de la multitud son irreductibles a «contenidos» específicos, es decir, a los temas o quejas que aparentemente ocasionan su surgimiento. Poseen dinámicas propias, pulsiones y deseos colectivos. *Le Bon* presenta el inconsciente político como la multitud de esos otros, diversos e indeterminados, a los que pertenecemos, y la fuerza que esta pertenencia ejerce. A veces, la multitud está físicamente presente. Otras veces, no.

Freud encierra la tumultuosa pertenencia de la multitud dentro de la frágil aunque duradera estructura de la psique. Construye uno a partir de los muchos, perdiendo en ese proceso la capacidad de analizar la fuerza de la colectividad. En la medida en la que trata a la multitud como producto de los deseos individuales, Freud adquiere, no obstante, la capacidad de decir algo acerca del deseo colectivo. Los vínculos grupales se forman a partir de la identificación de un individuo con otro a través del amor por un objeto común.

Le Bon no teoriza sobre el deseo multitudinario. Lo trata como algo dado, insertándolo en la determinación de las masas por destruir la sociedad y restaurar el comunismo primitivo. El deseo de la multitud es inseparable del deseo de colectividad que surge de su ser provisional. Los fenómenos de la multitud que interesan a *Le Bon* definen una nueva era de participación política de las masas. El hecho mismo de que las multitudes se acumulen, de que podamos ver cómo las personas abandonan sus puestos, perturba el orden social y abre la posibilidad de otro. Lo que las personas desean es menos significativo que el hecho de que desean. El deseo de la multitud se expresa en la concentración que niega, en la positividad de una negación de las delimitaciones y separaciones que ordenan el ser social.

Generalmente, los observadores y comentaristas de las multitudes suelen reaccionar ante grandes multitudes de carác-

ter político con una mezcla de ansiedad y entusiasmo. Cuando se perturba el orden social, puede ocurrir cualquier cosa. Resulta ejemplar, a este respecto, el relato de Hyppolite Taine sobre las multitudes en la Revolución Francesa. Escrita después de la Comuna de París de 1871, la descripción de Taine influyó a Le Bon. Mantiene su vigencia como prototipo de una descripción de la multitud. Podemos oír su eco en las noticias actuales de disturbios. Taine describe un gentío febril y tumultuoso. «Los hambrientos, los rufianes y los patriotas forman todos ellos un único cuerpo, al que se le une la miseria, el crimen y el espíritu público para proporcionar una insurrección, siempre disponible, a aquellos agitadores que la desean».²³² No es que la multitud de Taine *tenga* una política, sino que es una *oportunidad para* la política. La necesidad, la violencia y un sentido de la justicia se refuerzan mutuamente. La multitud manifiesta el deseo de la gente, pero sin decirnos de qué; sí nos dice, en cambio, que ella nunca puede ser una cosa, ni una ni cosa, y que, hasta que se disperse, permanecerá más allá de la satisfacción. Como por arte de ventriloquía, Taine escribe lo que bien podrían ser comentarios de internet del siglo XXI:

En este batiburrillo de políticos improvisados, nadie sabe quién está hablando; nadie es responsable de lo que dice. Cada cual está ahí como en el teatro, desconocido entre los desconocidos, exigiendo impactos sensoriales y trances, presa del contagio de las pasiones que lo circundan, arrastrado en el torbellino de frases resonantes, noticias prefabricadas, rumores crecientes y otras exageraciones con las que los fanáticos se afanan en superarse unos a otros.²³³

En este levantamiento de la multitud política no hay una demanda clara o singular, ni nadie tiene una responsabilidad conocida. El marco contiene rumor sin conocimiento y retórica sin fundamento. La gente de la multitud habla y su deseo colectivo excede lo que se dice individualmente.

En los Estados Unidos de hoy en día, podría parecer que lo que más desea la gente son bienes de consumo baratos. Nuestra imagen de multitud más presente es la de compradores

232 Taine, H. A. , *The Revolution*, «Les origines de la France contemporaine» vol. 1, trad. John Durand, Londres, Daldy, Isbister & Co, 1878, pp. 30–31.

233 *Ibid.*

entrando en tromba por las puertas de Walmart en el *Black Friday*. Las ubicuas pantallas muestran a las hordas caóticas de gente aglutinada en la concentración de deseos personales de objetos antes del cierre de puertas de los grandes almacenes, pero nada que se le parezca al deseo colectivo. En estas imágenes de multitudes, el capitalismo crea un marco en el que solo aparecen consumidores y mercancías; unos consumidores unidos en una única masa que borra el espacio social y unas mercancías tan deseables como para haber sido capaces de efectuar mágicamente este borrado. El lugar del objeto de deseo colectivo lo ocupa aquí la fantasía de que las demandas pueden satisfacerse por medio de bienes. Los compradores del *Black Friday* ya saben el rol que desempeñan. Las décadas de cobertura por parte de los medios de comunicación lo han dejado suficientemente claro, con entrevistas a cazadores de gangas que plantan cara a un frío intenso y a largas colas, agitados en el revuelo de cuerpos pegados contra el cristal y tan desesperados como para dar puñetazos y patadas y abalanzarse sobre las cosas en esta escena de *shopping* planificada como un pillaje. El que alguien pueda morir aplastado aumenta el morbo de la estampida de entusiasmo capitalista. La forma de acción de la multitud que el capital espera de estos espectáculos de consumo –esperar, apretujarse, lanzarse– ha sido debidamente establecida y diseñada para generar una energía de la multitud que el capital pueda dirigir y explotar.

El Reino Unido de finales del siglo XX ofreció una experiencia de la multitud similar para aquellos que presenciaban los partidos de fútbol de pie desde las gradas de los estadios. Tal y como la describe Bill Buford:

lo físico era algo constante; era ineludible, a menos que te escapases literalmente, marchándote. Podías sentir –y no podías hacer otra cosa que sentir– cada uno de los momentos importantes del juego a través de la multitud. Un tiro de gol constituía una experiencia sentida. Con cada esfuerzo, se oía cómo la multitud inspiraba aire, para, más tarde, tras otra maniobra atlética de salvación, exhalar con igual exageración. Y, en cada ocasión, la gente de mi alrededor se expandía, su caja torácica se inflaba ostensiblemente y nos quedábamos más apretujados. Se ponían tensos, con los músculos de los brazos ligeramente flexionados y poniendo rígidos sus cuerpos, o podía ser que estirasen el cuello hacia

adelante, intentando escrutar bajo esa extraña luz electrónica de la noche, que no generaba sombras, si ese tiro iba a ser el que iba a terminar en gol. Podías sentir por todo tu cuerpo la anticipación de la multitud, en forma de un conjunto de sensaciones.²³⁴

Buford se esfuerza por entender la violencia de los hinchas ingleses del fútbol; una violencia que no se plasma solo en peleas (palizas, patadas, navajazos) y daños a la propiedad (destrozos, incendios, lanzamientos), sino también en aplastamientos, estampidas, colapsos y ahogamientos. La violencia de las multitudes es más un producto del diseño, de la arquitectura, de las modalidades de venta de entradas y de transporte que una expresión espontánea de enfado.

La multitud se forma en un lugar. Depende de su delimitación en un espacio para concentrar su intensidad. Por una parte, sus límites demarcan lo permisible: «la multitud puede estar aquí, pero no ahí».²³⁵ Establecen las divisiones que dan forma a la multitud. Por otra parte, estos mismos límites invitan a la transgresión, dirigiendo la atención de la multitud. Proporcionan los umbrales que, una vez traspasados, posibilitan que la multitud sienta su fuerza y renueve su afirmación de poder. Bufford atiende a este sentimiento de multitud, al momento de excitación en el que el sentido de individualidad queda borrado cuando todos los mediadores de intercambio social que nos mantienen como entes separados ceden ante la autoridad jubilosa de estar de repente en una multitud».²³⁶ Carga, ambiente, presión, expectación, excitación: la sensibilidad afectiva del colectivo se convierte en algo deseable en sí mismo, la percepción compartida del poder numérico. Esta percepción nos permite interpretar la multitud como la positividad de la negación, una expresión positiva de la negación de la individualidad, del ser algo separado, de los acostumbramientos y del límite.

La descarga igualitaria

La representación por parte de Buford de las violentas multitudes asociadas a los hinchas ingleses de fútbol repite

234 Buford, Bill, *Among the Thugs, Nueva York*, Vintage, 1993, pág. 166. Agradezco a Joe Mink haberme hecho prestar atención a este libro.

235 *Ibid.*, pág. 190.

236 *Ibid.*, pág. 194.

elementos clave de la clásica obra de Elias Canetti *Masa y poder*. He mencionado en el capítulo primero que Canetti asocia a la multitud con un miedo primitivo, el miedo de ser tocado, particularmente por lo extraño o lo desconocido. Ese temor se conjura solamente en una multitud –mejor cuanto más densa–. «En cuanto un hombre se rinde a la multitud, deja de temer el contacto con ella», escribe Canetti. «De pronto, es como si todo estuviese ocurriendo en un solo y único cuerpo. Esta es quizá una de las razones por las que una multitud busca replegarse sobre sí misma: quiere librar a cada individuo lo más completamente posible del temor a ser tocado». La multitud se une provisionalmente en su ser heterogéneo. Las normas sobre qué proximidad es la apropiada se disuelven. Las jerarquías convencionales se desmoronan. Allí donde estaban las distinciones movilizadas para producir la forma individuo, hay un ente temporal de múltiples bocas, anos, estómagos, manos y pies, un ente compuesto de capas y más capas de piel que se tocan.

Canetti describe el momento de la emergencia de la multitud como «descarga». Se trata del punto en el que «todos aquellos que pertenecen a la multitud se deshacen de sus diferencias y se sienten iguales».²³⁷ Hasta que no se llega a ese punto, puede que haya un montón de personas, pero no constituyen todavía esa concentración de cuerpos y afectos que es una multitud. Pero la densidad, a medida que se incrementa, tiene efectos libidinales:

En esa densidad, donde apenas queda espacio intermedio ninguno, y en la que un cuerpo se aprieta contra otro cuerpo, cada hombre está tan cerca del otro como lo está de sí mismo, de lo cual se sigue una inmensa sensación de alivio. Es en pos de/en aras a este bendito momento, cuando nadie es ni más grande ni mejor que nadie, que la gente se convierte en una multitud.²³⁸

Canetti nos presenta a la multitud como un extraño atractor de *jouissance*, una figura de goce colectivo.²³⁹ La energía libidinal de la multitud la mantiene junta por un «bendito momento», un momento que Canetti describe por medio del

237 Canetti, Elias, *op. cit.*, pág. 17.

238 *Ibid.*, pág. 18.

239 Para un análisis de atractores extraños, véase mi *Democracy and Other Neoliberal Fantasies*, *op. cit.*, pp. 67-70.

«sentimiento de igualdad» de la intensidad compartida de la pertenencia. El sentimiento no durará. La desigualdad volverá cuando la multitud se disgregue. Son muy pocos los que renuncian a las posesiones y asociaciones que los separan (quienes forman lo que Canetti denomina «cristales de la multitud»). Pero en la descarga orgásmica, «un estado de absoluta igualdad» sustituye a las distinciones individuadoras.²⁴⁰

La igualdad multitudinaria de Canetti no tiene nada que ver con la igualdad imaginaria de Freud entre los rivales. Tampoco se parece a esa suerte de *igualdad burguesa* de la que Marx despotrica en la *Crítica del programa de Gotha*. No se trata de la igualdad formal de un estándar común aplicado a personas, objetos o gastos en mano de obra diferentes. La igualdad que invoca Canetti es, más bien, aquella en la que «una cabeza es una cabeza, un brazo es un brazo, y las diferencias entre las cabezas y brazos individuales son irrelevantes».²⁴¹ La desindividuación acompaña a la pertenencia intensa. Así como Marx apunta entre paréntesis que los individuos desiguales «no serían individuos diferentes si no fueran desiguales», así también asocia Canetti la desigualdad a la diferenciación, al proceso por el que la sustancia fluida y móvil de la que está hecha la colectividad se desvía para rellenar la forma de individuos distintos. La fuerza que la igualdad tiene en la multitud pulveriza el siempre frágil e imaginario cercamiento de la forma individuo, posibilitando que el colectivo experimente su colectividad. Canetti argumenta que la igualdad de la multitud impregna todas las exigencias de justicia. La igualdad como pertenencia –y no como separación, pesaje y medición– es lo que da «energía» (término empleado por Canetti) al anhelo de justicia. Tal y como argumento más abajo, un partido comunista organiza la fidelidad a esta igualdad, esta justicia, este bendito momento de pertenencia jubilosa.

Son demasiados los que echan en cara a la multitud su destructividad sin entrar en por qué la multitud destruye. Canetti asocia la destructividad con la descarga, casi como si la multitud clamase extasiada: «el ruido de la destrucción aumenta su satisfacción». El sonido del cristal haciéndose añicos aumenta el júbilo de la multitud, dando fe de que su fuerza prolonga el

240 Canetti, Elias, *op. cit.*, pág. 29.

241 *Ibid.*

disfrute mediante la promesa de un crecimiento y movimiento continuados: «el estruendo es el aplauso de los objetos».²⁴² Resulta particularmente gratificante la destrucción de fronteras. No hay nada vedado porque no hay vedas. Se destrozan las puertas y ventanas que hacen que las casas sean espacios separados, espacios para individuos que están fuera de la multitud.

En la multitud, el individuo siente que trasciende los límites de su propia persona. Tiene una sensación de alivio, pues quedan abolidas las distancias que lo solían arrojar de vuelta sobre sí mismo y dejarlo encerrado en sí mismo. Con el levantamiento de estas barreras de la distancia, se siente libre; su libertad consiste en el franqueo de estas fronteras.²⁴³

La multitud de Canetti desea. Quiere crecer, aumentar y extenderse. Persistirá en tanto en cuanto se desplace hacia un objetivo. Así pues, además de la igualdad y la densidad, Canetti atribuye a las multitudes rasgos indicativos de lo que el psicoanálisis trata como deseo: crecimiento y dirección. La necesidad de crecer es un impulso para ser más, para eliminar barreras, para universalizar y extender el sentimiento de multitud de tal manera que nada quede fuera de ella. La dirección intensifica la igualdad al proporcionar un objetivo común. Para que la multitud continúe existiendo, el objetivo debe permanecer inalcanzado. Dicho en términos lacanianos: el deseo es un deseo de desear.

En los Estados Unidos de hoy en día, las multitudes políticas, aquellas multitudes que no han sido autorizadas ni por el capital ni por el Estado, raramente se manifiestan en la calle. El crecimiento parece un deseo limitado al capital. 2011 fue un año de esperanza y disrupción, ya que quienes protestaron en Madison (Wisconsin), y más tarde los múltiples campamentos de *Occupy*, hicieron un agujero en el muro de las expectativas que nos permitió vislumbrar posibilidades colectivas radicales. En cualquier caso, la mayoría de multitudes políticas se dan en otros lugares: Túnez, Egipto, Grecia e incluso Canadá. Los titulares del noticiario *Democracy Now!* del 2 de diciembre de 2013 expresaron este statu quo cuando destacaban las miles de personas que se manifestaban en los territorios ocupados contra la potencial expulsión de árabes beduinos por parte de los israelíes,

242 *Ibid.*, pág. 19.

243 *Ibid.*, pág. 20.

las miles de personas que se habían echado a la calle en Honduras reclamando una revocación de mandato, las decenas de miles que protestaban en México contra su presidente, los cientos de miles que protestaban en Ucrania por la negativa del gobierno a intensificar los lazos con la UE y las «burlas a la cuenta de Twitter del Partido Republicano por una afirmación racista». Resultaba que el Comité Nacional Republicano había tuiteado una foto de Rosa Parks con el mensaje: «Hoy honramos la valerosa actitud de Rosa Parks y el papel que tuvo en acabar con el racismo». Fueron miles quienes lo retuitearon con el hashtag #RacismEndedWhen [el racismo acabó cuando...].

En los titulares de *Democracy Now!*, el sarcasmo de las redes sociales domésticas, contenidas y canalizadas en las comunicaciones en red, aparecen al mismo nivel que las protestas masivas de otros países, como supliendo a la multitud ausente, a los muchos a los que se invoca mediante términos como *crowdsourcing*. Una vez más, la energía política es capturada en los circuitos pulsionales del capitalismo comunicativo. Pero este momento mediático, contenido y limitado, sigue indicando que la multitud es necesaria para la política. Las millones de repeticiones bajo una denominación común marcada por el *hashtag* se revuelven contra los esfuerzos de rediseño de su identidad de marca hechos por el Partido Republicano, demostrando que dicho partido no consigue comprender el racismo persistente en EEUU. Durante un breve intervalo de tiempo, la multitud de Twitter convierte esta carencia en un objeto común. Desordena el plan de comunicación de redes sociales republicano; se inserta en él por medio de un nombre común, rechazando la mínima diferencia de los medios personalizados del capitalismo comunicativo. Su fuerza procede de su ser-muchos-en-uno, hasta que vuelve a ser engullida por el flujo de los medios de comunicación. Incluso aquí, incluso en las multitudes virtuales del capitalismo comunicativo, podemos atisbar una expresión de deseo de multitud, un deseo irreductible a un objeto específico o a individuos específicos sumados, como si la fuerza de su agregación no contase para nada. Las redes sociales son, pues, un segundo emplazamiento para el crecimiento permisible y meritorio: todo el mundo quiere más amigos, más reenvíos y más seguidores.

Las multitudes ejercen fuerza o, mejor, son una fuerza de deseo ejercida por la colectividad. Cuando se congregan en espacios que no han sido autorizados ni por el capital ni por el Estado, infringen lo dado, instalando una brecha de posibilidad. La presencia de una multitud constituye una expresión positiva de la negación. La gente actúa en grupo de maneras imposibles para los individuos, un fenómeno que preocupaba a los teóricos de las multitudes a comienzos del siglo XX. Ejerciendo un empuje contra los esquemas dominantes, la multitud prefigura una posibilidad colectiva, igualitaria; pero la «prefigura» de una forma completamente literal: «previa a la figuración». La multitud en sí misma, sin nombre, no representa una alternativa; crea una apertura al traspasar los límites que delimitan la experiencia permitida. Ensambla mal lo que está presente y amenaza lo que todavía no ha llegado (digo «ensambla mal» porque «ensambla» implicaría orden, y «desensambla» implicaría destrucción sin subjetivización). La gente está ahí, a través del deseo activo de la multitud, pero de manera diferente a como estaba antes, combinada en un estado de una igualdad absoluta tal que «las diferencias entre las cabezas y los brazos individuales son irrelevantes».²⁴⁴ Las personas que antes estaban separadas abren ahora la posibilidad de que la gente sea el sujeto colectivo de la política.

La energía de la multitud se abre a la subjetividad política, pero no es lo mismo que la subjetividad política. Es necesaria pero insuficiente, una parte incompleta de una política que no es todavía la política de una parte, de la mitad de un sujeto *dividido*. Para que la multitud se convierta en el pueblo hace falta representación, una representación fiel a la igualdad, al «bendito momento» de la descarga. En la izquierda hay quienes –como las corrientes autónomas, los insurreccionalistas, los anarquistas y los comunistas libertarios– abrazan de tal manera la energía liberada por la multitud que confunden una brecha, una oportunidad, con una meta. Imaginan el objetivo de la política como la proliferación de multiplicidades, potencialidades, diferencias. La liberación de lo lúdico, lo carnavalesco y lo espontáneo se interpreta como indicativo de éxito político, como si la duración

244 *Ibid.*, pág. 29.

no fuera más que una multiplicación de momentos en vez de un cambio cualitativo por sí misma. Para quienes sueñan con la política como un momento bello, cualquier interpretación de un acontecimiento de la multitud ha de ser contestado, debido a su inevitable incompletitud y su parcialidad. Se olvidan o se desentienden del hecho de que el carácter no totalizante del pueblo es la condición irreductible de la lucha. Y así, tratan la organización, la administración y la legislación como un fracaso de la revolución, como el retorno de una dominación y jerarquía inaceptables, más que como efectos y acuerdos de poder o atributos del éxito de una intervención política.

La política del momento bello no es política ninguna. La política combina la apertura con la dirección, con la inserción de la disrupción multitudinaria en una secuencia o proceso que empuja por un camino y no por otro. No hay política hasta que no se anuncia un significado y comienza la lucha en torno a ese significado. La mayoría de nosotros tenemos en nuestra vida cotidiana experiencias que confirman este punto: nos encontramos con un grupo de gente en un lugar inesperado y queremos saber qué está pasando. ¿Qué hacen, a dónde está mirando toda la gente, por qué está ahí la policía? ¿Nos hemos topado con una protesta, un crimen, un accidente, el rodaje de una película? Puede ser que las explicaciones sobre lo que está pasando diverjan. Su divergencia, el conflicto entre sus relatos, marca la división política. La insistencia por permanecer dentro de la fantasía infantil del momento bello de la indeterminación pretende impedir la política y su necesaria división. Más aún: niega o incluso traiciona la expresión de igualdad de la multitud, el deseo colectivo de colectividad que incita a la multitud.

Una multitud proporciona una oportunidad para la emergencia de un sujeto político. Lo que no hace es determinar tal emergencia. No tiene la capacidad para controlar la política a que da lugar. Pero esta política, por su parte, puede proceder con más o menos fidelidad al acontecimiento de la multitud, esforzándose por desarrollar y completar su igualdad o tratando de reprimirla, negarla y disiparla.²⁴⁵ El momento caótico de la

245 «Ser fiel a un acontecimiento significa moverse dentro de la situación que este acontecimiento añade, pensando (aunque todo pensamiento sea una práctica, una puesta a prueba) la situación "de acuerdo al" acontecimiento». Badiou, Alain, *Ethics*,

multitud es indeterminado, pero fetichizar esa indeterminación desmaterializa la multitud, al separar las intensidades afectivas de la ruptura de un marco dado de la propia ruptura, como si un acontecimiento de la multitud no fuese nada más que una confusión semántica. La cacofonía de las impresiones y trances de lo desconocido entre lo desconocido libera un sentido de los muchos que se canaliza en la vida cotidiana por medio de cauces determinados, abriendo posibilidades que, en perspectiva, parecerían haber estado allí todo el tiempo. El desafío político consiste en mantener la fidelidad a este sentido de los muchos –descarga multitudinaria– sin fetichizar la ruptura cacofónica. El partido constituye una forma de responder a este desafío, manteniendo la fidelidad incluso cuando su posición es en sí misma un efecto de la multitud. En la teoría marxista, este punto queda ilustrado en las formas de tratar la Comuna de París –piedra de toque crucial para abordar la forma política del gobierno de los trabajadores–.

La Comuna de París

Una característica de todo planteamiento sobre la Comuna de París es la multitud, la gente, la clase trabajadora, la impactante presencia de quienes han estado excluidos de la política en el lugar ocupado por esta, así como la frustración de la política resultante. En el acontecimiento de la Comuna, multitud y Comuna se solapan en una expresión del deseo del pueblo. Las interpretaciones sobre la Comuna hacen una lectura de ese deseo, formulando afirmaciones respecto a quién es la gente y qué es lo que quiere.

No es muy correcto decir que lo que quería la gente era la Comuna: con anterioridad al 18 de marzo de 1871, agrupaciones y asociaciones de todo París habían hecho repetidos llamamientos a elecciones para una nueva Comuna. Había habido disturbios. Pero las protestas y disensiones no habían roto todavía el vínculo con el Gobierno Nacional. Eso no ocurre hasta que el Gobierno Nacional intenta desarmar a la Guardia Nacional de París y la multitud emerge para pararle. Al calor de esta ruptura, los parti-

trad. Peter Hallward, Londres, Verso, 2001, pág. 41 [edición en castellano: *La ética*, Barcelona, Herder, 2005].

darios de un nuevo gobierno municipal, una Comuna, presentan la Comuna como respuesta y objeto: respuesta a la cuestión de la forma política para París (y puede que para toda Francia) y objeto del deseo del pueblo. El pueblo deseante es un efecto de postular su objeto de deseo. El pueblo no lo precede. Lo que lo precede es la multitud.

Un testigo ocular describe la multitud del 18 de marzo defendiendo los cañones frente a las tropas enviadas para apoderarse de ellos:

Una oleada de mujeres y niños trepaba por la ladera formando una masa compacta; los artilleros intentaban en vano abrirse camino entre la multitud, pero las oleadas de personas lo engullían todo, pasando por encima de las monturas de los cañones, de los vagones de municiones, por debajo de las ruedas y bajo los cascos de los caballos y paralizando la acción de los jinetes, que espoleaban sin éxito sus monturas. Los caballos retrocedían y se lanzaban de nuevo hacia adelante, consiguiendo con su acometida despejar a la multitud, pero ese espacio se volvía a llenar inmediatamente por efecto del rebote causado por la avalancha de gente.²⁴⁶

El pueblo colectivo se manifiesta como una fuerza de la naturaleza. Al igual que el mar, engulle en oleadas todo lo que está a su alrededor.

Canetti describe el mar como un símbolo de la multitud. Dice:

La densa coherencia de las olas es algo que los hombres de una multitud conocen bien. Implica una cesión a los otros como si estos fuesen uno mismo, como si no hubiese una estricta separación entre uno mismo y ellos. No se puede escapar a ello y así, el ímpetu resultante y la sensación de fuerza son algo engendrado por todas las unidades juntas.²⁴⁷

El ímpetu y la sensación de fuerza, la voluntad, surgen del colectivo. Pretender reducirlos a los pensamientos o decisiones de los individuos es tan absurdo como tratar el mar como un agregado de gotas de agua. El empuje de unos cuerpos a otros hacia adelante y hacia atrás reemplaza el pensamiento y la decisión individuales. Los sonidos, los olores y la reacción combinada

246 Edwards, Stewart (ed.), *The Communards of Paris, 1871 (Documents of Revolution)*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1973, pp. 62–63.

247 Canetti, Elias, *op. cit.*, pág. 80.

refuerzan la percepción de tratarse de un colectivo nuevo y poderoso.

El Ejército Nacional se rinde ante la multitud. Las tropas son absorbidas por ella, convirtiéndose en no-tropas según se van desprendiendo de las distinciones de puesto y rango: confraternizan y se entremezclan.²⁴⁸ La multitud ofrece vino y rollos de carne, que son aceptados con ansia por hombres que no habían desayunado y habían estado de pie plantando cara al frío durante horas.²⁴⁹ El *The Times* de Londres informaba:

La escena tenía algo intensamente apasionante. La momentánea incertidumbre sobre si los hombres se iban a encontrar como amigos o como enemigos, el entusiasmo desbocado de los gritos de confraternización, el ondear de los mosquetes vueltos hacia arriba, aquellas mujeres descaradas y temerarias que se reían y azuzaban a los hombres para que se revelasen contra sus oficiales, todo ello combinado producía una sensación de perplejidad no carente de alarma ante el extraño e imprevisto cariz que las cosas estaban tomando.²⁵⁰

Conforme la multitud va creciendo y engullendo a las tropas, se intensifica. Mediante la agregación de más personas y la abolición de su exterior, la multitud se hace más fuerte, más segura de sí misma. Cuando llega Lecomte, el general, ordena a sus tropas que disparen contra la multitud. Las tropas se niegan. Da la orden dos veces más. «Entonces, los soldados giraron hacia arriba las culatas de sus rifles y, en pleno júbilo desatado por el alivio, se los entregaron a la multitud a cambio de una jarra de vino, una palabra amable, un abrazo fraternal. ¡Viva la República!, gritaron; y la multitud contestó: ¡Viva la Línea!».²⁵¹ El relato de testigos oculares que recojo arriba evoca en términos similares el poder igualitario de la multitud cuando concluye: «El general se dio por vencido. Captó todo el significado de la situación. Su fe en el poder militar, su desprecio por la gente, sus esperanzas

248 Lissagaray, Prosper Olivier, *History of the Paris Commune of 1871*, trad. Eleanor Marx, Londres, New Park Publications, 1976, pág. 65 [edición en castellano: *La comuna de París*, Tafalla, Txalaparta, 2016].

249 Frank, *The Paris Commune of 1871*, Nueva York, Grosset and Dunlap, 1965, 112.

250 Edwards, Stewart, *op. cit.*, pág. 59.

251 Jellinek, *The Paris Commune of 1871*, pp. 113–114.

y ambiciosos sueños, todo ello se había esfumado ante la cruda realidad: lo habían hecho prisionero».²⁵²

Después del 18 de marzo, habrá discrepancias sobre quién es la Comuna –¿un gobierno de la clase trabajadora?– y qué pretende, pero nadie discutirá el hecho de que la situación había hecho reales una insistencia y un deseo. La multitud consigue forzar una brecha, una interrupción que cambia el esquema político. Rompe los supuestos del orden, haciendo que los intentos por expandir, delimitar y captar las intensidades desatadas vayan en una dirección y no en otra.

Que al acontecimiento de la multitud del 18 de marzo le siguiera la Comuna no significa que la multitud sea creadora de la Comuna ni que la Comuna exprese el poder constituyente del pueblo. La forma Comuna precede al acontecimiento de la multitud. Era una posibilidad política ya existente, ensayada pero desbaratada en las revueltas de octubre y enero. A lo largo del otoño e invierno de 1870-71, los militantes organizados en comités de vigilancia en los distritos de París debatieron propuestas y planificaron manifestaciones. Sin embargo, en sus primeros intentos por establecer la Comuna incitaron ya a la revuelta, pero la gente no estuvo con ellos. En las elecciones que tuvieron lugar tras la marcha hacia el *Ayuntamiento* del 31 de octubre, más de 322.000 parisinos votaron en apoyo del Gobierno Nacional. 54.000 votaron en contra.²⁵³ En enero, no fueron más de unos pocos centenares de personas las que respondieron al llamamiento a la insurrección del *Affiche rouge* [Cartel rojo] distribuido por la delegación de los Veinte Distritos, que «se veía a sí misma como la Comuna que había que constituir».²⁵⁴ Más avanzado aquel mes, a pesar de que había miles de personas muriendo como consecuencia del asedio prusiano, solo unos pocos insurgentes se presentaron para una nueva insurrección planeada para el 22 de enero. La insurrección fue brutalmente reprimida, y el Gobierno Nacional tomó medidas enérgicas contra los clubs, las reuniones públicas y los periódicos. Sin embargo, las elecciones nacionales de febrero dejaron claro que, si bien la mayoría de las zonas

252 Edwards, Stewart, *op. cit.*, pág. 65.

253 Breugh, Martin, *The Plebian Experience*, trad. Lazer Lederhendler, Nueva York, Columbia University Press, 2013, 177.

254 *Ibid.*, pág. 178.

rurales de Francia respaldaban a la monarquía, las ciudades eran favorables a una república. La consiguiente preocupación por la restauración de una monarquía, la reunión de la Asamblea Nacional en Burdeos, la no remuneración de la Guardia Nacional presente en París por parte de la Asamblea y el éxodo de la burguesía, por no hablar de la incesante depauperación del pueblo como consecuencia del asedio, generaron condiciones más propicias para un levantamiento. Los esfuerzos previos en nombre de la Comuna les dan una idea previa de lo que un levantamiento podría producir, aunque ellos mismos no fueran capaces de provocarlo. La Comuna podría suponer una ruptura, una «antítesis directa del imperio», en palabras de Marx.²⁵⁵ Aun así, hasta que la multitud no le abra el camino, no es más que una «vaga aspiración» que denota una oposición fundamental. Como antítesis y aspiración, la forma Comuna precede a su llegada.

La lucha por la Comuna es también una lucha por su significado. Ha servido como una figura para el republicanismo, el nacionalismo patriótico, el federalismo, el centralismo, el comunismo, el socialismo, el anarquismo e incluso el secesionismo. Marx observa esta multiplicidad de sus interpretaciones, «y la multiplicidad de intereses que la interpretaron a su favor» como indicativa de la absoluta expansividad de la forma Comuna.²⁵⁶ Este mismo exceso puede también leerse como una carencia, como la brecha en lo político. Por ejemplo, aunque el discurso de apertura pronunciado por Charles Beslay presentase a la Comuna como gobierno municipal concentrado en asuntos locales, sus decretos pronto abarcaron los asuntos nacionales. Tal y como observa Prosper Olivier Lissagaray en su relato definitivo, era «Comuna por la mañana, Asamblea Constitutiva al anochecer».²⁵⁷ La disputa sobre la forma política de la Comuna es inseparable e indicativa del acontecimiento de la Comuna.²⁵⁸ La multiplicidad

255 Marx, Karl, «Civil War in France», *Selected Writings*, ed. Lawrence H. Simons, Indianapolis, Hackett99Publishing, 1995, pág. 304 [edición en castellano: *La guerra civil en Francia*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003].

256 *Ibid.*, pág. 307.

257 Lissagaray, Prosper Olivier, *op. cit.*, pág. 130.

258 Frederick Busi escribe: «La Comuna estuvo plagada desde sus inicios de indecisión y de una diversidad confusa de aspiraciones e ideas. Un observador americano en París subrayaba: 'es una casa de locos habitada por monos'. Desde el inicio, la falta de disciplina y de dirección dificultó su desarrollo, y comprensiblemente, debido a ello nunca se decidió en absoluto si se trataba de una vanguardia en lucha contra la injusticia social o por la restauración del honor nacional mediante la guerra». «The

no es atribuible a las innovaciones institucionales específicas de la Comuna. Es un exponente de la división política y de la contienda sobre el nombre de la Comuna: ¿Animaría la Comuna la fidelidad a la descarga de la multitud, o habría otra política que se apropiase de la energía de la multitud en una dirección antitética a la igualdad y la colectividad?

Téngase en cuenta la recepción que la Comuna tuvo en los Estados Unidos. Más que entendida desde su fidelidad al acontecimiento multitudinario igualitario, se la consideró desde la política de la Reconstrucción.²⁵⁹ Hubo esfuerzos políticos antitéticos a la igualdad y la colectividad que intentaron apropiarse de la energía de la multitud parisina. Hubo quienes, en el Norte de los Estados Unidos, creyeron ver que París se separaba de Francia sin razón, del mismo modo que los Estados del Sur abandonaron la Unión sin razón. Tanto la Comuna como la Confederación rechazaban el gobierno centralizado legítimo. Otros, también en el Norte, cada vez más recelosos de la soberanía popular, utilizaron a la Comuna como símbolo del fracaso de la Reconstrucción. Un editorialista de *The Nation* clamaba contra el «socialismo de Carolina del Sur» que vino de la mano de «permitir que hombres negros incompetentes gobiernen y voten».²⁶⁰ Según veía él, ni París ni el Sur tenían la capacidad política para gobernarse a sí mismos. Algunos sureños se apuntaron al paralelismo entre París y la Confederación, particularmente la revuelta contra una autoridad gubernamental represiva. Por chocante que parezca, en 1880 un exvicepresidente de la Confederación se identificó a sí mismo como comunista: Alexander Stephens, que llegó a ser congresista después de la guerra. Para Stephens, ser comunista significa apoyar la autonomía, la soberanía del gobierno local.²⁶¹ Rechazaba explícitamente la abolición de la propiedad privada, capturando el deseo comunista en un resentimiento racista que sustituye la lucha de clases e intenta desplazarla. En cualquier

Failure of Revolution», en Busi, Frederick, *Revolution and Reaction: The Paris Commune 1871*, ed. John Hicks and Robert Tucker, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1973, pp. 14–25, 19. El libro es una reimpression de un artículo aparecido en *The Massachusetts Review* XII, 3, verano de 1971.

259 Katz, Philip M., *From Appomattox to Montmartre: Americans and the Paris Commune*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998.

260 *Ibid.*, pág. 97.

261 *Ibid.*, pp. 108-110.

caso, la cuestión está clara: *contra* Marx, la multiplicidad de interpretaciones sobre la Comuna no tiene nada que ver con la expansividad de la forma comuna. Más bien, esta multiplicidad apunta a lucha sobre el nombre desencadenada por la ruptura del acontecimiento de la multitud.

Marx sugiere que la Comuna de París nos permite entrever una solución al problema de la forma política del pueblo. Mientras que todas las formas de gobierno anteriores habían sido represivas, la Comuna es «una forma política totalmente expansiva».²⁶² La retórica de Marx es enardecedora, y dirige la polémica a la lucha por el significado de la Comuna. «Comuna» nombra la aspiración y el antagonismo, designa la alternativa al imperio. Dentro del conflicto en marcha sobre la realización positiva de esa alternativa, Marx prioriza uno de entre los múltiples intereses que intentaban verse reflejados en la forma Comuna, presentando la Comuna «esencialmente» como la forma política «bajo la cual concretar la emancipación económica del trabajo».

Analíticamente, el relato de Marx es menos satisfactorio en tanto que identifica el autogobierno proletario con un sistema federal compuesto de comunas locales, asambleas de distrito (compuestas de delegados elegidos desde las comunas) y una Delegación Nacional de diputados enviada a París desde dichas asambleas. El hecho de que se diera esta estructuración no la convierte, sin embargo, en la única posible para la emancipación del trabajo. Las estructuraciones políticas federales y distribuidas han solido ser bastante provechosas para el poder burgués e imperial. Marx reconoce incluso que en el esquema de gobierno de la Comuna a los productores se les ponía bajo las directrices de las ciudades, así que la Comuna no eliminó la represión. En la medida en que «Comuna» denomine un órgano, aparato o esquema de gobierno compuesto de una serie de oficinas organizadas, las reglas para su mantenimiento y distribución, así como un conjunto de dictados que conecta a esta organización con las personas a las que gobernaría, la «Comuna» institucionaliza unas posibilidades y excluye otras. Pone en marcha la represión. Marx, fiel a la ruptura de la multitud, presenta a la Comuna como una continuación del momento igualitario. Soy de la opinión de que

262 Marx, Karl, *op. cit.*, pág. 307.

la especificidad institucional de la Comuna como forma política importa menos que la fidelidad de su presentación. Deberíamos fijarnos en la retórica de Marx, en vez de en su (endeble) análisis. La retórica de Marx se muestra fiel a la ruptura igualitaria del evento de la multitud. La Comuna incita a una subjetivización partidista, un acontecimiento en la expresión política de la clase trabajadora.

En los diferentes relatos de la Comuna de París, el referente de la «Comuna» es inestable. Va pasando de ser todo París, a las personas de París que votaron a representantes para la Comuna, a la clase trabajadora, a quienes fueron elegidos para la Comuna, a aquellos que prestaron servicios en ella, e incluso a conjuntos concretos de voces dentro del Consejo. Aunque estos desplazamientos determinen una posición política –para este movimiento se trata de la expresión y acotamiento de un sujeto político–, podemos observar también tales desplazamientos indican de por sí una característica irreductible del pueblo; la de ser no-todos, no-totalizable y nunca totalmente presente ante sí mismo. El pueblo está presente solamente como unos pocos, algunos o muchos. El *sustitucionismo* criticado por Trotski no es un peligro exclusivo de los partidos comunistas o de clase trabajadora. Es una condición inevitable de cualquier política popular con fines emancipatorios e igualitarios. Ni el pueblo ni la clase (ni el movimiento ni la masa) existen como unidad. Todo intento de invocar, crear o hablar en nombre de tal unidad está condenado a desembocar en una división constitutiva e imposible de eliminar.

En vez de resolver un problema político, lo que hace la Comuna es plantearlo: la soberanía del pueblo. ¿Resulta posible? ¿Qué formas puede adoptar? El carácter no totalizador del pueblo ha sido constantemente un caballo de batalla en la teoría democrática. Si las personas no son una unidad, ¿de qué manera pueden gobernarse a sí mismas? ¿De qué manera pueden hablar o legislar? ¿Y cómo lo sabemos? Las discusiones teóricas se producen bajo diferentes rúbricas y fundadores, bajo el poder constituyente y bajo la posibilidad de alumbrar algo nuevo. Desde la posición del mítico contrato social, el poder de la gente para forjar su propia historia se topa con sus fundamentos en lo que no puede ser sino un crimen contra el orden precedente.

En cambio, la teoría marxista convierte en crimen el propio orden precedente, repitiendo la serie necesidad-crimen-justicia que Taine asocia a la multitud. La clase revolucionaria confiere a sus ideas «la forma de universalidad», y representa estas ideas «como las únicas racionales y universalmente válidas». Marx explica que «la clase que hace la revolución emerge al comienzo porque, sencillamente, se opone a una *clase* no en cuanto clase, sino en cuanto representante de la sociedad en su integridad».²⁶³ Es este el sentido en el que la lucha de clases es una lucha política. En lugar de estar determinada en el marco de las condiciones económicas en las que dos clases se enfrentan la una a la otra como fuerzas distintas con intereses particulares, la clase que hace la revolución presenta sus intereses como generales, frente a la voluntad particular de la clase opresora. Más concretamente, los partidarios y aliados de la clase luchan para presentar lo Real de la destructiva interrupción de la multitud como expresión del deseo de la gente.

Marx establece como premisas de la irrupción revolucionaria las condiciones de producción existentes; aun así, la teoría marxista no escapa al problema de la gente. Ya sea en forma de límites de la lucha de la clase trabajadora en la concienciación sindical, de la no participación en la revuelta por parte de las masas, o de las traiciones cometidas por los partidos de vanguardia elitistas, la teoría marxista y el movimiento comunista se topan con la desorganizada, desagradable y dividida gente. La gente se resiste, y se evade de las formas mismas de las que depende su subjetividad política. Cuando aparece, que no es a menudo, el movimiento para la mayoría no suele ser necesariamente en interés inmediato de la mayoría. No hay revolución o movimiento revolucionario que pueda, de hecho, *ser* el de las personas, ya que éstas nunca pueden estar plenamente presentes. Siempre implica una imposición de las ideas de algunos sobre muchos otros.

En suma, la Comuna da forma a la ruptura con el Gobierno Nacional efectuada por la multitud, aun cuando el escurridizo deseo de la gente impulsa un nuevo proceso subjetivo, un proceso de inserción del pueblo en la historia como sujeto activo y de relectura de la historia desde el punto de vista de las acciones de

263 Marx, Karl; Engels, Friedrich, «The German Ideology», *Selected Writings*, pág. 130.

este sujeto.²⁶⁴ Así pues, las interpretaciones de la Comuna tienen que lidiar con cómo se debe entender el poder del pueblo. Marx lo sugiere en la carta a Kugelmann que Lenin cita en *Estado y Revolución*: heroicos camaradas de partido en París están intentando llevar a cabo «la revolución de la gente real».²⁶⁵ Como expongo arriba, las múltiples y opuestas maneras de tratar la Comuna no son indicativas de una forma política expansiva, ni constituyen reflejo de características específicas de diseño institucional. Más bien, subrayan la irreductibilidad de la *brecha entre el pueblo y sus formas políticas, la brecha constitutiva de la subjetividad de la gente*. Badiou dice: «el sujeto se desliza por las sucesivas representaciones parciales de aquello cuya carencia radical lo instituye como deseo articulado».²⁶⁶ Badiou está glosando a Lacan. Lo que me parece sugerente es el ver en las representaciones parciales de la Comuna trazas del pueblo como sujeto político. No se trata de fetichizar la ruptura, ni de celebrar la pluripotencialidad de los infinitos modos de evolución posible. De lo que se trata es de ver en el solapamiento entre la forma comuna y el acontecimiento de la multitud la especificidad de una política igualitaria emancipatoria. Debido a que es una forma de expresión del deseo del pueblo, la Comuna es necesariamente insuficiente.

La destrucción del espacio social

En su clásica consideración de la Comuna de París como transformación del espacio social, Kristin Ross nos permite percibir la Comuna como expresión de una nueva política.²⁶⁷ Sin embargo, esta política percibida no llega a ser del todo la política de un sujeto. Es más el anuncio de una política que secuestra y desmantela la idea de que la colectividad es un atributo necesario del sujeto político. La Comuna de Ross se parece al París de 1968; más específicamente, a la Comuna de París presentada por los situacionistas en sus «Tesis sobre la Comuna». Los situa-

264 Badiou, Alain, *Theory of the Subject*, trad. Bruno Bosteels, Londres, Continuum, 2009.

265 Lenin, V. I., «The State and Revolution», en *The Lenin Anthology*, ed. Robert C. Tucker, Nueva York, Norton, 1975, pág. 336 [edición en castellano: *El Estado y la revolución*, Madrid, Alianza, 2012].

266 Badiou, Alain, *Theory of the Subject*, pág. 138.

267 Ross, Kristin, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune*, Londres, Verso, 2008; originalmente University of Minnesota Press, 1988.

cionistas destacan el «mayor festival del siglo XIX». La Comuna fue una explosión de inventiva, un experimento de urbanismo revolucionario, que, para aquellos que la vivieron, constituyó una experiencia política plenamente consumada (no un intento fallido de establecer una nueva forma de gobierno a cargo de la clase trabajadora). Esta versión de la Comuna, desarrollada y ampliada por Ross como celebración de la individualidad, se mantiene actualmente como imagen clave de la política radical. Es nuestra forma de imaginar la revolución. Y es lo que tenemos que superar; una posibilidad latente en el interés mismo que Ross muestra por la multitud.

Para Ross, los elementos más profundos de la Comuna son la horizontalidad, la emancipación de la división social y la politización de la vida cotidiana. Descubre la horizontalidad de la Comuna en su «gobierno revolucionario carente en gran medida de líder». Esta horizontalidad se manifestó simbólicamente en la destrucción de la columna de Vendôme. Las divisiones sociales se desmoronaron cuando los trabajadores se afirmaron a sí mismos como artistas y autores, cuando todos los agentes gubernamentales recibieron salarios de trabajador y cuando las barricadas bloquearon los anteriores patrones de circulación urbana y crearon otros nuevos. Tanto la horizontalidad como la eliminación de las divisiones sociales tienen su peso en la politización de la vida cotidiana a medida que la Comuna sustituye al poder estatal centralizado, generando una forma política que no concentra el poder en una excrescencia parásita de la sociedad, sino que opera como politización de la sociedad misma.

Crítica con lo que ella llama «el Marx 'maduro', autor del socialismo científico», Ross marca distancias entre la política de la Comuna y la política de una clase trabajadora que marchaba inexorablemente hacia el comunismo. Sobrepasando los límites de la clase y la propiedad, la praxis revolucionaria de la Comuna provino de su «desafío a las fronteras *entre* trabajo y ocio, productor y consumidor, trabajador y burgués, obrero e intelectual». ²⁶⁸ Este desafío causa una disrupción en el movimiento lineal y centralizador del desarrollo del capitalismo hacia el comunismo, una disrupción que Marx reconoce en *La guerra civil en Francia*.

268 *Ibid.*, pág. 20.

Ross pone entre paréntesis *El Capital* para enlazar el planteamiento que Marx hace de la guerra civil en Francia con su crítica temprana a Hegel. La relevancia de los escritos que Marx dedicó a la Comuna estriba, según Ross, en que reconoce un desplazamiento de la política, que pasa de «un conjunto especializado de actividades, instituciones y ocasiones» a «problemas concretos de trabajo, ocio, vivienda, sexualidad y relaciones familiares y vecinales».²⁶⁹ Así, ella utiliza a Marx contra Marx para presentar la Comuna como una revolución variopinta y multiforme que atraviesa el campo social. Ross afirma que «la lucha revolucionaria es difusa y al mismo tiempo se dirige a objetivos concretos, se expresa a través de contextos institucionales y esferas culturales diversas en conflictos específicos y en las múltiples transformaciones de los individuos, más que en una oposición rígida y polar entre capital y el trabajo».²⁷⁰ La revolución no es expresión de la lucha de clases, sino que es cuestión de múltiples «transformaciones» diferenciadas. En la versión que Ross ofrece de la revolución, lo que le ocurre a un individuo ocupa el lugar de lo que una clase hace que ocurra.

Si la aportación singular de la Comuna consistió en el desafío a las fronteras existentes entre el trabajo y el ocio, el productor y el consumidor, el trabajador y el burgués, el obrero y el intelectual, se puede decir que se estaba prefigurando el capitalismo comunicativo. No hace falta un gran esfuerzo para ver en la representación Ross de la Comuna un precursor de nuestro presente mediado. Enfatiza «la asombrosa abundancia de periódicos, panfletos, posicionamientos, folletos propagandísticos, profesiones de fe, declaraciones de intenciones, manifiestos».²⁷¹ Durante los dos meses de la Comuna, se pusieron en circulación más de setenta publicaciones periódicas nuevas. La filosofía de la Comuna era la «información al instante». Los carteles cubrían las paredes de París. Con frecuencia, en las calles se leían en voz alta proclamas ante la gente. Las tiras cómicas, las caricaturas, las sátiras y los insultos –a menudo, de alto contenido sexual– circulaban con profusión.

269 *Ibid.*, pp. 23, 33.

270 *Ibid.*, pág. 33.

271 *Ibid.*, pág. 136.

En un marco en el que las redes sociales personalizadas nos atan a trabajar incesantemente, en el que nuestras actividades como consumidores son objeto de seguimiento, empaquetado y reventa en calidad de datos susceptibles de análisis, y en el que las aspiraciones a una vida burguesa de clase media se han desplomado en un proceso de proletarianización de asalariados y endeudados que se enfrentan a nuevas y extremas formas de desigualdad, la eliminación de los límites se parece más a la subsunción real del capitalismo que la práctica revolucionaria de los oprimidos. Las propias categorías de Ross dan menos importancia a las cuestiones que atañen al capital y al trabajo: ella quiere reducir esa oposición, para que puedan aparecer otros espacios de la política. Retroactivamente, tal reducción es el gesto de restauración capitalista llevado a cabo bajo la rúbrica del neoliberalismo. La redirección de la política por medio de esferas culturales y conflictos específicos ha sido la forma que ha tomado su dispersión por espacios que el capital puede engullir más fácilmente. El cercamiento de la política en los individuos ha sido un índice que muestra la derrota de la clase trabajadora. Ross nos proporciona una revolución en una forma ya capturada por el capitalismo, totalmente dispersa en fantasías sobre el poder de la creatividad para transformar a los individuos.

El planteamiento que hace Ross sobre la Comuna es también un planteamiento sobre la multitud.²⁷² Los matices de su lectura de la multitud en la poesía de Arthur Rimbaud abren la posibilidad de repetir el movimiento que hace con Marx, utilizando a Ross contra Ross. Ross saca a la luz los modos en que los poemas de Rimbaud retratan a la multitud como enjambre. Algunos de ellos son acústicos: el rumor distante, un zumbido indefinido que resuena al fondo, «la frenética, laboriosa inmovilidad latente», el crujido de los árboles, de la materia contra sí misma, y de las estrellas, el murmullo de agitación que recorre la multitud. Otras son táctiles: «la sensación de que a uno lo cubren enormes enjambres de insectos diminutos», el «despertar de las colonias de la piel», «la dispersión de la superficie del cuerpo en mil microsensaciones». Aún hay otras que son de tipo léxico, fantásticas yuxtaposiciones de palabras (como «las estre-

272 *Ibid.*, pp. 100-121.

llas susurrantes») en un «enjambre de relaciones» que sugiere «la premonición de un cambio en las relaciones de unos elementos con otros». ²⁷³ Para Ross, clasificar a Rimbaud como poeta de las sensaciones generaliza una característica más específica de su poesía: lo erótico «como predicado de la realización del poder de la multitud, un poder tanto destructivo como generativo». ²⁷⁴ La multitud descompone el cuerpo, hace que el propio cuerpo se convierta en multitud, «como si estuviese poblado de multiplicidades».

Ross liga la multitud de Rimbaud a una serie de cambios en el nivel del individuo. La multitud ejecuta una desindividuación «que señala una devaluación de la subjetividad individual en favor de la construcción de un (virtual) sujeto grupal». ²⁷⁵ Y continúa diciendo: «ocurre algo que no puede ser aprehendido sin desprenderse del poder de decir 'yo'». No sé por qué pone Ross entre paréntesis la palabra «virtual». Sospecho que tiene algo que ver con su crítica al Marx «maduro» y el rechazo que ella siente por la política de clase. Ross busca una subjetividad emancipada de los confines de la vida burguesa, las expectativas estructuradas del capitalismo y la «desorganización ordenada» de la cultura de consumidor. Ella asocia esta subjetividad con «la noción anarquista de la libertad individual, de la individualidad» contra el individualismo capitalista (en cursiva en el original de Ross). ²⁷⁶ Ross quiere afirmar esta individualidad anarquista, retenerla como un espacio de emancipación frente a un énfasis marxista en el trabajo. El problema del capitalismo, en esta visión de las cosas, no es la explotación de algunos para disfrute de otros, sino la violencia infligida sobre la individualidad. El capitalismo mercantiliza y anonimiza. Entumece la percepción, encerrando el deseo en una estrechez apta únicamente para el trabajo y el consumo. La poesía de Rimbaud multiplica los sentidos a fin de romper el dominio que el capitalismo ejerce sobre el cuerpo individualizado. Ofrece lo «suprahumano» del «cuerpo utópico transformado de la infinita sensación y posibilidad libidinal como figura para la comunidad perfeccionada, para la vida

273 *Ibid.*, pp. 103

274 *Ibid.*, pp. 113

275 *Ibid.*, pp. 113

276 *Ibid.*, pp. 101

asociada o colectiva». ²⁷⁷ El sujeto grupal es virtual porque indica una colectividad potencial de individualidad ilimitada.

Un cuarto de siglo después de la publicación inicial de la lectura de Rimbaud hecha por Ross, su énfasis en la individualidad y potencialidad resuena menos con la libertad que con el dominio del capital. La individualidad constituye el valor principal del capitalismo comunicativo. Se nos dice que cada uno de nosotros es único, y se nos exhorta a acentuar, anunciar y acelerar este carácter singular. Nuestros medios de comunicación están personalizados, y se nos alienta a personalizarlos aún más; por ejemplo, mediante aplicaciones y fundas de teléfono móvil que satisfacen nuestras necesidades singulares y expresan nuestra marca personal. A quienes están buscando empleo se les aconseja que hagan lo posible por destacar entre la multitud, por distinguirse de los demás ofreciendo ese algo especial que capte la atención del empleador. La acumulación de capital depende de cultivar y monetizar lo nuevo y diferente. En un entorno informacional en el que las imágenes y acontecimientos son rápidamente absorbidos por el fluir infinito de los medios de comunicación, resulta extraordinariamente difícil atraer y retener la atención. Los expertos en redes sociales y los analistas de datos intentan cosechar y sacar rendimiento a las posibilidades del futuro, y nos recuerdan que no es cosa sencilla forjarse una marca personal singular, captar la atención ajena y conseguir que a uno le oigan. «Potencial» es una palabra de moda del emprendedor y una apuesta titularizable. Las corporaciones se hacen con él, y los *hedge funds*, o fondos de cobertura, apuestan por sus variaciones algorítmicas. «Individualidad» y «potencialidad» son conceptos que apuntan menos a nuevas experiencias de libertad que a nuevos medios para atrapar a la gente en los circuitos del capitalismo.

Cuando el grupo no hace otra cosa que marcar un potencial de individualidad ilimitada, pierde su eficacia política. No propicia que la división salga a relucir, sino que la recubre echando mano de la multiplicidad como manto unificador. ²⁷⁸ En la versión de Ross, la sensación del cuerpo sustituye al cuerpo

²⁷⁷ *Ibid.*, pp. 120-121

²⁷⁸ Véase Walker, Gavin, «The Reinvention of Communism: Politics, History, Globality», *South Atlantic Quarterly* 113: 4, otoño de 2014, pp. 671-686.

colectivo de la clase trabajadora. El afecto de la multitud desplaza la asociación política militante.

Al mismo tiempo, las reflexiones de Ross de la representación de Rimbaud de la multitud sugieren otro tipo de lectura de la misma, donde la devaluación de la subjetividad individual se considera un componente del proceso de subjetivización colectiva. Algo ocurre cuando la capacidad de decir «yo» se ve sustituida por la voluntad de decir «nosotros». Ese algo es el «efecto multitud», que está rompiendo la forma individuo. En otro inciso, Ross escribe:

ese rostro entre la multitud, anónimo y desdibujado, «el hombre en la calle», como solemos decir, está siempre a un paso de convertirse en «la gente en las calles»: la multitud, la manifestación, la insurrección. El hombre en la calle, el elemento indiferenciado en medio de un enjambre de personas, despojado de subjetividad individual, sin rostro, está siempre a punto de convertirse en «hombre político», siempre en el límite mismo de la acción.²⁷⁹

El anonimato marca la desindividuación necesaria para la subjetividad colectiva, el poder que el número ejerce por encima de la decisión consciente individual. El desdibujamiento de distinciones que proporciona la vida urbana concentrada coloca a las ciudades al borde de la revuelta. Por una parte, en la medida en que una figura singular sustituye a un enjambre rebelde, «hombre político» es una expresión poco apropiada. Por otra parte, el hecho de que el enjambre no sea todavía sujeto político, no sea todavía una colectividad, no se presente a sí mismo todavía como ente provisional, hace destacar la indeterminación de la multitud. Ross encuentra potencial en lo no formado. Valora la latencia. Sus profusas descripciones de las multitudes de Rimbaud ponen de relieve las capacidades desestructurantes de los enjambres en formas que no han de ser rearticuladas con una liberación de la individualidad, sino que pueden ser asociadas, en cambio, con la emergencia de la subjetividad colectiva.

Ross posiciona la multitud «mitad real, mitad fantástica» como alternativa a una política enraizada en los intereses –bien delineados– de la clase. Pues bien, no es una alternativa. Ese bello

279 Ross, Kristin, *op. cit.*, pág. 108.

estadio intermedio de potencialidad infinita no puede durar para siempre. La gente se cansa. Algunos quieren un poco de predecibilidad, fuentes fiables de alimentos, techo y asistencia médica. Otros se dan cuenta de que todo el trabajo lo están haciendo ellos. Sin una política que apunte a los capitalistas como clase, al resto de nosotros nos siguen explotando (incluso cuando esa explotación sea autoexplotación). Se nos expropian el trabajo, el conocimiento, los logros y los recursos comunes, que se canalizan para que vayan a parar a las arcas de los muy, muy pocos. La propia Ross reconoce de plano la brevedad que tuvo el momento de la Comuna. Dos meses después del levantamiento del 18 de marzo, veinticinco mil comuneros fueron exterminados en una masacre que superó con creces cualquiera de los acontecimientos del Terror.²⁸⁰ La multitud no es una ordenación política alternativa: es la apertura de un proceso de reordenación.

Lo que celebra Ross es la causa que provoca la ruptura popular con un orden dominante, el acontecimiento de la multitud que prende la mecha de un proceso subjetivo. Lo que ella evita, a veces renegando de ello, es el sujeto que mantiene este proceso en un cuerpo colectivo y partidario. Por ejemplo, aunque Ross destaca la desaparición de las divisiones y la proliferación del compromiso político a lo largo y ancho de diversas clases sociales, lo cierto es que hace igualmente hincapié en que la naturaleza de la Comuna es de clase trabajadora, como en un acto de fidelidad encubierta a aquel partido que insistiría en el vínculo igualitario entre la descarga de la multitud y la forma Comuna. Elogia la reapropiación de la ebriedad, la vagancia y el libertinaje en nombre de los trabajadores y en contra de aquellos que los desprecian. El texto de Ross está impregnado de una posición partidaria (el prefacio corre a cargo de Terry Eagleton); sin embargo, ella lo deja a un lado en un acto de adscripción fetichista a la desestabilización porque sí. Y concluye: «la fuerza de una idea estriba fundamentalmente en su capacidad de ser desplazada». A primera vista, es una afirmación poco convincente, que, por ejemplo, nos obliga a aceptar que la fuerza subyacente a la idea de la Comuna consiste en su capacidad de ser desplazada, y no en su expresión de poder popular. Cualquier idea, imagen o símbolo

280 *Ibid.*, pág. 4.

puede ser desplazado, dotado de un nuevo significado, reapropiado, reutilizado irónicamente, convertido en un meme. En una segunda consideración, la afirmación de Ross es sencillamente errónea: la fuerza de una marca como Coca-Cola persiste en su capacidad de resistirse al desplazamiento, su capacidad de retener su eficiencia simbólica en muchísimos registros y continuar designando un cruce entre bebida, cultura y contemporaneidad comercializada para quitar la sed, por mucho que otras palabras y nombres propios ocupen el lugar de su denominación de marca, como hemos visto al principio del capítulo primero. Más vale, entonces, apropiarse de la frase de Ross volviéndola en su contra: la fuerza de una idea se ve en la lucha en torno a ella, en su capacidad de servir de lugar por el que merece la pena competir. La fuerza expresa la subjetividad de un colectivo.

Nuestro partido

En *Teoría del Sujeto*, un libro que surgió a partir de un seminario impartido de 1975 a 1979, Alain Badiou dice que la tradición marxista nos ha proporcionado dos valoraciones de la Comuna de París. La primera, de Marx, considera objetivamente a la Comuna desde el prisma de los objetivos políticos de la clase trabajadora con respecto al Estado. El proletariado tiene que pulverizar la vieja maquinaria estatal y construir nuevas instituciones de poder político. Tiene que hacerse con un lugar y ejercer la fuerza. Con qué exactitud se concentra la fuerza es algo que Marx pasa por alto explicar.

La segunda valoración de la Comuna, de Lenin, se ocupa de esa concentración. Lenin pone de manifiesto el aspecto subjetivo de la fuerza. Leyendo *¿Qué hacer?* por su «silenciosa valoración» de la Comuna, Badiou nos dice que Lenin extrae de la derrota de la Comuna cuatro conclusiones:

1. «Hace falta poner en práctica políticas marxistas, y no una especie de revuelta romántica local».
2. «Hace falta tener algún tipo de visión global de las cosas (...) y no fragmentarse en el federalismo de las luchas».
3. «Hace falta forjar una alianza con las masas rurales».

4. «Hay que romper la contrarrevolución a través de un proceso centralizado, militarmente ofensivo e ininterrumpido».²⁸¹

Lenin concibe el partido infiriendo de la Comuna un cierto tipo de fuerza subjetiva. Es decir, lee la Comuna como un efecto o consecuencia de un sujeto político, y construye su idea del partido a partir de esa lectura. El partido es un «operador de concentración» de las cuatro conclusiones, «el sistema de posibilidad práctica para la valoración de la Comuna». El partido proporciona el vehículo que posibilita la valoración de la Comuna aun siendo efecto de esa valoración misma. Es decir, el lugar desde el que la Comuna se valora es él mismo el resultado de la Comuna.

Badiou emplea la noción lacaniana de lo Real para expresar la función de la Comuna para los marxistas. Más que como acontecimiento histórico o institución política, la Comuna sirve como concepto que nos capacita para «pensar la relación del sujeto político con lo real». Badiou afirma: «El estatus marxista de las revoluciones consiste en su haber-tenido-lugar, que constituye lo real basándose en lo cual un sujeto político se declara a sí mismo en el presente». Expresado en los términos de multitud que vengo desarrollando aquí, la ruptura de la multitud puede ser la causa catalizadora de un sujeto político, pero su declaración o aparición como tal causa constituye un fenómeno separado y analíticamente distinto. La ruptura de la multitud tiene que politizarse, ligarse a un sujeto. La multitud proporciona una oportunidad material para la expresión de un sujeto político, un momento que ha ocurrido y cuyo acontecer puede atribuirse al trabajo de este sujeto político. Hemos visto esto en la atribución que Marx hace del acontecimiento Comuna a la clase trabajadora.

El sujeto político excede la combinación de acontecimiento e interpretación. Badiou demuestra que el enfoque marxista resulta incompleto. Cómo se combinan acontecimiento e interpretación importa cuando se considera a un acontecimiento como la causa de un sujeto. Lo Real del acontecimiento Comuna consiste en que la multitud rompe con el Estado; tanto con el Estado oficial como con la concepción marxista del Estado. Al verse confrontado con el acontecimiento Comuna, Marx es tomado por

281 Badiou, Alain, *Theory of the Subject*, op. cit., pág. 46.

sorpresa. Se ve obligado a cambiar su forma de pensar. Badiou escribe:

Llevar a efecto un aspecto de lo imposible de esta teoría es lo que revela su estatus de real, de manera que Marx, quien lógicamente desaprueba el desencadenamiento de la insurrección, no puede hacer otra cosa que *toparse* en ella con las masas parisinas que se esfuman. De ahí la obligación, a la que permanece fiel, de ponerse totalmente del lado de aquello que él en teoría desaprueba, para encontrar el concepto, nuevo y retroactivo, de su aprobación práctica.²⁸²

El pueblo como sujeto colectivo aparece a través de la disrupción de la multitud, en la medida en que hay algo en la insurrección que resultaba inimaginable antes de su realización. Ocurre lo imposible, y ello obliga a Marx a tomar partido, ¿de qué lado está? El sujeto fuerza una interpretación previamente inimaginable de un acontecimiento; la multitud deja de parecer lo que había sido antes. Ahora parece el pueblo. Con la aparición del pueblo como sujeto político, toda la situación cambia.

Aquí aparece la impredecibilidad de una causa catalizadora, el pueblo forzando un cambio de la teoría y la práctica. La multitud tumultuosa, forma política disponible, fuerza de lo imposible: el sujeto político se imprime a sí mismo en el lugar efervescente de su convergencia. Marx responde con fidelidad a esta aparición del pueblo. Como dice en su carta a Kugelmann, independientemente de los múltiples errores tácticos y políticos, «el actual alzamiento de París, aunque sea aplastado por los lobos, cerdos y viles perros de la vieja sociedad, es el hecho más glorioso de nuestro Partido desde la insurrección de París en junio».²⁸³

De todos modos, en esa misma carta Marx critica a la Comuna. Tras elogiar la elasticidad, iniciativa histórica y sacrificio de los parisinos, les reprende, en primer lugar, por dejar pasar el momento al no marchar sobre Versalles. En segundo lugar, les amonesta por eliminar el Comité Central de la Guardia Nacional y organizar elecciones para instituir la Comuna.

282 *Ibid.*, pág. 220.

283 «Marx to Dr Kugelmann Concerning the Paris Commune», 12 de abril de 1871, marxists.org.

El orden en el que Marx desgrana sus críticas es curioso: al parecer, las ordena al revés, pues la primera es consecuencia de la segunda; la segunda ocurrió primero. Pero Badiou, echando mano de los planteamientos de Lacan en cuanto a la anticipación y la certeza en *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*, explica por qué no lo es. Marx está utilizando la reacción de Versalles (o lo que imagina que habría sido la reacción de Versalles) para establecer el acontecimiento Comuna. La reacción de Versalles valida el rápido movimiento previo que creó la Comuna. Había actuado un sujeto y Versalles no tenía otro remedio que responder. Badiou dice:

Marx juzga que la Comuna se precipitó –al subjetivizar por la premura política– y la culpa de no haber marchado sobre Versalles. Pero hace esto para indicar retrospectivamente la naturaleza de la certeza (de la victoria), de la cual esta premura misma podía ser portadora, en tanto podía ser descifrada en otro sentido: en el desorden inicial y en la sorpresa de los habitantes de Versalles, y en la posibilidad de transformar la carencia en razón para una segunda premura, la de la ofensiva militar contra Versalles. Esto quedaría finalmente atrapado en el proceso subjetivo, es decir, en una dirección política resultante, única validación del etéreo álgebra de las masas parisinas en un sujeto consistente.²⁸⁴

En otras palabras: para entender un acontecimiento como efecto de un sujeto político, Badiou conjuga dos operaciones: la subjetivización y el proceso subjetivo. *Ganaremos. Se demostrará que teníamos razón*. La certeza del sujeto político –ganaremos– es siempre demasiado temprana, una anticipación de un resultado que no puede garantizar pero que, sin embargo, persigue. «Certeza precipitada» es otra denominación de la voluntad política. En vez de una combinación amorfa de múltiples posibilidades, que no es más que una descripción de una multiplicidad, el sujeto es una dirección que se abre camino a través de esta multiplicidad. Encontramos la evidencia de esta dirección en el otro. La respuesta del otro, su desorden y sorpresa, indica la presencia de un sujeto. La respuesta del otro lee el desorden como efecto de un sujeto. Atribuye a este sujeto una consistencia en su acción, propósito y voluntad. Que el otro no pueda hacer otra cosa que responder, que no pueda proceder como lo había he-

284 Badiou, Alain, *Theory of the Subject*, op. cit., pág. 251.

cho, es el trabajo del sujeto. En la formulación de Badiou: «En la subjetivización, se anticipa la certeza. En el proceso subjetivo, la coherencia es retroactiva. *Poner en coherencia la premura de la causa: en ello reside todo el enigma del sujeto*».²⁸⁵

Cada operación –subjetivización y proceso subjetivo– implica una lucha política. Los militantes, los responsables, los agitadores y las vanguardias intentan poner en marcha las cosas. Producen acciones. Intentan sacar a la gente, hacer que sienta su poder colectivo e incitarla a usarlo. Están pendientes de las posibilidades, de las protestas que pudieran convertirse en rupturas. Y, tras la brecha de una disrupción, los militantes, los responsables, los agitadores y las vanguardias se ponen manos a la obra para presentar la disrupción como efecto de un sujeto. Pelean en el terreno del otro, esforzándose por asegurar la permanencia de la brecha y dar a esa brecha significado y dirección, hacerla coherente. Los enemigos presentan batalla. Puede que los enemigos –e incluso los aliados– nieguen que haya ocurrido una disrupción: no ha sucedido nada significativo, la manifestación o acontecimiento ha discurrido por los cauces marcados por el capital y el Estado, lo habitual en estos casos, una protesta esperada y permitida, apta para niños y que se ha mantenido dentro del ámbito delimitado de la libertad de expresión. Puede que nieguen que la disrupción haya sido efecto de un sujeto: eran alborotadores; era un conjunto variopinto y contingente de voces dispares (a este respecto suelen venir muy bien los datos sociológicos empíricos que identifican y fragmentan elementos de la multitud). Puede que atribuyan la disrupción a un sujeto equivocado, a otro estado, clase o agencia. Para los militantes, responsables, agitadores y vanguardias, establecer la colectividad como el sujeto de una política, inscribiéndola en un proceso y haciéndola coherente, politiza la ruptura, forzándola a ir en una dirección en vez de en otra.

La subjetivización y el proceso subjetivo están conectados por una anticipación y un desfase. Para provocar la disrupción y sorprender, la subjetivización tiene que llegar demasiado pronto. No se puede predecir o esperar, no puede ser natural, ya que eso implicaría que se mantendría dentro del orden de cosas. En vez

285 *Ibid.*, pág. 251.

de producirse la intrusión de un sujeto, el sujeto no aparecería en absoluto. Correlativo a la anticipación hay un desfase, una brecha entre una acción que puede o no ser disruptiva y la disrupción que produce en el otro. El desfase implica que los efectos parecen preceder a sus causas. Solo cuando se produce un efecto lo ponemos en relación coherente con su causa.

Badiou asocia cuatro «categorías del efecto sujeto» con la subjetivización y el proceso subjetivo. La ansiedad y el coraje responden a la brecha de la anticipación. La primera busca llenar el vacío en el viejo orden, devolver las cosas a su sitio, volver a poner la ley allí donde le corresponde. La segunda busca ampliar el agujero, forzando su avance en la dirección de la justicia. El coraje deja atrás (y deja de tener) la percepción de que a las cosas les corresponde un lugar propio. Mira hacia adelante, con la vista puesta en la construcción de algo nuevo. Correlativas a la ansiedad y el coraje tenemos el superyó y la justicia, que son en sí mismos efectos del proceso subjetivo, reacciones a la ruptura de la anticipación.

Esa perspectiva que da cuerpo al sujeto político es el partido. Marx describe la Comuna como un logro glorioso de «nuestro Partido». No se trata de una afirmación empírica descriptiva en cuanto a la afiliación a una organización política. Es el punto desde el que él responde a la subjetivización efectuada por el acontecimiento Comuna, posicionándolo en el marco de un proceso orientado a la justicia.

Politizando al pueblo

Treinta años después de su análisis de la Comuna, el sujeto y el partido, Badiou revisa ese análisis. En un ensayo incluido en *La hipótesis comunista* (una versión ligeramente revisada de un material presentado en *Lógicas de los mundos*), Badiou presenta el planteamiento marxista de la Comuna desde el prisma del Estado. En vez de hacer una lectura del partido en cuanto fundamento subjetivo de una política, lo caracteriza como realización de la ambigüedad del relato marxista de la Comuna.²⁸⁶ Por una parte, la Comuna constituye un claro avance de la lucha proletaria

286 Badiou, Alain, *The Communist Hypothesis*, trad. David Macey and Steve Corcoran, Londres, Verso, 2010, pág. 182.

ria, en la medida en que pulveriza la maquinaria del Estado. Por otra, en última instancia fracasa *porque* pulveriza la maquinaria del Estado: está desorganizada, sin capacidad de decisión, impotente para defenderse. Para resolver estos problemas, el partido adopta una forma estatista. Es un vehículo de destrucción y reconstitución, pero reconstitución en el marco de las restricciones marcadas por el Estado.

El rechazo del partido y el Estado por parte de Badiou es conocido. Bruno Bosteels y Slavoj Žižek demuestran con contundencia lo políticamente inadecuado de este rechazo. Defendiendo que el comunismo se plasme y organice en un movimiento real, Bosteels critica el idealismo izquierdista del énfasis puesto por el Badiou tardío en la idea pura.²⁸⁷ Igualmente, Žižek rechaza como falsa la alternativa de adoptar o abandonar el Estado: el desafío de verdad es el de transformar el Estado mismo.²⁸⁸ Estoy de acuerdo con Bosteels y Žižek. Y, además, quiero añadir que la izquierda cortocircuita la discusión que importa cuando convierte ahora en problema el «estado-centrismo». La izquierda de EEUU, Reino Unido y Unión Europea –por no mencionar a los comunistas– está peleando sencillamente para figurar como fuerza política. Así que preocuparnos por la toma del Estado es un chiste y una fantasía, y una distracción con respecto a nuestra tarea. En vez de constituir una concentración de voluntad política, la posibilidad comunista se mantiene difusa, dispersa en las innumerables políticas sectoriales, identidades y momentos de acción que todavía están por consolidarse en el poder colectivo de la gente dividida. Lo que nos importa aquí y ahora es la galvanización de esa voluntad comunista.

En su esfuerzo por reducir la discusión marxista sobre la Comuna al problema del partido-Estado, Badiou descuida una cuestión de mayor calado planteada por la Comuna; a saber, la que atañe a la relación del partido con el pueblo, el sujeto político colectivo. La Comuna no es tanto la forma de un Estado cuanto la forma de una ruptura con un Estado previo; tanto el Estado del Gobierno Nacional como el Estado de la incapacidad política de los trabajadores, como el propio Badiou recalca en sus traba-

287 Bosteels, Bruno, «The Leftist Hypothesis: Communism in the Age of Terror», en Douzinas, Costas; Žižek, Slavoj (eds.), *The Idea of Communism*, Londres, Verso, 2010.

288 Žižek, Slavoj, «How to Begin from the Beginning», en *The Idea of Communism*, op. cit.

jos posteriores. En tanto ruptura, abre y desordena. La gente está desperdigada, es sugestionable, es fuerte y tiene movilidad como multitud. Es, pues, un error que Badiou reduzca la Comuna a una forma de Estado (como demuestra contundentemente Ross) y la tradición marxista a un comentario sobre dicha forma de Estado y a una reacción frente a ella. Badiou parece haber caído presa del fatalismo que él mismo criticaba de joven: los partidos serán partidos; «siempre nos van a joder».²⁸⁹ El propio Marx analiza la Comuna desde el prisma de la subjetivización de la gente. En la carta a Kugelmann, Marx trata a los parisinos, a la gente de París, como «nuestros heroicos camaradas de Partido». Sus avances están dando nuevas lecciones sobre lucha política; a saber, que aplastar la maquinaria burocrático-militar es esencial «para la revolución de cada uno de los pueblos del Continente».²⁹⁰ En *La Guerra Civil en Francia*, al presentar la Comuna como «la antítesis directa del imperio», Marx la describe como la forma positiva de una república en la que el propio gobierno de clase se sustituye. Diseña la política de constitución del pueblo bajo el liderazgo de la clase trabajadora, haciendo constar la sustitución del ejército permanente por el pueblo armado, el establecimiento del sufragio universal, la apertura de la educación para todos y, por supuesto, la sustitución de la excrecencia parásita de la vieja organización estatal por el autogobierno de los productores. Según Marx, «la gran medida social de la Comuna fue su propia existencia en funcionamiento. Sus medidas especiales no podían sino augurar la tendencia hacia un gobierno del pueblo por el pueblo».

Las personas «que asaltan el cielo» no preexisten al acontecimiento revolucionario de la Comuna. La Comuna las produce como causa suya. La clase media, que había ayudado a sofocar la insurrección de los trabajadores de junio de 1848, se encuentra a sí misma enrolándose «bajo los colores de la Comuna y defendiéndola contra las malintencionadas interpretaciones de Thiers». Marx atribuye este apoyo a que la Comuna abolió el interés sobre las deudas y extendió los plazos de reintegro. El campesinado tenía a Louis Bonaparte, pero ese apoyo empezó a resquebrajarse bajo el Segundo Imperio. De no haber sido por el bloqueo sufrido por París, alega Marx, el campesinado francés

289 Badiou, Alain, *Theory of the Subject*, op. cit., pág. 328.

290 Carta de Marx a Kugelmann.

habría tenido que reconocer que la Comuna era su única esperanza, su única fuente de liberación frente a la leva obligatoria, los gendarmes y los curas. Una vez más, la temporalidad es importante a este respecto: el campesinado «habría tenido que», en el caso de que el proceso de la Comuna hubiese podido continuar, un proceso que Marx presenta como la subjetivación de la gente como partido.

La discusión de Lenin sobre la Comuna en *Estado y Revolución* plantea una problemática similar sobre la gente y el partido. Lenin observa que la idea de «una revolución popular parece extraña viniendo de Marx». ²⁹¹ Pero para Lenin esta idea es crucial –y crucial para entender el rol del partido– en la medida en que apunta a la actividad de una mayoría activa e independiente, «los grupos sociales que están abajo del todo, machacados por la opresión y la explotación», confiriéndole a la revolución la impronta de sus propias exigencias. Como en 1871 el proletariado no era mayoría en ninguna parte de Europa, una «revolución popular» tenía que incorporar también a los campesinos. Lenin dice que «estas dos clases constituían entonces el 'pueblo'». Estas dos clases están unidas por el hecho de que la «maquinaria estatal burocratico-militar los oprime, machaca y explota». ²⁹² Para Lenin, donde la Comuna fracasa y donde su fracaso se imprime en el partido es en la constitución del pueblo; es decir, en la producción real de la alianza entre campesinos y proletariado que resulta necesaria para la revolución. Lenin alaba a Marx por haber visto que, en la medida en que «la destrucción de la maquinaria estatal era necesaria para los intereses tanto de los campesinos como de los trabajadores», ello resultaba ser un elemento que unía a unos y otros y les ponía ante los ojos una tarea común. La destrucción del Estado o la eliminación de una «fuerza especial» de opresión requiere que la mayoría (trabajadores y campesinos) suprima a la minoría (la burguesía), lo cual significa que la mayoría tiene que estar organizada para llevar eso a cabo. Este es el papel del partido: concentrar y dirigir las energías del pueblo. El partido da forma e intensifica las luchas prácticas del pueblo.

291 Lenin, V. I., «The State and Revolution», op. cit., pág. 337.

292 *Ibid.*, pág. 338.

Dados los intereses de Lenin por insertar la acción revolucionaria de la clase trabajadora rusa en el marco de la trayectoria histórica de la lucha proletaria, no sorprende que enfatice la idea de una revolución popular. El paralelismo con la Comuna le ayuda a este respecto, proporcionando una forma a la luz de la cual entender la revolución rusa de 1905. En un texto anterior, *Enseñanzas de la insurrección de Moscú*, publicado en 1906, Lenin estudia los acontecimientos revolucionarios de Moscú de diciembre de 1905.²⁹³ Y, si bien no contempla específicamente a la Comuna, sí que pone de relieve la acción de la multitud, viendo en la multitud la marcha de la práctica por delante de la teoría, o el efecto de anticipación causado por el sujeto.

Para Lenin, el movimiento de diciembre de Moscú demuestra que la huelga general, como forma principal de lucha, está superada: «el movimiento está saliéndose de estos cauces angostos con fuerza elemental e irresistible y dando lugar a la más alta forma de lucha: un levantamiento». Él plantea que aunque los sindicatos y partidos revolucionarios «sintieron por intuición» que la huelga que convocaron para el 7 de diciembre debería convertirse en un levantamiento, ellos no estaban preparados para eso; hablaban de ello como si fuese algo remoto. Al mismo tiempo, una huelga general era algo que ya estaba contenido dentro de los parámetros de lo esperado. El gobierno estaba preparado para la huelga, organizando las correspondientes contramedidas. Estas medidas contrarrevolucionarias del gobierno empujaron a las masas populares a la insurrección. Al producirse la escalada de represión por parte del gobierno, «las desorganizadas multitudes callejeras, de forma bastante espontánea y vacilante, montaron la primera barricada». Lenin hace un seguimiento del proceso, que, partiendo de la huelga, pasó por una fase de barricadas aisladas y, de ahí, a la «erección masiva de barricadas y lucha callejera contra las tropas». En cada una de las fases, el movimiento revolucionario obliga a la reacción a una mayor violencia, un mayor ataque y una mayor extensión y agotamiento de sus tropas. Los trabajadores exigen una acción más resuelta: «¿qué hay que hacer a continuación?». Se deja de lado

293 Lenin, V. I., «Lessons of the Moscow Uprising», *Proletary* 2, 29 de agosto de 1906. En *Lenin's Collected Works*, vol. 11, Moscow, Progress Publishers, 1965, pp. 171–178. Disponible en marxists.org.

a los líderes socialdemócratas, quizá porque están discutiendo sobre lo que hay que hacer incluso cuando las masas revolucionarias han destruido ya el anterior marco de acción y están creando uno nuevo rápidamente.

La virulenta crítica de Lenin a Plekhanov confiere «consistencia a la premura de la causa»; es decir, confiere consistencia retroactivamente a los trabajadores revolucionarios en anticipación de la certeza de su victoria última. Dice Lenin:

Así, no había nada más miope que la opinión de Plekhanov, a la que se apuntaron todos los oportunistas, de que la huelga era inoportuna y no se tendría que haber hecho, y de que «no tendrían que haberse levantado en armas». Al contrario, tendríamos que habernos levantado en armas más decididamente, enérgicamente y agresivamente; tendríamos que haber explicado a las masas que era imposible circunscribir las cosas a una huelga pacífica, y que era necesaria una lucha armada valiente e incansable. Y ahora, por fin debemos admitir abierta y públicamente que las huelgas políticas son inadecuadas; debemos desarrollar la más amplia labor de agitación entre las masas en favor de un levantamiento armado y abstenemos de pretender disimular este tema hablando de «fases preliminares», o encubrirlo en modo alguno.

Plekhanov no respondió a las masas como sujeto; no acertó a advertir cómo la premura de las masas daba paso a otra fase del conflicto político. ¿Qué habría pasado si el partido no hubiese ido a remolque de los trabajadores? Al hacer al partido el sujeto que apoya al pueblo revolucionario, Lenin lo hace receptivo a las lecciones que enseña.

En un fragmento en el que evoca una serie de descripciones del acontecimiento de la multitud que preparó el terreno a la Comuna, Lenin ensalza a la multitud:

En los días de diciembre, el proletariado de Moscú nos dio unas lecciones magníficas de cómo «ganarse» ideológicamente a las tropas; por ejemplo, el 8 de diciembre en la plaza Strastnaya, cuando la multitud rodeó a los cosacos, se mezcló y confraternizó con ellos, y los persuadió para que dieran media vuelta. O el 10 de diciembre, en el distrito de Presnya, cuando dos niñas trabajadoras, portando una bandera roja entre una multitud de 10.000 personas, salieron corriendo al encuentro de los cosacos gritando: «¡Matadnos! ¡No entregaremos vivas la bandera!». Los cosacos se quedaron desconcertados y se marcharon al galope, entre los gritos de la multitud: «¡Hurra por los cosacos!

El partido es portador de las lecciones del levantamiento. Constituye tanto la perspectiva desde la que se evalúa el levantamiento y es en sí mismo, como organización capaz de aprender y responder, un efecto del levantamiento. El partido aprende del sujeto al que apoya, y está claro que es apoyo de este sujeto en tanto en cuanto el sujeto necesariamente lo excede. Ya sea como multitud o como Comuna, la forma política del partido no puede reducirse a un problema del Estado. Se debe reflexionar sobre ella desde el prisma de la subjetivización de las personas y de su proceso en cuanto sujeto de la política.

En su clásico relato de la Comuna, el periodista y socialista revolucionario francés Lissagaray vincula igualmente multitud y partido de tal manera que los movimientos en la calle pueden leerse como acciones de un sujeto. Describe las semanas y los meses previos a la Comuna de París: las derrotas en la guerra con Prusia, las negociaciones para la rendición, la sustitución del plebiscito (un voto de confianza positivo o negativo sobre el gobierno provisional) por unas elecciones, y el aumento de los clubs políticos en las zonas de clase trabajadora de la ciudad. Al hacerlo, Lissagaray atiende a los pobres, los hombres trabajadores y los hijos fieles de 1789, y a los jóvenes de la burguesía que «se han cambiado al bando del pueblo». En 1863, nos dice, estas personas se afirman a sí mismas como clase, escandalosamente. En 1867, sus manifestaciones en las calles constituyen «la aparición de un partido socialista revolucionario» (que se afirmará de forma más directa en una resolución adoptada en una reunión de los comités de vigilancia en febrero de 1871).²⁹⁴ En 1870, son los únicos que muestran coraje político en un verano de parálisis. Sin embargo, esta clase, este partido (Lissagaray no considera necesario hacer distinciones aquí, dando tal vez por sentadas las dimensiones abiertas, cambiantes e interconectadas de una y otro), sigue siendo incapaz de canalizar las energías de la multitud. Puede que sea un «partido de acción», pero se encuentra en un «estado caótico», surcada por corrientes diferentes (y, de nuevo, «partido» sugiere aquí un colectivo que es parte de una situación cambiante).²⁹⁵ De manera que, aun cuando la multitud

294 Lissagaray, Prosper Olivier, *op. cit.*, pág. 11; Edwards, Stewart, *op. cit.*, pág. 53.

295 Lissagaray, Prosper Olivier, *op. cit.*, pág. 13.

se revuelve en disturbios contra el armisticio, así y todo la gente respalda al gobierno en el plebiscito subsiguiente: 558.000 síes y 62.000 noes.²⁹⁶ Lissagaray explica que esto ocurrió porque los que eran «lúcidos, rápidos y enérgicos» estaban faltos de «cuadros, método, militantes».²⁹⁷ Los jacobinos como Blanqui «vivían en un exclusivo círculo de amigos». Otros potenciales líderes «se mantenían cuidadosamente distantes de los trabajadores». Incluso el Comité Central de los Veinte Distritos, si bien «audaz y elocuente», trataba «todo a golpe de manifiestos», quedándose así convertido en «un centro de emociones solamente, no de dirección».²⁹⁸

Lissagaray establece el marco de la Comuna en el desafío por responder a la apertura que produce la multitud activa, en las consecuencias de la brecha producida por la multitud para organizar a la gente. Lo que está en juego no es la especificidad de una forma de gobierno, ya sea municipal o nacional. Tampoco se trata de una cuestión de legitimidad de elecciones, representantes o decisiones. Se trata, en cambio, del desplazamiento de la «gente» a la «clase», y de ahí hasta el «partido»; es decir, el movimiento que está en juego en la politización. Además, los ejes de este movimiento no son la sustitución, el vanguardismo o la dominación, sino dispositivos que ligan intensidad, coraje y voluntad. La relación de la gente con el partido es una cuestión de organización en un contexto en el que algunos podrían dirigir a la gente contra sí misma, convirtiéndoles en medios para una revolución que no es la suya. Lissagaray sugiere que es un escándalo cuando una clase ingresa en política, una insistencia escandalosa en la igualdad. Cuando esta insistencia se hace sentir en las calles, aparece un partido revolucionario socialista, un partido

296 Jellinek, *op. cit.*, pág. 80; Breaugh proporciona diferentes cifras.

297 Lissagaray, Prosper Olivier, *op. cit.*, pág. 21.

298 *Ibid.*, pág. 25. El Comité Central de los Veinte Distritos trató de centralizar las fuerzas democráticas y socialistas en París; el comité se reunía en las sedes de la Federación de Sindicatos y de la Federación de la Internacional. Eugene Schulkind escribe: «Potencialmente, este comité y los comités de vigilancia constituyentes de cada distrito eran organizaciones revolucionarias en el sentido moderno del término, capaces de movilizar un amplio apoyo popular en torno a un programa concreto y una estrategia de largo alcance así como de desarrollar cuadros experimentados para un eventual gobierno revolucionario. De hecho, se hicieron grandes esfuerzos en esta dirección por algunos de los líderes, que pronto se agotaron en una actividad caótica y en discusiones de barrio interminables». Schulkind, Eugene, *The Paris Commune of 1871: The View From the Left*, Nueva York, Grove Press, 1974, pág. 36.

caracterizado por la acción, incluso por una concentración de emociones. Pero acción y emoción, la capacidad subjetiva, no son suficientes. Para que la capacidad persista como capacidad de un sujeto, tiene que ser organizada, incorporada en una forma. Así, el problema del partido estriba en organizar a la gente en una dirección y no en otra, pero siempre retroactivamente.

Conclusión

El acontecimiento multitudinario es lo Real que incita a la gente como sujeto colectivo, partidario. El partido es el cuerpo que traduce el acontecimiento subjetivizador de la en un momento del proceso subjetivo del pueblo politizado. El pueblo como sujeto no es ni multitud ni partido, sino algo intermedio, situado en el solapamiento de la anticipación y de la determinación retroactiva con respecto a un proceso político. Lissagaray, Lenin, Marx y Badiou: desde ellos vemos en la Comuna el movimiento de un sujeto. La perspectiva de ellos no es reductible a un lugar o posición estáticos. Constituye una consecuencia de la aparición del sujeto al que esta perspectiva responde. Más que un momento fijo preñado de potencial y sin embargo agotado en la dispersión de la multitud, la Comuna erupciona para sorprender y desensamblar lo social con la certeza de la justicia. Vemos este desensamblaje en la reacción de los otros, forzados a responder, a reaccionar, a hacer las cosas de manera distinta a como se hacían antes. Como escribe Badiou, «no hay subjetivización sin anticipación, lo que a su vez se puede medir por el proceso subjetivo».²⁹⁹ Es la gente como sujeto político lo que concierne al partido. ¿Cómo puede acelerar su avance, cómo puede hacer para no interponerse en su camino, cómo puede inscribir y extender las victorias de la gente?

Más que un cuerpo centrado en el Estado, el partido es una forma de expresión y dirección de la voluntad política. Concentra la disrupción en un proceso, a fin de producir poder político: *estos actos están conectados; demuestran la fortaleza del colectivo*. Se esfuerza por poner orden en la intensidad desatada por la multitud, mantenerla presente en forma de deseo ferviente. El interés

299 Badiou, Alain, *Theory of the Subject*, op. cit., pág. 251.

de Ross en la multitud de la Comuna le permite prolongar la apertura del deseo colectivo, la carencia que lo mantiene como un deseo de desear. Esta atención nos impide, con razón, reducir la Comuna a una organización de cargos o lista de edictos, y, en cambio, dirige nuestra atención a la presencia disruptiva de la gente allí donde no debería estar. Al mismo tiempo, la tradición marxista, de manera crucial, contempla al pueblo como sujeto, y su lucha como perdurable. El sujeto que se expresa a sí mismo en el acontecimiento Comuna no es la difusión de la individualidad creativa; el poder dominante siempre permite lo carnavalesco. Es, más bien, el pueblo como sujeto político manifestado en el cierre de intensidad dirigida hacia la apertura revolucionaria. Porque el partido busca al pueblo, se encuentra al pueblo. Como dice Badiou,

 Cuando Marx asume la tarea de escuchar la actividad revolucionaria de su época, el desorden histórico popular, trata de señalar en este último, tras un duro trabajo teórico y práctico, la forma dialéctica del sujeto político como tal. La *deducción* de su actividad general solo presupone los disturbios del siglo XIX.³⁰⁰

Bien denomine a este sujeto «pueblo», «proletariado», «partido» o «París», Marx lo encuentra allí donde habría de estar.

300 *Ibid.*, pág. 279.

4

MÁS QUE MUCHOS

Muchas personas de izquierdas piensan que el partido es una forma política caduca. Para ellos, lo que el 68 inspiró y el 89 supuestamente confirmó, es la convicción de que una política radical de izquierdas excede necesariamente las limitaciones del partido político.

A menudo aireada como una crítica a partidos concretos, la convicción de que el partido es inútil para la izquierda se carga de un plumazo una serie de circunstancias históricas. El partido comunista que se rechaza no es simplemente la burocracia fosilizada del Partido Comunista de la Unión Soviética y del resto de partidos-Estado gobernantes del antiguo Este. No es tampoco el Partido Comunista de China, incapaz de liberarse de su burguesía interna, ni los partidos comprometidos y cómplices de Francia e Italia. Es la forma-partido como tal. Se rechazan partidos concretos por errores singulares o acumulados. Partidos que propugnaron la revolución a costa de una violencia innecesaria y de pérdida de vidas. Que desistieron de la revolución, traicionando a la clase trabajadora y haciendo retroceder la causa comunista. Los errores se convierten en prueba de la jerarquía, exclusión y disciplina que mancillan irrevocablemente la forma-partido como tal, impidiéndole responder a nuestros tiempos cambiantes. La crítica a partidos concretos por las traiciones que acompañaron su advenimiento al poder estatal o a su participación en él confluye con una crítica más general del partido como asociación política de carácter en última instancia autoritaria. El partido resulta reducido a la realidad de sus

errores, mientras que su papel como concentrador de las aspiraciones y afectos colectivos se desprecia, cuando no se olvida.³⁰¹

Considérese el cambio que marcó el año 1968 en la política radical y que caracterizó una serie de tendencias clave a lo largo de las décadas posteriores. Los izquierdistas se alejaron de las políticas de partido que apuntaban al Estado y se volvieron hacia los movimientos sociales que apuntaban a la sociedad.³⁰² Este giro se expresó de múltiples maneras, y es de hecho la multiplicidad lo que puede señalarse como su característica fundamental. Ya fuese poniendo de relieve la opresión basada en el sexo y el género, la exclusión anclada en la raza y la etnicidad, los mecanismos disciplinarios de las instituciones (universidad, iglesia, familia, sindicato, partido, hospital), las estructuraciones jerárquicas en organizaciones supuestamente comprometidas con su abolición, los efectos anquilosantes de la burocracia, el embotamiento provocado por la normatividad del consumismo o el carácter maquinal del que está impregnada toda la vida industrial militarizada, el proyecto crítico de finales de los sesenta estuvo marcado por el rechazo del Estado y la constitución de un nuevo terreno de lucha en el nivel de lo social. Cómo vivir de forma libre y auténtica se convirtió en una, si no en la, pregunta política fundamental, a la que la política del Estado no podía responder. De forma llamativa, el rechazo del partido y del Estado impregnó las sociedades del socialismo de Estado y del capitalismo y superó las divisiones este/oeste y norte/sur. Independientemente de que la crítica se expresase desde una perspectiva liberal, democrática, feminista, socialista, antirracista, anarquista, maoísta o militante, el supuesto subyacente era el mismo: la política excede la estrechez de la clase y el partido; así pues, requiere dejar de lado el Estado y orientarse hacia la vida cotidiana en toda su singular especificidad.

301 Walker, Gavin, «The Body of Politics: On the Concept of the Party», *Theory & Event* 16: 4, 2013.

302 Además del debate sobre los «nuevos tiempos» de *Marxism Today*, presentado en el primer capítulo, podemos encontrar diferentes ejemplos del mismo giro en Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985 [edición en castellano: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 2015]; Cohen, Jean; Arato, Andrew, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MA, MIT Press, 1992 [edición en castellano: *Sociedad civil y teoría política*, México DF, FCE, 1992]; Guattari, Félix; Negri, Antonio, *New Lines of Alliance, New Spaces of Liberty*, Nueva York, Autonomedia, 2010 (original francés de 1985).

Cuarenta años más tarde, los supuestos de esta crítica siguen enmarcando la política de la izquierda. Pese a sus por lo demás profundas diferencias, teóricos comunistas como Alain Badiou y Antonio Negri tocan a rebato los mismos tambores anti-Estado y anti-partido. Los activistas de la democracia dan mucha importancia a las cumbres y acontecimientos globales, a las ONGs y a las OSCs (organizaciones de la sociedad civil), a las comunidades y a lo local. Los militantes dan un paso atrás, como si nada hubiese cambiado, como si la política fuese un asunto de micro-pureza, como si el marco de la política siguiera siendo el de un Estado centralizado y un partido dominante, en vez de una mezcla combinada y desigual de fuerzas centralizadoras y descentralizadoras en diferentes combinaciones distribuidas de un Estado que utiliza el mercado y un mercado que depende del Estado. La izquierda lleva cuarenta años repitiendo la misma crítica, como si su rechazo a las instituciones mediadoras como el partido no sirviese al interés del capitalismo por impedir la acumulación de la solidaridad necesaria para el poder colectivo de los proletarizados.³⁰³

El problema de una izquierda atrapada en la repetición no consiste en la repetición. Consiste en que la repetición nos impide reconocer cómo las luchas a nivel social se topan con sus límites en el Estado y el mercado. La explicación de David Ost sobre el movimiento polaco Solidaridad proporciona el mejor análisis político de este encuentro con el límite. Documentando las profundas conexiones entre el espíritu del 68 y el movimiento polaco de los años setenta y ochenta, Ost describe el objetivo de este último de una «democracia permanentemente abierta», un campo político irreductible a las oposiciones entre el socialismo de Estado y el liberalismo de mercado.³⁰⁴ Solidaridad emergió como antipolítica posmoderna que abjuraba deliberadamente del poder estatal, persiguiendo en cambio el fortalecimiento de los ciudadanos de la sociedad civil. Solidaridad, una política de izquierdas fuera del partido, apareció como un experimento fascinante bajo una nueva forma política, tal y como expresa

303 Véanse las contribuciones al debate «Communist Currents», editado por Bruno Bosteels y Jodi Dean, *South Atlantic Quarterly* 113: 4, otoño de 2014, pp. 659-835.

304 Ost, David, *Solidarity and the Politics of Anti-Politics: Opposition and Reform in Poland since 1968*, Philadelphia, Temple University Press, 1990, pág. 14.

Badiou.³⁰⁵ Lo que Ost deja claro es que el movimiento «se hizo irrelevante en cuanto tuvo éxito».³⁰⁶ La legalización, el reconocimiento oficial de una organización por parte de un Estado monopolístico, era inevitablemente una intrusión en ese Estado. No era posible que Solidaridad persiguiera su programa de democratización social sin tocar poder estatal, tal y como se dio cuenta poco antes de la represión de diciembre de 1981.

Slavoj Žižek elabora un argumento análogo con respecto a las sociedades capitalistas. Las políticas antisexistas, antirracistas, antihomóforas y demás políticas sociales de esa índole naufragan en la dura roca del mercado. Afirma Žižek:

El ámbito de las relaciones de mercado capitalistas globales es la Otra escena de la así llamada repolitización de la sociedad civil propugnada por los partidarios de las «políticas identitarias» y otras formas posmodernas de politización: todo ese hablar de nuevas formas de política que se esparcen por todas partes (...) recuerda, a fin de cuentas, al neurótico obsesivo que está hablando todo el tiempo y, por lo demás, se mantiene frenéticamente activo para, precisamente, asegurarse de que algo –lo que de verdad importa– se deje en paz, permanezca inmovilizado.³⁰⁷

La novedad y la experimentación, por no mencionar la preocupación por los cambios en el nivel del individuo y las acciones enfocadas a los media y la cultura, ocupan el lugar de una política orientada al capitalismo y al Estado, asegurándose de que continúen haciendo lo que hacen. Sin embargo, llegados a un punto, se hace inevitable un encuentro con el Estado o la economía, puesto que uno u otra se convierten en una barrera para los ideales del movimiento. La fantasía de una política capaz de permanecer centrada en las relaciones sociales auténticas, de una revolución en la vida personal y de experimentos culturales florecientes oculta las condiciones jurídicas y económicas que los hacen posibles o impiden su realización.

Las multitudes, los disturbios, las ocupaciones y las revoluciones de las primeras décadas del siglo XXI están demostrando que el rechazo al partido es en sí mismo caduco. Como acertadamente apunta Jason E. Smith, «la cuestión de la forma-partido

305 Badiou, Alain, *The Communist Hypothesis*, op. cit., pág. 258.

306 Ost, David, op. cit., pág. 57.

307 Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject*, op. cit., pp. 353–354.

solamente puede tener lugar en referencia y desde dentro de la dinámica de las luchas contemporáneas». Estas luchas plantean la cuestión organizativa del partido al «toparse con determinados *impasses* que se repiten con una regularidad tan predecible como descorazonadora». ³⁰⁸ Ante el desafío de generar, concentrar y sostener las energías colectivas, el propio movimiento político relega de un manotazo la problemática sobre el partido al terreno de la teoría y práctica de la izquierda. Según Peter D. Thomas,

Ha sido la experiencia práctica de los procesos contradictorios de reagrupamiento de la izquierda a escala internacional –desde las reconfiguraciones habidas durante la pasada década en la izquierda latinoamericana al desigual éxito de los partidos de coalición en Europa, tales como Die Linke en Alemania, Izquierda Unida en España, Syriza en Grecia y Front de Gauche en Francia, pasando por el vacilante surgimiento de nuevas formaciones políticas por el Norte de África y el mundo árabe– la que ha vuelto a poner firmemente en la agenda contemporánea la cuestión del partido. ³⁰⁹

Los agentes del movimiento van reconociendo las limitaciones de una política concebida en términos de activismos monotemáticos y centrados en identidades, de manifestaciones masivas que son fundamentalmente, a todos los efectos, flor de un día, y de un localismo momentáneo de lucha callejera anarquista. Así pues, están volviendo preguntarse por la cuestión de la organización, reconsiderando las posibilidades políticas de la forma-partido.

Este capítulo respalda los esfuerzos que se están haciendo actualmente por concentrar y dar fuerza a la izquierda internacional, y ofrece, para ello, una teoría del partido que pone de relieve la psicodinámica de la colectividad, las maneras en las que nuestra colectividad actúa retroactivamente sobre nosotros para convertirnos en más que muchos. Abordo las críticas de la forma-partido contemporáneas a su surgimiento: el partido es una cosa demasiado centralizada, demasiado autoritaria. Es una forma por la que los pocos dominan a los muchos. En las

308 Smith, Jason E., «Contemporary Struggles and the Question of the Party: A Reply to Gavin Walker», *Theory & Event* 16: 4, 2013.

309 Thomas, Peter D., «The Communist Hypothesis and the Question of Organization», *Theory & Event* 16: 4, 2013.

discusiones de izquierda contemporáneas, tales críticas a menudo se expresan como si constituyesen reflexiones nuevas, nacidas de la experiencia reciente. No lo son. Estaban presentes ya en los primeros años del movimiento político de la clase trabajadora. Me fijo en la versión más completa de la crítica del partido, tal y como aparece en la obra de Robert Michels. La famosa «ley férrea de la oligarquía» de Michels aplica no solo a los partidos socialistas. Él la extiende, asimismo, a formaciones políticas democráticas y anarquistas. *Cualquiera* que sea la manera de organizarse políticamente, se trata de un quehacer que entraña una brecha entre los pocos y los muchos. En vez de estar limitada por el análisis de Michels, lo trato como una explicación de las condiciones de posibilidad de la colectividad política, una manera de entender los efectos de la colectividad sobre el colectivo. No hay partido, clase o colectividad idéntico a sí mismo. Cada uno contiene una ruptura causada por una brecha irreductible. Echando mano a Lacan, utilizo conceptos procedentes del psicoanálisis para teorizar sobre esta brecha en cuanto vínculo o espacio social, haciendo hincapié en la relación de transferencia. La transferencia nos permite ver las características dinámicas concentradas en el espacio del Otro. Finalizo poniendo en marcha mi explicación psicodinámica del partido, ilustrándola con ejemplos procedentes del Partido Comunista de EEUU (USCP) en la década de 1930 y utilizándola en una crítica al argumento utilizado por John Holloway contra la toma del poder. Mi propósito al ofrecer una teoría psicodinámica del partido es disolver el respaldo que todavía tiene en la izquierda la crítica de la forma-partido, de manera que podamos aceptar otra vez la responsabilidad de organización política.

Los pocos dominan a los muchos

Algunas posturas actuales de rechazo del partido afirman que su tiempo ha pasado.³¹⁰ Puede que en un determinado momento esa forma política tuviese sentido para la política radical, conceden algunos; pero ahora no estamos en ese momento. Este

310 Por ejemplo, Badiou, Alain, *The Communist Hypothesis*; y Clover, Joshua; Benanav, Aaron, «Can Dialectics Break BRICS», *South Atlantic Quarterly* 113: 4, otoño de 2014, pp. 743–759.

rechazo yerra cuando procede como si la crítica del partido fuese algo nuevo, una respuesta a cambios objetivos en el modo y en las relaciones de producción. El error es de omisión: la crítica izquierdista de la forma-partido es, de hecho, coextensiva con el surgimiento del movimiento político de clase trabajadora. Desde el inicio, los socialistas se preocuparon por la posibilidad de que sus organizaciones se centralizasen y se hicieran autoritarias, y, por consiguiente, ajenas a la lucha proletaria real.

La Primera Internacional, la Asociación Internacional de Trabajadores, que se prolongó de 1864 a 1876, se escindió entre los seguidores de Marx y los seguidores de Bakunin. Bakunin se negó a la inclusión de un postulado político en el programa de la AIT; concretamente, la aseveración de que «la conquista del poder político es la primera tarea del proletariado». *Contra* Marx, Bakunin enfatizó la subordinación de la política a la lucha por la emancipación económica. Lo primero tenía que ser la solidaridad con respecto a las exigencias económicas; las federaciones y secciones de la Internacional daban libertad para decidir autónomamente la cuestión política. Por una parte, el argumento de Bakunin es pragmático: como los trabajadores se estaban juntando en la lucha contra el capitalismo, la inserción de cuestiones políticas podía dificultar la consecución de la unidad. Por otra parte, el argumento está enraizado en un rechazo más fundamental del estatismo. Bakunin rechaza el postulado político de Marx porque lo asocia con un Estado fuerte. En palabras de Bakunin: «el programa de Marx es una completa red de instituciones políticas y económicas rígidamente centralizada y sumamente autoritaria, sancionada, sin duda, como todas las instituciones despóticas de la sociedad moderna, por el sufragio universal, pero subordinada, en cualquier caso, a un gobierno *muy fuerte* –citando a Engels, alter ego de Marx, confidente del autócrata–». ³¹¹ Bakunin contempla la dictadura revolucionaria del proletariado como algo que no se distingue de cualquier otro estatismo en el que los pocos dominarían a los muchos. ³¹² Para él, la lucha política y su forma organizativa está, en el mejor de

311 Bakunin, Mikhail, «On the International Workingmen's Association and Karl Marx», 1872. Disponible en marxists.org.

312 Bakunin, Mikhail, «Critique of the Marxist Theory of the State», 1873. Disponible en marxists.org.

los casos, subordinada; y, en el peor, resulta antitética a la lucha económica de la clase trabajadora.

Rosa Luxemburgo transfiere a Lenin las críticas de centralismo y autoritarismo que Bakunin dirige a Marx.³¹³ Para Luxemburgo, el problema no está en el partido ni en la lucha política. Aunque estaba entusiasmada por la huelga masiva, y aunque entendía bien las maneras en que las iniciativas espontáneas de los trabajadores podían desbordar la capacidad de acción de su partido, Luxemburgo siempre asumió que la energía de las masas necesita ser dirigida. La energía de las masas puede acumularse y crecer, pero ellas no pueden servirse del poder que tienen sino a través de los líderes, «los órganos ejecutivos de la voluntad de aquellas».³¹⁴ Incluso al criticar al partido por no mantenerse al ritmo de las masas, Luxemburgo permanece comprometida con el partido en tanto forma para concentrar y organizar el poder político. Además, Luxemburgo asume la necesidad de la división del trabajo en «cada empresa socialista» por razones técnicas de eficiencia, disciplina y orden. «Gestores técnicos que saben con exactitud lo que hacen e imparten directrices para que todo funcione sin problemas» son imprescindibles para la economía socialista.³¹⁵ De manera que Luxemburgo no rechaza ni a los líderes ni el partido. Ella rechaza lo que ve como la particular versión que Lenin ofrece sobre el partido.

Cuando escribe, en 1904, Luxemburgo hace notar que las condiciones de una sociedad burguesa muy desarrollada que hicieron organizativamente posible el Partido Socialdemócrata alemán no se dan en Rusia. Rusia carece de las garantías formales de reunión y prensa a través de las cuales las masas pueden adquirir experiencia política por medio de la participación en la vida pública. Luxemburgo señala que la Socialdemocracia creció porque las condiciones democráticas burguesas de Alemania ofrecían un margen para las acciones directas e independientes de las masas. El corazón de la experiencia socialdemócrata alemana, una vanguardia proletaria con conciencia de clase y con capacidad de organizarse en forma de partido, sencillamente no

313 Luxemburgo, Rosa, «Organizational Questions of the Russian Social Democracy», 1904. Disponible en marxists.org.

314 Luxemburgo, Rosa, «What Are the Leaders Doing?», 1919. Disponible en marxists.org.

315 Luxemburgo, Rosa, «The Socialisation of Society», 1918. Disponible en marxists.org.

está presente en Rusia. Los proletarios rusos están atomizados y aislados, y todavía no se han educado por medio de la lucha de clases. El problema con Lenin, plantea Luxemburgo, es que actúa como si pudiera, sin más, dar órdenes para que surja una vanguardia al concentrar toda la autoridad del partido en el Comité Central. En vez de captar de qué maneras cambia la conciencia proletaria en el curso de la lucha, Lenin «subordina mecánicamente» la clase al partido y el partido al Comité Central. El Comité Central piensa y decide, y todos los demás cumplen sus órdenes. Los pocos dominan a los muchos.

Repetidas ahora una y otra vez, las acusaciones de centralismo y autoritarismo, de dominación de los muchos por parte de los pocos, tienen una carga inculpatoria que golpea en el corazón mismo de la lucha de la gente. Si los pocos dominan a los muchos, lo que la lucha de la clase trabajadora hace no es otra cosa que sustituir un conjunto de opresores por otro. La organización misma que resulta indispensable para la lucha política de la gente ahoga y deforma esa lucha.

Lo cierto es que las acusaciones de centralismo y autoritarismo no se han limitado a partidos socialistas y comunistas, o incluso a la forma-partido como tal. Ya a principios del siglo XX, Michels formula estas acusaciones contra la participación política democrática en su más amplia acepción: la propia democracia conduce a la oligarquía. Las condiciones que posibilitan la democracia la hacen también imposible, ya se hable de un sistema de gobierno, un partido, un sindicato o un consejo (sindicato o soviét). El análisis de Michels, que abordo con detalle más adelante, nos recuerda que es un error actuar como si las críticas del estilo de la de Bakunin y Luxemburgo, críticas repetidas *ad nauseam* en la izquierda, identificasen problemas exclusivos del marxismo o del partido. Todo lo contrario: tenemos que reconocerlas como ataques a una escala más general, dirigidos contra la política de las masas, democrática, de la gente. La acusación de que unos pocos dominan a muchos, que tan vigorosamente se prodiga en la izquierda, no pone en evidencia *nada* específico del marxismo, del marxismo-leninismo, del socialismo o del comunismo. Lo que hace es señalar los desafíos que atañen a la organización, la duración y la extensión, que persisten después de que la multitud se ha disipado. La brecha de la política es inevitable.

Repetir la acusación de centralismo y autoritarismo una y otra vez, en uno y otro contextos, reafirma la fantasía de una política sin política, o la de un bello momento en el que los muchos inmediatamente conocen y realizan su deseo. En la medida en que la izquierda no consiga reconocer y asumir la responsabilidad en cuanto a la condición de posibilidad de la colectividad política, permanecerá atrapada en su propia autocrítica, incapaz de construir o hacerse con las organizaciones que necesita.

La ley de hierro de la oligarquía

La versión más conocida del argumento de que la democracia conduce a la oligarquía procede de *Los Partidos Políticos*, de Robert Michels, publicado originariamente en 1911.³¹⁶ Michels, discípulo de Max Weber, impartió docencia en Alemania, Italia y Suiza; fue miembro del Partido Socialdemócrata de Alemania, el Partido Socialista Italiano y, más tarde, el Partido Fascista de Mussolini.³¹⁷ Lenin se refería a él con desdén como «el charlatán de Michels», despachando *El imperialismo italiano* de Michels como una obra igual de superficial que sus otros escritos.³¹⁸ Las ciencias sociales tratan a *Los Partidos Políticos* como un clásico, incluso como «uno de los libros más influyentes del siglo XX».³¹⁹

Los Partidos Políticos explora la «naturaleza del partido». Michels deduce la naturaleza del partido mediante un análisis de la «naturaleza del individuo humano», la «naturaleza de la lucha política» y la «naturaleza de la organización política». Sobre la base de este análisis, postula una «ley de hierro de la oligarquía», o regla de los pocos. A diferencia de la visión que los

316 Michels, Robert, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, trad. Eden and Cedar Paul (1911), Kitchener, Ontario, Batoche Books, 2001 [edición en castellano: *Los partidos políticos*, 2 vols., Buenos Aires, Amorrortu, 2008].

317 Linz, Juan, «Robert Michels», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York, Macmillan and Free Press, 1968, vol. X, pp. 265–271. Véase también Linz, Juan, *Political Sociology, and the Future of Democracy*, Londres, Transaction Publishers, 2006. Cuando equipara la psicología con la psicología individual de los líderes, Linz sobrestima las dimensiones técnicas de las necesidades organizativas, prestando poca atención a las dinámicas de grupo.

318 Lenin, V. I., «Imperialism and Socialism in Italy», *Kommunist* 1–2, 1915; *Lenin's Collected Works*, Moscow, Progress Publishers, 1974, vol. 21, pp. 357–366. Disponible en Lenin Internet Archive, marxists.org.

319 Lipset, Seymour Martin, «Michels' Theory of Political Parties», *Institute of Industrial Relations*, Reprint No. 185, Berkeley, CA, 1962, PP. 21–22.

antiguos griegos tenían sobre la democracia como la respuesta de la gente contra los dueños de la propiedad pertenecientes a la oligarquía, Michels interpreta la oligarquía como algo *intrínseco* a la democracia. La democracia, *sea del tipo que sea*, tiende a la oligarquía. La democracia «contiene por necesidad un núcleo oligárquico». ³²⁰ Así, mientras que *Los Partidos Políticos* se centra principalmente en los partidos socialistas, particularmente el Partido Socialdemócrata de Alemania, el planteamiento de Michels es más amplio, una versión política del principio de Pareto o regla del 80/20: en cualquier asociación humana, los pocos tendrán más –ya se refiera este «más» a bienes, influencia o poder– que los muchos. ³²¹ Los partidos de los que más se podría esperar que incorporasen en su estructura básica el gobierno por parte de los trabajadores, las organizaciones animadas por ideales de participación democrática, incluso los grupos con aspiraciones anarquistas, adoptan en última instancia, todos ellos, un montón de características oligárquicas.

El gobierno en manos de los pocos es inevitable. Michels conjetura: «la aparición de fenómenos oligárquicos en el seno mismo de los partidos revolucionarios es prueba concluyente de la existencia de tendencias oligárquicas inmanentes en todo tipo de organización humana que persigue el logro de fines concretos». ³²² Los partidos socialistas y las organizaciones de clase trabajadora no son algo especial. Constituyen ejemplos claros y representativos en los que las tendencias oligárquicas pueden ser aisladas y observadas precisamente porque chocan con la ideología del partido. Si «democracia» significa gobierno de los muchos, la democracia es imposible.

Michels distingue las tendencias hacia la oligarquía técnicas y psicológicas. Las tendencias técnicas se refieren a la necesidad del liderazgo en los grupos. Las tendencias psicológicas son las que tienen que ver con la respuesta de la gente ante

³²⁰ Michels, Robert, *op. cit.*, pág. 6.

³²¹ Michels cita muchas veces a Pareto en *Political Parties*, aunque no explícitamente sobre este asunto. Para una visión general de las discusiones en torno a *Political Parties*, véase Cook, Philip J., «Robert Michels's Political Parties in Perspective», *Journal of Politics* 33: 3, agosto de 1971, pp. 773–796. Cook señala la tendencia errónea a leer a Michels como crítico del socialismo, cuando en realidad su crítica va dirigida contra el sindicalismo.

³²² Michels, Robert, *op. cit.*, pág. 13.

el liderazgo. Son los efectos sobre la gente del hecho de los líderes. De manera que hay tareas y medios para cumplirlas, y hay sentimientos respecto a, respuestas a e interpretaciones de estos medios. Ambas conectan el partido con la multitud. Y ambas son cuestión de número: el problema y la fuerza de los muchos, la complejidad de la organización de masas y el prestigio que acompaña a aquello a lo que muchos se adhieren.³²³

Michels orienta su planteamiento de la inevitabilidad de la oligarquía desde una teoría de la multitud que recuerda a la de Le Bon. La multitud es sugestionable, incapaz de una discusión seria o de una deliberación detenida, y susceptible de ser influenciada por oradores. Michels encuentra pruebas de la incapacidad de la multitud en el hecho de que la mayoría de la gente evite asistir a reuniones a menos que el evento prometa algún tipo de espectáculo o vaya a hablar alguien famoso. Igualmente, la desindividuación es un factor fundamental de la versión que Michels ofrece de la multitud: «el individuo desaparece en la multitud, y con ello desaparecen también la personalidad y el sentido de la responsabilidad».³²⁴ Y, tal y como ya hemos visto en Le Bon, una multitud puede caer presa del pánico o de un arrebato de «entusiasmo irreflexivo». Puede ser fácilmente dominada, hipnotizada e intoxicada. Al mismo tiempo, la multitud puede ser políticamente indiferente, difícil de enardecer, y una barrera para la acción. El propio número socava la democracia directa: treinta y cuatro millones de personas no pueden «encargarse de sus asuntos sin aceptar lo que el más modesto hombre de negocios ve necesario: la intermediación de representantes». La multitud, en argumentación de Michels, necesita «alguien que señale el camino y dé órdenes».³²⁵ Decenas de miles de personas no pueden deliberar juntas de forma directa e inmediata. Consideraciones elementales sobre el espacio y su ampliación, sobre el tiempo, la duración y la frecuencia de las reuniones, por no hablar de la preparación del orden del día y el cumplimiento de las decisiones, apuntan a la inevitabilidad de la delegación.³²⁶ Por

323 Lipset enfatiza las tendencias técnicas pero descuida las psicológicas

324 Michels, Robert, *op. cit.*, pág. 21.

325 *Ibid.*, pág. 39.

326 Véase la crítica L. A. Kauffman de las prácticas activistas contemporáneas como las utilizadas en Occupy Wall Street, «The Theology of Consensus», *Berkeley Journal of Sociology*, 26 de mayo de 2015.

tanto, la naturaleza misma de la multitud la hace vulnerable a la oligarquía. No solo no puede protegerse de trepas atrevidos, sino que depende de ellos. Le hacen falta líderes para conseguir que las cosas se hagan. Incluso disfruta con ellos.

Michels narra el deslizamiento hacia la oligarquía como un sucedáneo del relato de la *Caída del Hombre*, que se va produciendo a medida que las tendencias técnicas hacia la oligarquía llegan a dominar un grupo. Este relato es aplicable a «toda organización», ya sea un partido, un sindicato u otro tipo de asociación. Partiendo de una inicial igualdad, en la que los delegados son elegidos por sorteo o rotación, se va produciendo un cambio gradual a medida que las responsabilidades de los delegados se hacen más complicadas:

determinado tipo de capacidad individual deviene imprescindible, (así como) ciertas dotes de oratoria y un considerable bagaje de conocimiento objetivo. Así, resulta imposible confiar en el puro azar, en la suerte del orden alfabético o del orden de prioridad a la hora de elegir una delegación cuyos miembros deben poseer determinadas aptitudes personales específicas para encomendar su misión al beneficio general.³²⁷

Surgen exigencias en defensa de «una especie de consagración oficial de los líderes». Hay que examinar y formar a los líderes, y demostrar su pericia. En consonancia con ello, surge un sistema de exámenes y, por tanto, de cursos y escuelas. Las asociaciones educativas producen élites que reúnen tanto las destrezas como las aspiraciones para el cargo. Michels concluye: «Sin pretenderlo, se produce un continuo ensanchamiento de la grieta que separa a los líderes y a las masas».³²⁸ Incluso aquellos líderes provenientes de las masas quedan separados de ellas al ir adquiriendo la pericia, reconocimiento, responsabilidad y experiencia.

Aunque el hecho de que los líderes se separen de las masas resulta particularmente molesto para los partidos socialistas, el sindicalismo y el anarquismo encuentran problemas parecidos con la oligarquía, lo que se debe, de nuevo, a motivos técnicos. Michels entiendo por sindicalismo la corriente socialista que sustituiría la dualidad partido/sindicato por «un organismo más

327 Michels, Robert, *op. cit.*, pág. 23.

328 *Ibid.*, pág. 25.

completo» que sintetizara funciones políticas y económicas.³²⁹ Este «organismo más completo» es el sindicato reconfigurado como asociación revolucionaria que persigue la abolición del capitalismo y el establecimiento del socialismo. Los sindicalistas habían sido muy vehementes en su crítica de las tendencias demagógicas de la democracia, ya fuese en el Partido Socialdemócrata de Alemania o en la burocracia de los sindicatos. A pesar de lo cual, según plantea Michels, también ellos caían presos de la ley de hierro de la oligarquía. Los dirigentes de cualquier grupo pueden traicionar o engañar a las bases, especialmente en acciones que entrañan discreción y conspiración. Las huelgas, tanto las económicas como las políticas, ofrecen «a los hombres con gusto por la vida política oportunidades excelentes para la exhibición de sus facultades de organización y de sus dotes de mando». La huelga, «en vez de ser un campo de actividad de las masas uniformes y compactas», facilita el proceso de diferenciación y favorece la formación de una élite de líderes.³³⁰ En efecto, los sindicalistas tienen una necesidad técnica de líderes incluso mayor que los socialistas.

El anarquismo, rehuyendo cualquier forma de organización política estable o duradera, sería aparentemente inmune al problema de la oligarquía en la medida en que no existe una jerarquía de partido por la que trepar o cargo electoral al que aspirar. Pues bien: según Michels, eso no es así. El anarquismo tiene tres características que lo someten a la «ley de hierro». En primer lugar, al igual que los sindicalistas, los anarquistas apoyan la acción directa, lo cual redundará a favor de la autoafirmación heroica de los pocos. En segundo lugar, los anarquistas reconocen la necesidad de la labor administrativa, «la orientación técnica de las masas», en la esfera administrativa. Las federaciones de consejos y comunas, aun cuando estuviesen compuestas de asociaciones puramente voluntarias, irían adquiriendo autoridad a lo largo del tiempo, incurriendo así en la oligarquía. En tercer lugar, los líderes anarquistas cuentan con sus propios «medios de dominación», los mismos medios empleados por el «apóstol y el orador»: «el fulgurante poder del pensamiento, la grandeza del sacrificio de uno mismo, la profundidad de la convicción. Su dominio se

329 *Ibid.*, pág. 208.

330 *Ibid.*, pág. 210.

ejerce no sobre la organización, sino sobre las mentes; no se trata del resultado de la indispensabilidad técnica, sino del ascendiente intelectual y la superioridad moral». ³³¹ Lo que dice Michels no es que este dominio tenga nada de malo, sino que el anarquismo no escapa a la ley de hierro de la oligarquía. Los pocos siguen siendo más autoritarios que los muchos.

Cuanto mayor es la organización, más poderosos son los líderes. Para Michels, esto constituye, en parte, una tendencia técnica hacia la oligarquía, el desafío de organizar a muchos. Pero lleva asimismo aparejada una tendencia psicológica, los efectos psíquicos que el hecho del liderazgo produce en las colectividades. Como vimos en el relato de la caída de Michels, la «sociedad civilizada moderna» viene acompañada de una división del trabajo. En las organizaciones de mayor tamaño, las tareas se van diferenciando cada vez más. Se hace complicado integrarlas. Tener una visión de conjunto resulta cada vez más difícil. Al mismo tiempo, las organizaciones de voluntarios, tales como los sindicatos y los partidos, se encuentran con una constante rotación de sus miembros. Los miembros vienen y van según sea su etapa vital. ¿Son jóvenes y están más interesados en el amor y las aventuras? ¿O están viejos, hastiados y quemados? La mayoría de la gente tiene mejores cosas que hacer que dedicar su tiempo libre a la lucha política. Pero no toda la gente: algunas personas, por motivos variados, se apuntan a realizar labores organizativas. Algunos –sobre todo, quienes perciben una remuneración y han llegado a tener un interés personal en la organización– dispensan al grupo atenciones más constantes que otros. Quienes son más constantes y apegados empiezan a funcionar como líderes. Saben en mayor medida que aquellos cuyo compromiso es temporal o esporádico qué es lo que la organización ha hecho y está haciendo. Son los depositarios de la historia, la práctica y el conocimiento de la organización. El liderazgo no es tanto una cuestión de puestos sino de la influencia que ejercen los miembros más regulares.

A medida que emergen los líderes, las bases van perdiendo capacidad de gestionar o supervisar los asuntos de la organización. Están obligadas a confiar en aquellos en quienes

331 *Ibid.*, pág. 215.

han delegado las diferentes tareas, previa instrucción, tal vez, para que remitan los correspondientes informes sobre la labor realizada por el grupo. En términos generales, la mayoría de la gente se queda a gusto así. Michels comenta que la mayoría rara vez participa. Deja en manos de otros las reuniones, discusiones y tareas organizativas. «Aunque de vez en cuando refunfunña», dice, «en realidad la mayoría suele estar contentísima de encontrar personas que se tomen la molestia de gestionar sus asuntos».³³² Este disfrute es una respuesta afectiva, una sensibilidad compartida, lo que podríamos denominar el alivio de delegar o el placer que se deriva de depositar las tareas sobre otros. Lo que importa aquí a efectos de mi argumentación es el flujo que, partiendo de la tendencia técnica y pasando por la psicológica, discurre hasta la oligarquía. Michels alega que la mayoría venera o adora a sus líderes. A la necesidad de dirección y orientación que la multitud tiene le acompaña «un genuino culto a los líderes, que son considerados héroes». De modo que no se trata solo de que la multitud necesite a los líderes por razones técnicas, sino que, además, está apegada a ellos afectivamente.

La explicación que da Michels de este apego es más sugerente que precisa. Sin embargo, una década antes que Freud y debido, probablemente, a la influencia de Le Bon y Tarde (cita a ambos), Michels anticipa elementos clave de la psicología freudiana de la multitud. El primero es un amor primitivo. Michels atribuye a la multitud la excelsa cualidad moral de la gratitud a los líderes por la labor que llevan a cabo en representación de ella. Observa que los líderes piden gratitud como recompensa a sus servicios y que la masa considera la gratitud «como un deber sagrado».³³³ Una muestra de esta gratitud es la reelección de los líderes de los partidos o el hecho de que obtengan un respaldo sostenido en el tiempo. Michels describe, simultáneamente, un apego a los líderes que supera el «sentido de la compromiso por los servicios prestados».³³⁴ Este apego constituye «una subsistencia atávica de la psicología primitiva». Invocando al antropólogo británico James George Frazer en relación con el mito y el poder político, Michels encuentra una «reverencia supersticiosa» la-

332 *Ibid.*, pág. 38.

333 *Ibid.*, pág. 42.

334 *Ibid.*, pág. 44.

tente que se da incluso hacia los líderes socialistas: «Se revela por signos apenas perceptibles, como el tono de veneración en el que se pronuncia el nombre del ídolo, la perfecta docilidad con la que se obedece el menor de sus señales, y la indignación provocada por cualquier ataque crítico a su personalidad».³³⁵ Pone como ejemplo la aparición de Ferdinand Lassalle en Renania en 1864. Lassalle fue recibido «como un dios». Las calles estaban engalanadas con guirnaldas; había doncellas arrojando flores; la multitud, desbordada de un «entusiasmo irresistible», «aplaudía con frenesi». «No faltaba de nada».³³⁶ Michels hace notar que esta devoción fanática no es un caso aislado. En todas partes, las masas, en regiones tanto industriales como agrícolas, así en Inglaterra como en Italia, necesitan rendir adoración y pleitesía.³³⁷ Exhiben, como diría Freud, una mentalidad de horda. A veces, la veneración con que las masas tratan a sus líderes adopta la forma de una «manía imitativa» que puede aumentar y desembocar en la «absoluta idolatría».³³⁸

La gratitud y la reverencia no son los únicos sentimientos que hacen que la multitud se adhiera a sus líderes. La admiración de la multitud brota también del prestigio y la identificación. El prestigio de la celebridad influye en la multitud. Michels invoca a Tarde, consignando la manera en que la fama causa impresión con el número de admiradores. El prestigio es como la fama, en la medida en que incorpora los puntos de vista de muchos. No es tanto una cuestión de talento como de la estima que la multitud sienta. Si bien la multitud responde con entusiasmo a los grandes oradores, responde aún más al entusiasmo ajeno, a los sentimientos y respuestas de los otros. Estas respuestas indican la grandeza de la oratoria, no su contenido. Las personas se adhieren unas a otras en común admiración. Se admira al líder porque otros lo admiran también. Cuando la celebridad nos influye, explica Michels citando a Tarde, «lo hace con la colaboración de muchas otras mentes a través de las cuales la vemos, y cuya opinión, sin nosotros saberlo, se refleja en la nuestra propia».³³⁹

335 *Ibid.*, pág. 42.

336 *Ibid.*, pág. 43.

337 *Ibid.*, pág. 45.

338 *Ibid.*, pág. 127.

339 *Ibid.*, pág. 47.

Inconscientemente, miramos a través de los demás. Adoptamos la perspectiva de los muchos. Nuestro acto de ver es colectivo.

Este «ver a través de los demás» nos proporciona un modo de entender la «manía imitativa». El objeto que se imita no es una persona concreta, sino el prestigio en sí mismo, la presión y presencia de los muchos, de la multitud o de la masa. Lacan nos recuerda: «Siempre que nos ocupemos de la imitación, deberíamos tener cuidado de no lanzarnos a pensar demasiado rápido en ese otro que está siendo imitado».³⁴⁰ Al imitar a un líder o a un famoso, los muchos actúan unos por otros, mostrándose su entusiasmo admirador hacia sí mismos, haciendo de sí mismos los objetos de su propia mirada colectiva. Cuando los fans se disfrazan de personajes de película para asistir al estreno de una película (como en el caso de *Harry Potter* o *La guerra de las galaxias*), o cuando acuden así vestidos a reuniones de fans, actúan así por los demás, los unos por los otros. Al verse viéndose a sí mismos, lo que hacen es demostrar la contingencia y la reemplazabilidad del venerado líder: cualquiera de los que están adoptando por imitación las características del líder está en el lugar del líder.

Así pues, la manía imitativa muestra una colectividad deformada por la patología de la «idolatría absoluta».³⁴¹ El sentido que tiene la imitación no es la adoración de una persona única, sea líder o famosa, sino que esa persona única no es nada más que la cosa que posibilita que los muchos experimenten la fuerza colectiva que tiene. De esta experiencia de imitación colectiva surge el entusiasmo porque el colectivo se siente amplificado, fortalecido. El entusiasmo *no es nada más que* esta percepción colectiva del poder colectivo. En la manía imitativa, aquello a lo que se está imitando no es una persona; es el prestigio, la consideración del colectivo.

La identificación es igualmente inconsciente. Michels observa que un orador con fuerza puede hipnotizar a la multitud «hasta tal punto que durante largos períodos de tiempo por venir

340 Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Seminar XI, ed. Jacques-Alain Miller, trad. Alan Sheridan, Nueva York, Norton, 1998, pág. 100 [edición en castellano: *El Seminario. Libro 11*, Barcelona, Paidós, 1987].

341 Para un análisis más detallado sobre la idolatría, véase Martel, James R., *The One and Only Law: Walter Benjamin and the Second Commandment*, Ann Arbor, MI, University of Michigan Press, 2014.

verán en él una imagen magnificada de su propio yo... Al responder al llamamiento del gran orador, la masa resulta influenciada inconscientemente por su propio egoísmo». ³⁴² Michels es ambiguo en este punto, eliminando la distinción entre individuo y multitud. ¿Sostiene que cada individuo se identifica con el líder separadamente? ¿O que la multitud en cuanto masa exhibe su propio egoísmo? En el primero de los casos, Michels perdería la capacidad de decir algo sobre la multitud. En el segundo, el orador sería un vehículo para generar este otro ego, esta perspectiva capaz de permanecer inconscientemente después de que el discurso haya finalizado. La ambigüedad, el deslizamiento, afirma lo segundo en la medida en que el orador se convierte en una oportunidad de que la fuerza colectiva se ejercite por sí misma.

Así como las distinciones entre las tendencias técnica y psicológica a la oligarquía se desdibujan y refuerzan entre sí, así también lo hacen las distinciones entre multitud y líder, masa y partido. Se entrelazan entre ellos. Cada uno de ellos provoca una ruptura del otro desde el interior, impidiéndole alcanzar una identidad propia. Por ejemplo, Michels subraya la importancia de los grupos que se separan de la burguesía, alineándose con el proletariado y fomentando su conciencia de clase. Estos integrantes de la burguesía –«filósofos, economistas, sociólogos e historiadores»– ayudan a transformar una rebelión instintiva e inconsciente en una aspiración clara y consciente. Dice Michels:

Históricamente, los grandes movimientos de clase se han puesto en marcha hasta ahora en virtud únicamente de la simple reflexión: no solo nosotros, los que pertenecemos a las masas sin educación ni derechos legales, quienes creemos estar oprimidos, sino que esa creencia sobre nuestra condición la comparten quienes tienen mejor conocimiento del mecanismo social, y por consiguiente, mayor capacidad de juicio; en tanto la gente culta de las clases altas ha concebido también el ideal de nuestra emancipación, ese ideal no es una mera quimera. ³⁴³

Quienes se separan de la burguesía, entre quienes se encuentran la mayoría de los líderes socialistas europeos, cumplen funciones psicológicas y técnicas en igual medida: capacitan a los trabajadores para reflexionar sobre sí mismos; brindan un

342 Michels, Robert, *op. cit.*, pág. 47.

343 *Ibid.*, pág. 143.

punto de vista externo a los trabajadores, que estos pueden adoptar para contemplar su propia condición.

Esta perspectiva externa se genera también en el seno del movimiento de los trabajadores. Los líderes surgen de entre los trabajadores, empujados hacia arriba involuntariamente por el azar y las circunstancias. Michels cita a Le Bon: «el líder normalmente ha sido, en un momento dado, el liderado». El trabajo de partido puede separar al trabajador de la clase en tanto los funcionarios del partido reciben remuneración (y cuentan, por tanto, con una nueva fuente de ingresos), establecen metas diferentes a las actividades del partido y en tanto los líderes se van granjeando un prestigio –al funcionario se le percibe como representante de los muchos–. Michels pone como ejemplo el boletín del partido para ilustrar la cuestión: «el 'nosotros', pronunciado como distintivo editorial en nombre de un partido enorme, causa un efecto mucho mayor que incluso el más distinguido de los nombres».³⁴⁴ El artículo o editorial deja de estar ligado a una sola persona. Viene respaldado por la fuerza de un colectivo al que presta su voz.

Michels concluye: «quien dice organización, dice oligarquía». El entusiasmo político –el gozo del autosacrificio, la emoción de la lucha– inspira a la multitud, pero no puede durar. La multitud se dispersa y la gente se va a casa. Mantener viva la lucha requiere un cuadro de profesionales dedicados a ello, un grupo de unos pocos que se dedican a la causa. Este requisito mismo separa a los pocos de los muchos.

No existe una identidad entre partido socialista y clase trabajadora. Los trabajadores no son socialistas automáticamente, ni los socialistas son necesariamente trabajadores. El partido puede tener afiliados tanto burgueses como pertenecientes a la clase trabajadora (por no mencionar otras clases). Estos afiliados podrían ser o no activos, ser líderes o estar liderados. La clase se fragmenta en intereses diferentes, ya sean personales o políticos. Michels dice: «el partido, considerado como ente, como parte de un mecanismo, no es necesariamente identificable con la totalidad de sus afiliados, y menos aún con la clase a la que estos pertenecen».³⁴⁵ El partido es más que la suma de los intereses

344 *Ibid.*, pág. 85.

345 *Ibid.*, pág. 232.

particulares de sus afiliados. La propia no-identidad de clase y partido, la brecha entre pocos y muchos, produce algo nuevo.

Encontramos atisbos de ese «algo nuevo» en las ideas de prestigio e identificación y en la relativa a ese punto exterior desde el que la clase trabajadora puede reflexionar sobre sí misma. Dichas ideas sugieren que el partido es un espacio psíquico irreductible a sus afiliados, una excrecencia de las necesidades técnicas a las que responde. Michels reconoce este espacio, marcándolo con el programa del partido. Dice: «un partido no es ni una unidad social ni una unidad económica. Está basado en su programa político».³⁴⁶ El programa plantea los principios del partido y proporciona supuestamente, por medio de la «idea» de clase trabajadora, el punto de unidad que faltaba. Ciertamente, esta unidad teórica no puede eliminar los conflictos de clase más básicos que se expresan en el partido. «En la práctica», observa Michels, «la aceptación del programa no basta para abolir el conflicto de intereses entre capital y trabajo». En un sentido más amplio, la colectividad incorporada en el partido siempre supondrá un exceso con respecto al interés particular, y nunca será plenamente reconciliable con él. Un determinado grado de alienación, de no-identidad, es imposible de eliminar. El partido mismo en cuanto algo fáctico –o cualquier grupo de unas pocas personas que lleven a cabo algún tipo de trabajo organizativo– ejerce una fuerza contraria al deseo personal. Si el deseo personal fuese suficiente, si pudiese simplemente agregarse en una serie de resultados felices, si la multitud tuviese la capacidad de saber y conseguir lo que quisiese, no surgirían líderes. Pero la brecha es irreductible: es una repetición a escala de partido del antagonismo que produce la ruptura en la sociedad.

Cuidado con la brecha

El psicoanálisis nos ayuda a entender esta brecha. Puede dejarnos ver por qué la división entre pocos y muchos no tendría que fraguar como división entre lo real y lo ideal, lo pragmático y lo utópico, sino por el contrario, reconocerse como una bifurcación constitutiva, posibilitadora: para la política comunista, la

346 *Ibid.*, pág. 231.

imposibilidad es la condición de posibilidad. La no-identidad entre la gente y el partido es lo que posibilita a cada uno ser más y menos que lo que es, para que cada uno posibilite al otro, le cause una ruptura y lo exceda. Michels define esta brecha como la capacidad ausente en la multitud y que el líder proporciona, como la conciencia de clase trabajadora ausente y que los desertores burgueses proporcionan. Admitiendo que estas estipulaciones técnicas se quedan incompletas, y que la organización es más que un instrumento, él las completa atendiendo a las tendencias psicológicas de las multitudes. Tal y como demuestran la gratitud, el prestigio, la imitación y la identificación, los líderes son medios a través de los cuales la multitud puede sentirse y disfrutarse a sí misma. Así, los propios gestos de Michels señalando al inconsciente proporcionan un punto de entrada al psicoanálisis.

Lacan asocia el inconsciente freudiano con una brecha en la que algo ocurre pero no se llega a realizar.³⁴⁷ No es que ese algo esté o deje de estar ahí, que exista o deje de existir. Más bien, lo irrealizado se hace sentir; ejerce una presión. El partido comunista es la forma política que toma la presión de las luchas irrealizadas de la gente, que permite concentrar y dirigir dicha presión por una vía en vez de otra.

El hecho de que el sujeto de la política sea colectivo significa que sus acciones no pueden reducirse a las relacionadas con la agencia individual, acciones como elegir o decidir. En vez de eso, tal y como se argumenta en el capítulo tercero, el sujeto colectivo se imprime a sí mismo a través de rupturas y quiebras, y la atribución retroactiva de estas quiebras al sujeto que ellas expresan. La puntualidad del sujeto podría sugerir que es solo acontecimental, solo disruptivo, que está por completo desconectado de cualquier cuerpo, creación, institución o avance, y que carece, por ende, de sustancia o contenido. Pero eso sería ignorar la persistencia del sujeto en la presión de lo irrealizado. Esta persistencia necesita un cuerpo, un portador. Sin portador, se disipa en las ramificaciones de la potencialidad. Sin embargo, con un portador se pierde algo de su potencialidad. Se elimina alguna posibilidad. Se efectúa cierto grado de cerramiento. Esta pérdida es, en cuanto al sujeto, la condición de posibilidad, la

347 Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, op. cit., pág. 22.

división constitutiva de la subjetividad. Las formas políticas – partidos, estados, guerrillas, incluso los líderes– se sitúan a sí mismas dentro de esta división. Aunque puedan ser y a menudo sean fetichizadas (dispuestas para encubrir la pérdida o remediarla perfectamente), el hecho de la fetichización no debería distraer de la previa condición de la brecha y su ocupación.

El concepto psicoanalítico de «transferencia» depende de esta brecha, y la expresa. En la práctica clínica, la transferencia implica una relación entre psicoanalista y psicoanalizado. ¿Qué tipo de sentimientos y afectos resultan movilizados en el análisis, y qué tipo de estructura atestiguan? Por ejemplo, ¿desea el psicoanalizado la aprobación del psicoanalista? ¿Desea seducirlo, pelear con él, hacerlo desaparecer? Lacan reconoce múltiples maneras de concebir la transferencia, pero rechaza la idea de que el análisis discurra a través de una alianza entre el analista y la parte sana del yo del sujeto (una idea presente en algunas versiones americanas del psicoanálisis). «Esta es una tesis», escribe Lacan, «que subvierte aquello de lo que trata; a saber, la creación de consciencia sobre esta escisión en el seno del sujeto, realizada aquí, de hecho, presencialmente».³⁴⁸ La función de la transferencia en el análisis es la de forzar la brecha. Por medio de la transferencia, se manifiestan diferentes agencias inconscientes que se encuentran presentes en el sujeto. Cuando el psicoanalizado aprende a atender a la transferencia, puede llegar a reconocer y dirigirse a su Otro interior, al modo, por ejemplo, como un «otro» progenitor o social ha configurado su deseo.

La transferencia es importante para una teoría del partido por la función que desempeña «como modo de acceso a lo que está escondido en el inconsciente».³⁴⁹ La transferencia registra los efectos de un Otro más allá del psicoanalista y del psicoanalizado: la relación analítica no es reductible a la interacción entre ellos; es el lugar de aparición de un Otro. La transferencia contribuye a una teoría del partido en este preciso sentido de «modo de acceso a lo que está escondido en el inconsciente». El partido es una forma que accede a la descarga que ha terminado, a la multitud que se ha marchado a casa, a la gente que no está

348 *Ibíd.*, pág. 131.

349 *Ibíd.*, pág. 143.

ahí pero que aun así ejerce una fuerza. Es, pues, un lugar de relaciones transferenciales.

El partido, claro está, no es una sesión de psicoanálisis. Los líderes y cuadros no son psicoanalistas. Esto no significa, sin embargo, que en la relación entre multitud y partido no esté funcionando algo parecido a la transferencia. De hecho, el énfasis de Michels en la gratitud apunta a un efecto de transferencia, un amor sobre el que, de forma contraintuitiva, descansa la adhesión de la gente a los líderes de una organización. Michels argumenta que quienes se han sentido como si nadie luchase por ellos suelen estar generalmente agradecidos a sus defensores. Podríamos añadir aquí cómo la gente de un grupo se siente a menudo agradecida a quienes dan un paso al frente, se encargan del trabajo y asumen la responsabilidad sobre sus hombros. El sentimiento de gratitud hace que el liderazgo parezca una especie de don, pero diferente del que el rey concede a la gente. Más bien, y en la medida en que está centrado en el liderazgo en las democracias, Michels sugiere un liderazgo que la multitud produce de forma contingente a partir de sí misma y para sí misma. Son estos los líderes por los que la gente siente gratitud.

Ni siquiera un don que la multitud se da a sí misma está libre de tener un coste. Žižek hace notar que, para Lacan, la lengua es un don peligroso: «se nos ofrece para que la usemos gratuitamente; pero, una vez que la aceptamos, nos coloniza».³⁵⁰ El don establece un vínculo entre dador y receptor. La aceptación crea un lazo. Vincula al receptor con el dador. La «gratitud» señala el poder de unión del vínculo, la fuerza sentida de la relación entre dador y receptor, la presión que produce una donación más que un intercambio. Así pues, lo que importa es este vínculo que es efecto de un don y la fuerza que ejerce. El don constituye una socialidad que a su vez nos plantea otras exigencias diferentes de las del donante.

Lacan llama a esta socialidad «el Otro» o «lo simbólico». La transferencia revela algunos de sus componentes, procesos inconscientes y perspectivas contenidas dentro del Otro. El espacio del Otro es un espacio heterogéneo abarrotado de gente, una mezcla de sentimientos, presiones y apegos cambiantes. Posee

350 Žižek, Slavoj, *How to Read Lacan*, Nueva York, Norton, 2006, pp. 11–12.

características estructurales, características dinámicas, procesos que avanzan y retroceden, fluyen unos hacia otros y varían en importancia. Múltiples y diferentes figuras habitan y dan forma a estas estructuras y procesos.

Las características de este espacio del Otro que Lacan destaca incluyen el yo ideal, el ideal del yo y el superyó. Como explica Žižek, Lacan imprime una inflexión muy precisa a estos términos freudianos:

El yo «ideal» representa la autoimagen idealizada del sujeto (cómo me gustaría ser, cómo me gustaría que los otros me vieran); el ideal del yo es la agencia cuya mirada intento impresionar con mi imagen del yo, el gran Otro que vela por mí y me empuja a dar lo mejor de mí mismo, el ideal que intento seguir y actualizar; y el superyó es esta misma agencia en su vertiente vengativa, sádica y castigadora.³⁵¹

El yo ideal es la manera en que el sujeto se imagina a sí mismo. El ideal del yo es el punto desde el que el sujeto se mira a sí mismo. Y el superyó es el juez que atormenta al sujeto al señalar su fracaso inevitable e insoslayable en su intento de alcanzar cualquiera de estos ideales. Estos tres puntos están ligados unos a otros: el ideal del yo verifica la imagen del sujeto. Dado que se supone que el ideal del yo ha de proporcionar esa verificación, el sujeto se dedica mucho a él. El sujeto necesita del ideal del yo para su estabilidad o sentido de autonomía. Debido a esa necesidad, se resiste a reconocer que el ideal del yo no es más que un efecto estructural y está resentido con que el ideal del yo sea incapaz y tenga poder al mismo tiempo. Además, al intentar mantenerse a la altura de las expectativas del ideal del yo, pudiera ser que el sujeto comprometiese su propio deseo. Podría ceder demasiado, lo cual explica por qué el superyó puede ejercer una fuerza tan extrema e implacable: castiga al sujeto por esa traición.³⁵²

Si bien estas características del espacio del Otro pudieran parecer individuales, dicha apariencia no es más que un residuo freudiano. No se trata solo de que las características sean comunes, sino que dan fe del funcionamiento de una colectividad que Freud encierra en la psique individual. Dichas características

351 *Ibid.*, pág. 80.

352 *Ibid.*, pág. 81. Véase también mi análisis del capítulo cinco de *The Communist Horizon*, op. cit.

operan en todos los colectivos, ya que los grupos compiten con otros grupos, además de mirarse a sí mismos desde la perspectiva de otros grupos. Las ciudades y las naciones, las escuelas y los partidos, todos ellos tienen concepciones de sí mismos formateadas a través de los procesos y perspectivas del Otro.

La transferencia que tiene lugar en el psicoanálisis revela otras dos características del espacio del Otro: el sujeto que debe saber y el sujeto que debe creer.³⁵³ Estos elementos son supuestos que configuran al sujeto internamente, características estructurales que el sujeto postula como apoyos de su deseo. El sujeto que debe saber es la figura que guarda el secreto de desear. Conoce la verdad. Dios, Sócrates y Freud, así como también roles institucionales como el de progenitor, profesor, experto y sacerdote pueden funcionar como ese lugar de conocimiento de un sujeto y para un sujeto. Tomemos a título de ejemplo los renglones introductorios de un editorial de *The Guardian*, redactado por el periodista izquierdista Paul Mason:

Una de las ventajas de tener una élite global estriba en que por lo menos ellos saben lo que está pasando. Nosotros, las masas engañadas, puede que tengamos que esperar décadas para averiguar quiénes son los pedófilos de las altas esferas y qué bancos delinquen o están en quiebra. Pero a los de la élite se les supone conocimiento en tiempo real... y la capacidad de, basándose en ello, hacer predicciones con exactitud.³⁵⁴

Mason presenta a la élite global, literalmente, como el sujeto que debe saber. La élite no solo conoce las obscenas verdades de la pedofilia y la expropiación, sino que las conoce según van pasando, «en tiempo real», mientras que el resto permanecemos engañados. De hecho, una persistente pregunta tras la crisis económica de 2007-2008 fue la de por qué la élite no lo sabía. ¿Cómo puede ser que nadie viera venir la crisis?

Lacan dice: «Tan pronto como el sujeto que debe saber existe en algún lugar... hay transferencia».³⁵⁵ El análisis depende de la transferencia: el psicoanalista tiene que funcionar, de cara al psicoanalizado, como el sujeto que debe saber. El psicoanali-

353 *Ibíd.*, pp. 28-29.

354 Mason, Paul, «The Best of Capitalism Is Over for Rich Countries-and for the Poor Ones It Will Be Over by 2060», *Guardian*, 7 de julio de 2014.

355 Lacan, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, op. cit., pág. 232.

zado empieza a hablar sobre sus síntomas, haciendo el trabajo de análisis, porque piensa que el psicoanalista conoce la verdad, cuando en realidad es el trabajo del psicoanalizado el que genera verdad. El psicoanálisis puede terminar al reconocer el sujeto que, después de todo, el psicoanalista no sabe.

Žižek introduce el sujeto que debe creer como una versión más fundamental del sujeto que debe saber.³⁵⁶ Y da la siguiente explicación:

no hay subjetividad viviente inmediata y presente ante sí misma a la que se pueda atribuir la creencia encarnada en las «cosas sociales», y que a continuación se le quite dicha creencia. Existen algunas creencias, las más fundamentales, que desde el comienzo mismo son creencias «descentradas» sobre el Otro; el fenómeno del «sujeto que debe creer» es, así, universal y estructuralmente necesario.³⁵⁷

El sujeto que debe creer remite a este inevitable desplazamiento de la creencia sobre algún otro. Entre las versiones concretas se encuentra el mantenimiento de la ficción de Santa Claus en beneficio de los niños o la afirmación de una persona corriente que cree en los valores comunitarios. La descripción hecha por Michels de quienes se separan de la burguesía y se unen al proletariado proporciona otro ejemplo. A través de ellos, el proletariado cree que no se trata ya de que su situación sea simplemente desafortunada: es profundamente injusta.

Žižek pone de relieve la asimetría entre el sujeto que debe saber y el sujeto que debe creer. La creencia se refleja; es creencia en que otro cree. Dice: «Decir 'todavía creo en el comunismo' equivale a decir 'creo que todavía existen personas que creen en el comunismo'». ³⁵⁸ Como la creencia es creencia en la creencia del otro, se puede creer a través de otra persona. Otra persona puede creer por nosotros. El conocimiento es otra cosa. Que el otro sepa no significa que yo sé. Yo puedo saber solamente por mí mismo. Así pues, no es de extrañar que una cantinela de la

356 Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989, pág. 185 [edición en castellano: *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 2001]. En otro lugar, Žižek trata al sujeto que ha de creer «como la característica fundamental, constitutiva, del orden simbólico», *The Plague of Fantasies*, Londres, Verso, 1997, pág. 106 [edición en castellano: *El acoso de las fantasías*, Madrid, Akal, 2011].

357 *Ibid.*, pág. 106.

358 *Ibid.*, pág. 107.

ideología capitalista contemporánea sea a menudo que cada persona tendría que averiguar las cosas por sí misma. El capitalismo se apoya en el hecho de que unos estemos separados de otros, de manera que se afana en separarnos e individuarnos en cada ocasión.

Las instituciones son ordenaciones simbólicas que organizan y concentran el espacio social. «Fijan» al Otro, no en el sentido de inmovilizarlo, sino en el de poner en relación los efectos emergentes de la socialidad. Este «poner en relación» dota de sustancia al vínculo, dándole su fuerza, capacitándolo para ejercer su presión. Un partido es una organización y una concreción de socialidad en nombre de una determinada política. Para los comunistas, esta es una política de y para la clase trabajadora, los productores, los oprimidos, la gente y el resto de nosotros. El «partido» anuda efectos del yo ideal, del ideal del yo, del superyó, del sujeto que debe saber, y del sujeto que debe creer. El contenido concreto de cualquiera de estos efectos componentes cambia en el tiempo y en el espacio por mucho que las operaciones que ellos designan permanezcan como características de la forma-partido.

En los partidos comunistas, el yo ideal es imaginado normalmente según los parámetros del buen camarada. El buen camarada puede ser un valeroso militante, un responsable con dotes, un consumado orador o un leal funcionario. En cambio, el ideal del yo es el punto desde el que se evalúa la camaradería: ¿cómo y con qué fines se contabiliza el valor, las dotes, la habilidad y la lealtad? El superyó del partido nos echa en cara constantemente fracasar en todos los frentes, *nunca hacemos lo suficiente*, y también se burla de los sacrificios que hacemos por el partido, *siempre hemos hecho demasiado*. Cada una de estas posiciones puede, en diferentes grados, estar abierta y cerrada, ser coherente o contradictoria. En la medida en que el partido está situado en un campo antagonista, en la medida en que no es el Estado pero sí una de sus partes, hay otros ideales y requerimientos que entran en la mezcla: esto es la lucha de clases dentro del partido, el desafío planteado por la conciencia capitalista. Al mismo tiempo, el hecho de que el partido esté «situado» significa que el espacio que proporciona ejerce necesariamente efectos más allá de los afiliados del partido, proporcionando

imágenes y puntos de referencia para quienes pudieran unirse a él, para aliados y compañeros de viaje, así como para ex-afiliados o enemigos.

Las ideas «sujeto que debe creer» y «sujeto que debe saber» resultan especialmente útiles para reflexionar sobre estos efectos que recaen más allá de los afiliados del partido. Los críticos con el partido comunista castigan al partido por proclamar que sabe, por funcionar como un lugar del conocimiento científico o revolucionario. Este supuesto saber experto ha sido objeto de burla no solo por monopolista, sino también por falso: el conocimiento de vivir con, de responder ante y de luchar contra el poder opresor pertenece a la gente, y no puede limitarse a estar confinado en un conjunto de leyes de hierro que rigen el desarrollo histórico. Dada esta crítica, que fue ampliamente compartida en el seno de la izquierda tras el 68, es sorprendente que el colapso de la Unión Soviética asestara un golpe tan mortal a las organizaciones comunistas y socialistas de EEUU, Reino Unido y Europa. Para 1989, solo una ínfima minoría defendía ya a la Unión Soviética. La mayoría compartía la opinión de que su burocracia estaba moribunda y que necesitaba instituir reformas de mercado. Entonces, ¿por qué tuvo semejante efecto su colapso? El «sujeto que debe creer» ayuda a darle sentido a esa extraña reacción. Lo que se perdió al desmoronarse la URSS fue el sujeto al que se transponía la creencia, el sujeto a través del cual otros creían. Una vez desaparecido este sujeto que cree, realmente se puso de manifiesto que el comunismo estaba ideológicamente derrotado. Otro ejemplo más serían esas historias prototípicas de las dachas y privilegios de los cuadros del Partido Comunista. Estas historias funcionaban, más que como revelaciones fácticas, como ataques al sujeto que debe creer: ni siquiera el partido cree en el comunismo. Sin embargo, donde fallaron los ataques fue en el hecho mismo de que se librasen. En la medida en que tenían un blanco, afirmaron su función continua de sujeto que debe creer. El partido achacoso y reseco podía, todavía, creer por nosotros. Tras su completo desmoronamiento, perdimos al otro a través del cual podíamos creer.

El *Party Organizer*

Los escritos aparecidos en la década de 1930 en el *Party Organizer*, una publicación del Partido Comunista de EEUU (USCP) para uso interno de los militantes de cada unidad y distrito, exhiben el conjunto de efectos dinámicos y estructurales que se encuentran anudados unos a otros en el partido.

Un primer ejemplo ilustra el entrelazamiento que en el partido se da entre el yo ideal y el ideal del yo. El escritor narra con viveza cómo luchó su comité de bloque, organizado por el Partido Comunista, para conseguir comida para una mujer necesitada y sus hijos. Según cuenta, los trabajadores «se levantaron como un muro de hormigón, exigiendo comida». El cobarde supervisor de ayudas, «una herramienta capitalista», llamó a la policía, que se apresuró a acudir y agarró al militante del Partido Comunista. «Pero el rugido de los trabajadores y mi determinación de presentar batalla les metió a los policías el miedo en el corazón». Pidieron refuerzos y se trajeron «al gordinflón del juez Mendriski». El militante relata, manejando una imagen heroica de sí mismo, a los trabajadores y el partido plantando cara al supervisor capitalista de ayudas, a la policía y al juez, luchando para librar de la inanición a una mujer y sus hijos: «Le miré a la cara y dije: '¿Para qué demonios estás tú aquí, para ayudar a esta serpiente a negarle la comida a esta madre con sus tres hijos? A ti te da igual... a ti con tu tripa repleta de filetes'». El juez ordena a la policía que encierre al militante. Pero la policía, «viendo la determinación de los trabajadores», se ve obligada a dejarle marchar.³⁵⁹ Los trabajadores se muestran como una multitud, una pared rugiente e inquebrantable. Su aparición obliga a la policía a adoptar la perspectiva del Partido Comunista y reconocer que los trabajadores unidos son más fuertes que cualquier juez y sus órdenes.

Hay un segundo ejemplo que saca a relucir la dimensión que el partido tiene en cuanto al superyó. A comienzos de la década de 1930, el *Party Organizer* aparecía lleno de artículos que hablaban de cómo reclutar y retener a nuevos afiliados. Mes tras

359 «Organized Struggles Defeat Police Terror», *Party Organizer* 6: 1, enero de 1933, pp. 8-11.

mes, los autores –muchos de ellos, anónimos; otros muchos, militantes de distrito– expresan su alegría por los nuevos afiliados conseguidos y su consternación por el fracaso del partido a la hora de retenerlos. Les preocupa lo largas que son sus reuniones, que no empiecen y terminen a su hora, que no sean «lo suficientemente concisas».³⁶⁰ Se dan consejos unos a otros sobre la mejor forma de diseñar una reunión de partido: no más de dos horas, no pasarse de dos horas y media, tres horas como límite absoluto. A los militantes de distrito se les aconseja que escojan afiliados en sus casas y los lleven a las reuniones. Se les recuerda a los afiliados que tienen que hablar a los recién reclutados. Los militantes del Partido Comunista que escriben en la revista perciben «el entusiasmo y sincero deseo de los trabajadores», pero se echan la culpa a sí mismos de que los trabajadores se den de baja:

El reclutado llega a la típica unidad del partido, donde se topa con un grupo de extraños que hablan una jerga que no entiende. Nadie le presta mucha atención, de modo que lo dejan bastante a su aire... el entusiasmo se va enfriando, pierde sus ánimos, termina de perder el entusiasmo y finalmente se da de baja del partido.³⁶¹

La «jerga» es síntoma del problema. «Jerga» significa que la gente y el partido no están hablando el mismo idioma. Marca una división entre trabajadores y afiliados al partido, incluso cuando los afiliados al partido son trabajadores. El lenguaje que comparten los afiliados, las ideas que les permiten ver el mundo en términos distintos a los del capitalismo, acentúan y, al mismo tiempo, obstaculizan la pertenencia. Las actividades mismas que realizan como comunistas –lecturas, discusiones, reuniones, panfletos, organización, formación– los separan de los trabajadores. Lo que los hace comunistas, lo que los separa de las limitaciones impuestas por el capitalismo al proporcionarles convicción y capacidad política, inscribe una brecha su pertenencia económica dada. No son solamente productores económicos. Son productores políticos que no crean mercancías, sino poder colectivo.

360 «Retaining and Developing New Members of the Party», *Party Organizer* 14: 10, noviembre de 1931, pp. 16-19, 18.

361 *Ibid.*, pág. 17.

Una recomendación para superar esta división consiste en imaginarse a uno mismo como camarada, no como profesor.³⁶² A los militantes se les aconseja que no hablen «ni como predicadores encaramados a una tarima ni como curtidos teóricos del comunismo», sino que simplemente «seáis uno más de los trabajadores, que desde luego lo sois».³⁶³ Otras recomendaciones incluyen un mejor desarrollo de los cuadros, más esfuerzo en formación. Otras recalcan, incluso, una cierta relación transfereencial que puede surgir de «visitar a los trabajadores al menos dos o tres veces por semana, llegar a conocerlos por su nombre y saber de sus problemas individuales, conseguir que te llamen por tu nombre y que sientan que eres uno de ellos».³⁶⁴ Imaginarse a uno mismo como camarada, particularmente cuando ello va acompañado de instrucciones sobre lo que hay que hacer normalmente, supone un giro reflexivo sobre el día a día, cuando uno contempla desde la perspectiva del partido aquello que hace.

El mismo deseo que lleva a las personas a unirse al partido es el que las separa de la multitud. Una vez que se han hecho comunistas, se ven a sí mismas y al mundo desde la perspectiva abierta por el partido. Miran al mundo de forma diferente a como lo miraban antes. Aun así, también tienen que seguir viéndose a sí mismos como los trabajadores que son, ligados a una lucha económica. De ahí el consejo: «Poco a poco, partiendo de las condiciones en los talleres, aumentad la velocidad y pasad a los recortes salariales, al desempleo, y de ahí a la necesidad de organizarse. No deis al principio imagen muy insistente».³⁶⁵ El militante tiene que partir de la perspectiva del trabajador y guiar al trabajador a desplazar la perspectiva, a ver las cosas desde otro ángulo. La dimensión de superyó del partido es inseparable de su capacidad de proporcionar un yo ideal y un ideal del yo.

Las críticas internas que provoca el *Party Organizer* son incesantes. Por cada éxito en el incremento del número de afiliados, hay una exhortación a hacerlo más y mejor. Un artículo trata de cómo se está respondiendo a los problemas. El siguiente

362 *Ibíd.*, pág. 18.

363 S. V. V., «Examine Our Factory Work», *Party Organizer* 4: 5, junio de 1931, pág. 19.

364 Tate, Sylvia, «Experiences of Neighborhood Concentration», *Party Organizer* 5: 8, agosto de 1932, pp. 6–7.

365 «Examine Our Factory Work», pág. 19.

se referirá machaconamente a los problemas que persisten. Las exigencias que se hacen a sí mismos nunca remiten: hacer otra campaña de afiliación, centrarse más en los sindicatos, hacer más lecturas y redactar informes más exhaustivos. Reconocen las pequeñas victorias, pero cada victoria, al más puro estilo superperryó, inspira todavía más autocrítica. Alguien escribe: «nuestra influencia entre los trabajadores se ha multiplicado por diez estos últimos años, pero el número de afiliados a nuestro partido se ha mantenido prácticamente estancado. ¿Por qué los trabajadores llegan y nos dejan? ¿En qué estamos fallando?».³⁶⁶

A lo largo de 1932, la conversación en el *Party Organizer*, sobre todo en la sección de trabajo de masas, se centra en la «concentración» –concentración en las tiendas, concentración en los barrios, concentración en los corrales de Chicago–. La «concentración» se aborda desde distintos ángulos, haciendo hincapié en explicar los factores subjetivos a la luz de los factores objetivos.³⁶⁷ Para febrero de 1933, la reflexión crítica se vuelve sobre la palabra «concentración». En el artículo «Concentración. Un medio para ganarse a los trabajadores en las industrias clave», J.P. observa que la «concentración» se ha convertido en un término de partido: «nos concentramos febrilmente».³⁶⁸ Pero la formalidad y el sectarismo del planteamiento de la concentración se ha convertido, en sí mismo, en el problema, en el obstáculo real del crecimiento y del aumento. El partido ha tenido una concepción errónea de la «concentración». Lo que hace falta es un contacto más estrecho con los trabajadores. Seis meses después, un afiliado asqueado se lamenta: «nunca nos hemos tomado en serio la concentración».³⁶⁹

El *Party Organizer* revela un partido ejerciendo presión sobre sí mismo, imaginándose a sí mismo y luchando a medida que produce un lugar desde el que mirarse a sí mismo. Este lugar está en movimiento, es inestable; unas veces lo ocupan los tra-

366 J. A., «The Deadly Routine Which Must Be Overcome», *Party Organizer* 6: 3–4, marzo-abril de 1933, pp. 22–23.

367 «How Are We Going to Concentrate on Shops?», *Party Organizer* 5: 7, julio de 1932, pp. 9–10.

368 J. P., «Concentration-A Means of Winning the Workers in the Key Industries», *Party Organizer* 6: 2, febrero de 1933, pp. 5–10.

369 Krumbein, Charles, «How and Where to Concentrate», *Party Organizer* 6: 8–9, agosto-septiembre de 1933, pp. 24–27.

bajadores revolucionarios idealizados, y otras es el lugar desde el que los trabajadores son idealizados. Cuanto más fuerte siente el partido que se está haciendo, más feroces e intensas son las exigencias que se impone a sí mismo. Una carta de un activo camarada de partido de Chicago expresa la presión de la implacable exhortación a hacer más:

El martes que viene me criticarán en la reunión de militantes por porque la unidad no es lo suficientemente grandes; por no haber hecho más; por no haber asistido a una u otra reunión... hago lo que puedo. Sin embargo, no importa cuántas cosas haga, siempre odio dejarme ver, porque hay cosas que no hago y que me dijeron que hiciera. Directivas, directivas, directivas. Las cartas de la organización son a veces hasta de tres páginas. Joder, no podría hacer ni la décima parte de eso. Me estoy cansando. Soy exactamente igual de comunista que siempre, pero no soy diez comunistas». ³⁷⁰

Žižek hace notar que el espacio simbólico del Otro «opera como una vara de medir para medirme a mí mismo». ³⁷¹ Los comunistas que aparecen en el *Party Organizer* se miden como si fueran muchos. El deseo que se expresa en las exigencias urgentes que se imponen a sí mismos es de tipo colectivo –diez comunistas–, aunque se perciba como un imposible mandato del superyó.

La organización política y sus descontentos

Hasta ahora he puesto el énfasis en la psicodinámica de la colectividad. Mientras que los críticos con el partido tienden a criticar de su forma misma el centralismo y autoritarismo, he utilizado los planteamientos de Michels sobre las tendencias técnicas y psicológicas hacia la oligarquía en *cualquier* grupo político para afirmar la inevitabilidad de una brecha entre los pocos y los muchos. Organizar a las multitudes implica división, delegación y distribución. El número –ser muchos– posee una fuerza afectiva, como lo atestiguan el prestigio, la imitación y la identificación. Además, he echado mano del psicoanálisis para teorizar la brecha como vínculo, como espacio social que liga procesos in-

370 «Give More Personal Guidance», *Party Organizer* 6: 1, enero de 1933, pág. 22.

371 Žižek, Slavoj, *How to Read Lacan*, op. cit., pág. 9.

conscientes y perspectivas. Insertando el partido en esta brecha, he mostrado el funcionamiento de la colectividad, que se vuelve sobre sus miembros. El hecho mismo de asociarse los separa de su contexto, abriéndoles la posibilidad de tener otra visión sobre el mismo y separándolos de las condiciones dadas bajo el capitalismo.

Ciertamente, el hecho de que organizarse políticamente haga inevitable la brecha entre muchos y pocos no implica que sean las mismas personas las que tengan que estar a un lado o al otro de dicha organización. La historia de las luchas populares (antirracismo, antisexismo, antihomofobia, etc.) demuestra una movilización profunda y permanente precisamente en este punto. Del mismo modo, que la brecha sea inevitable no implica que una instanciación cualquiera de la brecha sea permanente ni justificada. Hay partidos y líderes mejores y peores. Algunos son más fieles que otros a la descarga igualitaria de la multitud. Y el propio planteamiento de Michels saca a relucir la torsión entre los muchos y los pocos como pliegues y desplazamientos de poder entre ellos: lo que aparece como un líder idolatrado es una refracción del disfrute de la multitud del poder del número. Finalmente, que la brecha entre los muchos y los pocos sea inevitable no significa que las brechas tendrían que estar alineadas unas con otras: trabajar más no debería implicar la consecución de un mayor beneficio material. En resumen, la cuestión crucial que se deriva de la inevitable brecha entre los pocos y los muchos consiste en que las acusaciones de centralismo y autoritarismo dirigidas al partido comunista desde su inicio son de hecho aplicables a la política como tal. Si hemos de comprometernos políticamente, no podemos evitar los efectos –y afectos– de la cuestión numérica. Pensar que sí es persistir en la fantasía del bello momento.

La utilidad de mi enfoque psicodinámico del partido se aprecia con nitidez en contraste con el conocido intento de John Holloway de imaginar una política revolucionaria que se proponga abolir por completo el poder; propósito compartido por la mayoría de los anarquistas. El influyente trabajo de Holloway, publicado a comienzos del siglo XXI, anticipa la convergen-

cia postanarquista del postestructuralismo y el anarquismo.³⁷² Repite, asimismo, críticas ya centenarias a la forma-partido, actualizándolas y destilándolas en un rechazo concentrado del poder *per se*. Actualmente surgen por toda la izquierda radical, como una suerte de sentido común, una serie de variaciones sobre los argumentos manejados por Holloway contra el partido por su estado-centrismo y su carácter externo a la clase trabajadora.

Holloway desarrolla su visión de la política a partir de una noción del «hacer» como «movimiento de la negatividad práctica». Para Holloway, el hacer va más allá de lo dado, y es, por ende, similar a la brecha que asocio al trabajo de la colectividad sobre sí misma. El hacer de Holloway, inserto en el fluir del movimiento humano, es también necesariamente social: «hay una comunidad en el hacer, un colectivo de hacedores, un flujo que atraviesa el tiempo y el espacio».³⁷³ Pero, en la medida en que sus hacedores colectivos no son más que flujos a través del tiempo y el espacio, su colectividad no ejerce ningún efecto que repercute sobre ellos como colectivo. El colectivo de Holloway es una multitud, en el mejor de los casos. En el peor, no es nada más que sustancia social móvil. Puede dividir un campo, producir una brecha, pero no tiene un lugar desde el que mirarse a sí mismo.

Carente de reflexividad, la socialidad que describe Holloway es una socialidad sin socialidad. Se acerca mucho al reconocimiento de esta omisión cuando dice que «este hacer colectivo implica, si es que se reconoce el fluir colectivo del hacer, un reconocimiento mutuo como hacedores, como sujetos activos. Nuestro hacer individual recibe su validación social de su reconocimiento como parte del fluir social».³⁷⁴ Las personas se reconocen las unas a las otras en relaciones imaginadas como múltiples díadas, intercambios de reconocimiento. No obstante, el rol del Otro como *campo* de validación social pasa desapercibido. No tiene efectos ni dinámicas de cuño propio, ni impacto alguno, aparte del reconocimiento de los individuos. En otras

372 Véanse las contribuciones del libro Rousselle, Duane; Evren, Süreyya (eds.), *Post-Anarchism: A Reader*, Londres, Pluto Press, 2011.

373 Holloway, John, *Change the World Without Taking Power*, Londres, Pluto Press, 2002, 42 [edición en castellano: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Barcelona, Viejo Topo, 2003].

374 *Ibid.*, pág. 43.

palabras: el flujo del hacer al que se refiere Holloway omite la función del espacio del Otro.

De todas formas, Holloway sí que presupone tal espacio del Otro cuando critica al partido por su carácter externo a la clase trabajadora. Argumenta que, en la tradición marxista, la falta de rebelión de los trabajadores se explica recurriendo a las nociones de ideología, hegemonía y falsa conciencia. Las tres vienen «acompañadas de la asunción de que la clase trabajadora constituye un 'ellos'». ³⁷⁵ Holloway afirma que el problema de la organización comunista es «¿cómo podemos hacerles ver?» «Nosotros» vemos claramente. «Ellos», no. El error de Holloway consiste en la manera en la que presenta la división: lo hace como si se tratase de una división entre grupos –a un lado, los trabajadores; al otro, el partido– en vez de una división constitutiva de la subjetividad política (de la brecha necesaria para que aparezca el sujeto). Ver de forma diferente implica un giro reflexivo, una perspectiva diferente sobre dónde está uno. Dónde está uno cambia con respecto a dónde estaba. Tiene que haber una brecha entre el fluir social, por usar el término de Holloway, y la afirmación política de ese fluir. El problema no es la externalidad, como si el partido o el Estado estuvieran separados de la sociedad y no estuvieran afectados por ella. El problema es la perspectiva desde la que algo parece diferente. Una huelga puede ser asunto que atañe a los trabajadores de una fábrica concreta. Pero puede también politizarse como componente de una lucha más amplia. ¿Una determinada huelga tiene simplemente el objetivo de conseguir sueldos más altos para que los trabajadores puedan aumentar individualmente su capacidad de consumo? ¿O incorpora reivindicaciones de justicia, igualdad y derechos? ¿Se vincula a otras acciones de esa índole para presentarse como la lucha de una clase?

La crítica de externalidad vertida por Holloway repite la vieja acusación de vanguardismo vertida contra el partido leninista. Holloway atribuye a Lenin el criterio de que el partido es necesario porque solo desde «fuera» les puede llegar a los trabajadores la conciencia de clase. El supuesto error de Lenin es aquí el del elitismo. Proviene de dar a los intelectuales una validez

375 *Ibid.*, pág. 87.

superior a la de los trabajadores: los trabajadores carecen por su cuenta de la capacidad de desarrollar una conciencia de clase; los intelectuales, en cambio, cuentan con el conocimiento y las habilidades necesarios. Daniel Bensaïd demuestra que este argumento está fuera de lugar.³⁷⁶ Lenin sostiene que la conciencia política surge al margen de la lucha económica, pero no de la lucha de clases. La lucha económica tiene lugar entre intereses particulares dentro del ámbito del capital. Los términos de la lucha los marca el capitalismo. La lucha política –para los comunistas– trata del propio ámbito. Cuando se utiliza la palabra «nosotros» para designar al sujeto de la política, lo que se afirma es más que una voluntad colectiva. Se anuncia una voluntad de colectividad, una voluntad de luchar juntos en unos términos que desafían lo dado, más que aceptarlo. La conciencia de clase no es espontánea. Como recalca Žižek, lo que es espontáneo es una percepción errónea: la percepción de que uno está solo o de que las circunstancias de uno son únicas.³⁷⁷ El «nosotros» político del partido provoca una ruptura de esta conciencia inmediata para afirmar en su lugar una conciencia colectiva.

Holloway extiende su crítica de la externalidad del partido a Georg Lukács. Acusa a Lukács de no alcanzar a explicar cómo puede el partido adoptar la perspectiva de la totalidad. También esta acusación yerra en el blanco. El partido no adopta la perspectiva de la totalidad en el sentido de que pueda verlo todo y lo haga. Más bien, el partido intenta crear el espacio para una perspectiva sobre la totalidad, una perspectiva no determinada totalmente por el marco en el que se encuentra, como si no tuviera impacto en este marco. El partido trabaja para crear la condición de posibilidad de una perspectiva que, aun empíricamente imposible, provoque una ruptura desde dentro en la apertura del colector capitalista.

Holloway apunta directamente a un marxismo considerado como fuente de conocimiento objetivo y científico:

Si por marxismo se entiende el conocimiento correcto, objetivo y científico de la historia, esto obvia la pregunta «¿y quién lo dice?». ¿Quién

376 Bensaïd, Daniel, «Leaps, Leaps, Leaps», *International Socialism* 2: 95, 2002.

377 Žižek, Slavoj, *Revolution at the Gates*, Londres, Verso, 2002, pág. 189.

posee el conocimiento correcto y cómo lo obtuvo? ¿Quién es el sujeto del conocimiento? La noción del marxismo como «ciencia» implica una distinción entre quienes conocen y quienes no conocen, una distinción entre quienes tienen una auténtica conciencia y quienes tienen una falsa conciencia.³⁷⁸

El sujeto que ha de saber es una posición estructural. El partido no sabe. Organiza un espacio transferencial que ofrece la posición del sujeto que ha de saber. En palabras de Žižek, «la autoridad del partido no es la del conocimiento positivo determinado, sino la de la forma del conocimiento, la de un nuevo tipo de conocimiento ligado a un sujeto político colectivo».³⁷⁹ Esta forma es la de un desplazamiento de la perspectiva, una posición política colectiva sobre una situación que se había mostrado limitada y determinada por el capitalismo. La perspectiva del partido no proviene de la religión, del derecho ni de la introspección individual, sino del hecho de la colectividad; como he argumentado aquí, proviene de la fidelidad a la igualdad de la descarga de la multitud.

Holloway pregunta cómo podemos llegar a saber si los que saben están en lo cierto, incluso cómo es posible que ellos sepan nada. Tiene razón al sugerir que no podemos saber esto: no hay un Otro que sepa. Así pues, sus preguntas enuncian el final de una relación transferencial con el partido. Sin embargo, en el caso de Holloway el final de esa relación con el partido no significa el final de la transferencia. Se lamenta de que «los leninistas saben, o solían saber... el conocimiento de los revolucionarios del último siglo ha sido derrotado».³⁸⁰ Por supuesto, Lenin no sabía. Eran conocidos los cambios de posición y de rumbo de Lenin, «doblando el palo» y respondiendo al movimiento de la revolución. La incapacidad de Holloway para admitir que Lenin tuvo suerte, que de equivocó, que cambió de opinión y que no sabía, nos dice que él, Holloway, permanece apegado a una postura prejuiciosa. La posición está ahí, pero se ha despegado de lo que la inspiraba, se ha desconectado de las victorias de los conflictos populares, empujada hacia el pasado, como algo dejado atrás pero que ejerce una fuerza.

378 Holloway, John, *op. cit.*, pág. 168.

379 Žižek, Slavoj, *op. cit.*, pág. 189.

380 Holloway, John, *op. cit.*, pág. 308.

Por una parte, Holloway reconoce que no existe un Otro del Otro, que no hay ningún garante del conocimiento político. El conocimiento político surge de las prácticas desplegadas en el tiempo según maneras que siguen siendo no-fijas y contingentes. Por otra parte, en la medida en que permanece la posición del Otro, Holloway lucha para mantenerla vacía, para poner en tela de juicio a todo aquel que pudiera ocuparla. Abandonando toda conexión entre la sustancia de la lucha política igualitaria de la emancipación y la perspectiva creada por esta lucha, insiste en el «no-conocer de quienes están históricamente perdidos», el no-conocer de los derrotados, como si no se hubiese aprendido nada, como si no quedasen trazas de las victorias y logros del pasado.³⁸¹ No confiando en nadie como portador del conocimiento necesario para la revolución, afirma el no-conocimiento aun cuando recurre implícitamente a vagos apoyos, como por ejemplo la sabiduría de los intelectuales. Lo que Holloway no puede reconocer es que el borrado de las victorias y logros del pasado es un efecto de su propia negación del cuerpo que los porta, el partido; una negación, a su vez, del poder revolucionario.

En última instancia, la crítica que Holloway hace del partido se sigue de su rechazo al Estado. Los marxistas reformistas y revolucionarios tratan por igual al Estado como el medio a través del cual se puede transformar a la sociedad. Holloway llama a eso visión «instrumental» del Estado, que toma como premisa la idea «fetichista» de que el Estado es algo separado y externo a la sociedad. Armados con esa visión instrumental y fetichista del poder estatal, los marxistas concentran y dirigen sus energías radicales a su conquista. El partido es la forma organizativa de este fetichismo de Estado, en la medida en que se abstrae de toda otra relación social para aparecer como objeto principal de distribución política. El partido disciplina y empobrece la lucha de clases, supeditando la infinidad de formas que ella adopta al «objetivo prevaleciente de hacerse con el control del Estado».³⁸² Cuando la política se canaliza a través de la forma-partido, las relaciones, experiencias y sentimientos políticos que no contribuyen directamente a la conquista del poder estatal dejan de ser prioritarias, se subordinan y relegan como cuestiones menores.

381 *Ibid.*

382 *Ibid.*, pág. 27.

Holloway tiene razón al decir que el partido es una forma para disciplinar la lucha de clases, pero se equivoca al entender lo que significa disciplina. Para los comunistas, la disciplina implica la construcción de solidaridad, el fortalecimiento de la colectividad y la valentía ante los esfuerzos que hace el capitalismo por aislarnos en el interés propio y el temor. El «empobrecimiento instrumentalista» del que Holloway acusa a los marxistas es el propio de Holloway, que resulta patente en su omisión del abundante «mundo de la vida» de las prácticas organizadas por los partidos comunistas en todas partes. Le impide reconocer las diversas actividades que abarca la labor organizadora del partido comunista, actividades como, por ejemplo, fundar periódicos y revistas literarias, formar ligas de jóvenes y equipos deportivos o montar redes de apoyo para grupos de mujeres y minorías raciales. Una vez que estas múltiples y variadas actividades quedan incluidas en nuestra concepción de la disciplina, volvemos a ver al partido como eslabón social que interrumpe el orden imaginario y simbólico de la burguesía para insertar ideales igualitarios y perspectivas colectivistas. Entendida en este sentido más amplio, la disciplina de partido no consiste en otra cosa que en la creación y el mantenimiento de este eslabón.

Bensaïd observa que Holloway reduce «la exuberante historia del movimiento de los trabajadores y de sus experiencias y controversias a una única línea de marcha; la del estatismo a través de los tiempos, como si no hubiese habido diferentes concepciones teóricas y estratégicas batallando constantemente unas con otras».³⁸³ Lo que Holloway describe como la supeditación de infinidad de formas de lucha de clase al objetivo de hacerse con el control del Estado históricamente ha incluido un conjunto de tácticas, y se ha llevado a cabo en múltiples marcos temporales. Las tácticas para hacerse con el Estado abarcan una amplia gama: desde asegurarse una mayoría electoral y participar en coaliciones de gobierno a organizar fábricas y barrios para convertirlos en contrapoderes; estirar los recursos del Estado hasta colapsarlo; subvertir el Estado desde dentro; derrocarlo violentamente e invadirlo militarmente. Estas diferentes tácticas se mezclan unas con otras, actuando a lo largo de distintos mar-

383 Bensaïd, Daniel, «On a recent book by John Holloway», trad. Peter Drucker, *Historical Materialism* 13: 4, 2005.

cos temporales, con objetivos a corto y largo plazo y atravesando las fronteras nacionales y regionales en frentes, alianzas, círculos y pactos. No hay nada en la actividad organizativa comunista que presuma la externalidad del Estado respecto a la sociedad, y menos aún la autonomía del Estado respecto a fuerzas políticas, económicas, sociales, culturales y medioambientales de ámbito internacional.

Un tratamiento menos reduccionista del legado revolucionario comunista tomaría nota de cómo las visiones comunistas del partido en tanto medio para la revolución afirman explícitamente, una y otra vez, que la revolución requiere cambiar a la gente, las creencias y las prácticas. Incluso algunas valoraciones ciertamente crudas acerca del comunismo histórico admiten tanto como eso cuando atacan como totalitarios los esfuerzos hechos en el siglo XX para crear al nuevo hombre socialista o a un nuevo tipo de ser humano. Centrarse en el objetivo revolucionario no distancia al partido de la práctica diaria, como Holloway sugiere. Al contrario: la revolución es un efecto de un propósito compartido. El objetivo es instrumento de su realización: un colectivo que tiene un objetivo y trabaja para conseguirlo ejerce poder sobre sí mismo. La producción del espacio colectivo del partido como nudo de efectos transferenciales es la manera como la gente cambia por la lucha, la manera como la gente abre una brecha en el capitalismo por la que se hace posible otra perspectiva. Los afiliados se miran a sí mismos y sus interacciones desde la perspectiva de la asociación que crean por medio de su asociación, el partido. El objetivo de la revolución nos permite ver la dimensión reflexiva del instrumento de la revolución desde el punto de vista de los efectos que produce sobre quienes la realizan. El partido afecta a los afiliados, a los compañeros de viaje, a los oponentes y al esquema general en la medida en que ensambla elementos del Otro consolidando el espacio de una política, estableciendo un lugar desde el que un colectivo puede mirarse a sí mismo.

La apertura del partido

Holloway afirma que el partido «está ahora históricamente cerrado a nosotros». Dice:

Tuviese o no sentido en algún momento el pensar en un cambio revolucionario desde el punto de vista del «Partido», ya ni siquiera tenemos abierta la posibilidad de plantear las preguntas en esos términos. Decir ahora que el Partido es el portador de la conciencia de clase del proletariado ya no tiene ningún sentido en absoluto. ¿Qué Partido? Ya no existe ni la base social para crear semejante «Partido».³⁸⁴

Algunas personas de izquierdas se han convencido sobre esa cuestión. Lo repiten como si fuese una verdad obvia. Pues no. ¿Qué es, incluso, lo que se quiere decir con que no hay base social para el partido? Algunos alegan que los cambios en la composición social de la mano de obra y el modo capitalista de producción han eliminado la fuerza de trabajo industrial necesaria para una política del proletariado en el norte y/o en el oeste. En vez de reconocer la importancia histórica del campesinado en las revoluciones y partidos comunistas, presumen un vínculo aparentemente orgánico entre trabajador industrial y partido, como si la organización de una fábrica generase automáticamente organización de partido o como si los trabajadores fuesen naturalmente solidarios. Parte de lo pintoresco de la afirmación de que no hay base social para el partido es el modo en que invierte las explicaciones previas sobre la identificación con el partido. Estas explicaciones sostenían que las personas no se juntan en partidos porque se sientan conectadas a otras personas, sino porque no se sienten así. El individualismo, el aislamiento y la necesidad de pertenencia motivan a las personas a juntarse.³⁸⁵ Así, se atribuye el mismo efecto –pertenencia al partido– tanto al estar conectado como al aislamiento, tanto a una previa solidaridad como a un previo individualismo. Cuando los críticos con el partido echan mano de factores socioeconómicos para respaldar sus afirmaciones de que la forma-partido está

384 Holloway, John, *op. cit.*, pág. 131.

385 Lipsett, Seymour Martin, «Introduction: Ostrogorski and the Analytic Approach to the Comparative Study of Political Parties», en Ostrogorski, Moisei, *Democracy and the Organization of Political Parties*, vol. II, Londres, Transaction Books, 1982, pág. xxix [edición en castellano: *La democracia y la organización de los partidos políticos*, Madrid, Trotta, 2008].

obsoleta, tratan el aislamiento, la fragmentación y el individualismo como explicaciones para justificar su posición. En cambio, los análisis anteriores los contemplaban como problemas que la pertenencia al partido solucionaba.

Sin embargo, hay algo en la afirmación de Holloway que suena a verdadero. Después de todo, si actualmente la forma-partido fuera convincente, ¿no estaríamos viendo cómo algo del estilo de un partido ejerce fuerza sobre la izquierda contemporánea? Su tesis de que la idea del partido como portador de la conciencia de la clase trabajadora ya no tiene ningún sentido en absoluto posee un «algo» de verdad. Pero, ¿qué es ese «algo»?

Al posicionar a los leninistas como el sujeto que ha de saber, Holloway da a entender que hubo un tiempo en que el Partido *era* portador de la conciencia de la clase trabajadora. Hubo un tiempo en que las personas –trabajadores, campesinos, intelectuales, incluso capitalistas– *creían* que el Partido Comunista era portador de la conciencia de la clase trabajadora. Más concretamente, creían que otros *creían* que el Partido Comunista era portador de la conciencia de la clase trabajadora. En la segunda mitad del siglo XX, esa creencia se desmoronó. El eslogan de la Revolución Cultural lo expresa con la mayor elocuencia: «la burguesía está en el Partido Comunista». Este es el «algo» de verdad presente en la afirmación de Holloway de que ya no tiene sentido pensar en términos del partido. Son pocos los que hoy día creen que el Partido Comunista sea la vanguardia de una clase trabajadora revolucionaria.

De todos modos, la asunción de que los revolucionarios *solían saber* apunta a la continuación de la transferencia: Holloway no dice que ellos nunca supieran. No dice que el partido *nunca* fuera portador de la conciencia de la clase trabajadora. El espacio abierto y sostenido por el partido permanece. Es como si la forma-partido como «soporte enigmático del sujeto» persistiera incluso cuando la clase trabajadora ya no aparece como sujeto revolucionario.³⁸⁶ Tal soporte continúa surtiendo efecto incluso en la afirmación de que «la burguesía está en el Partido Comunista». La afirmación es de carácter reflexivo. Es el propio partido

386 Para un análisis más detallado sobre este asunto véase *The Communist Horizon*, capítulo tercero. El concepto de «soporte enigmático del sujeto» proviene de Badiou, Alain, *Theory of the Subject*.

el que abre el espacio para esta crítica de sí mismo. El partido sostiene al sujeto que hace esta crítica, y este es un punto que Holloway intenta desmentir pero no puede no presuponer. Tiene razón al decir que el partido no es portador de la conciencia de la clase trabajadora. De hecho, no podría ser nunca portador de semejante ficción, a pesar de los esfuerzos de la socialdemocracia alemana por presentarlo de otra manera. El partido es el soporte del sujeto del comunismo. Dicho sujeto ha sido conceptualizado de distintas maneras: proletariado, campesinado, pueblo en des-acuerdo.

El partido actúa como soporte del sujeto del comunismo sosteniendo abierta la brecha entre las personas y su inserción en el capitalismo. Cuanto más se ve la brecha, más patente se hace la necesidad y quizá incluso el sentido de un partido. Esa brecha no es un vacío. Es un nudo de procesos que organizan la persistencia de lo irrealizado en un conjunto de efectos estructurales (yo ideal, ideal del yo, superyó, sujeto que ha de saber y creer): el partido como el espacio Otro. Este espacio Otro no tiene un interés propio, una línea correcta o una ciencia objetiva que le cuente la verdad de la historia. En vez de eso, se trata de una ruptura dentro de las personas, que las hace distanciarse de las condiciones que le vienen dadas; una ruptura que es efecto de su colectividad, la forma en que su pertenencia actúa, revirtiendo sobre ellas mismas.

La experiencia política enseña que los movimientos radicales no pueden simplemente evitar al Estado: el Estado no les dejará. De una forma activa, se infiltra entre ellos, los vigila policialmente y los subvierte. En la medida en que los movimientos plantean un serio desafío al poder estatal, se topan con su fuerza contraria reactiva. Que la sociedad pueda tomar sus propias riendas es un mito cuya duración ha superado cualquier utilidad que pudiera haber tenido para la izquierda y que se ha hecho visible como instrumento para la expansión del capitalismo.³⁸⁷ Así pues, hacerse con el control político del Estado sigue siendo un importante objetivo, porque el Estado levanta una barrera frente al cambio político. Como instrumento político de gobierno de clase del capitalismo, el Estado hace valer el orden en interés

387 Félix Guattari anunció en 1984: «El único objetivo aceptable ahora es que la sociedad se apodere de sí misma». *New Lines of Alliance, New Spaces of Liberty*, op. cit., pág. 126.

del capital como clase, haciendo todo lo que está en su mano para impedir, redirigir y machacar a la oposición. Ante la actividad policial militarizada, por no mencionar la aniquilación de los logros sociales del movimiento de la clase trabajadora, ¿tiene algún sentido contemplar una revolución política que ignore al Estado, permitiendo que el Estado siga ejerciendo sus funciones policiales, represivas y jurídicas? Si no estamos de acuerdo con que el Estado permanezca en manos de quien lo está, cuando no lo tenemos en cuenta en nuestra perspectiva política estamos cayendo en la política del bello momento.

Podría objetarse que los Estados descentralizados, federados e interconectados contemporáneos no están en manos de nadie y, por ello, no pueden ser tomados. Esta objeción, sin embargo, avala implícitamente una visión tecnocrática liberal del Estado. Se formula como si los sistemas jurídicos y los supuestos en los que se basan los Estados no fuesen más que protocolos neutros. El ideal comunista clásico de la dictadura del proletariado se enfrenta a esta mentira. El Estado liberal es en realidad la dictadura del capital. Sus premisas garantizan que el beneficio de la duda, el «sentido común», caiga del lado del capitalismo, que lo que se percibe como la decisión correcta sea lo que confirma la mentalidad burguesa: proteger la propiedad privada, preservar las libertades individuales, promover el intercambio y el comercio. El objetivo de hacerse con el control del Estado apunta a este nivel subyacente de leyes, prácticas y expectativas, haciendo que el sentido común se convierta en el sentido de lo común y para lo común.

Los capitalistas no van a reorganizar voluntariamente los procesos de acumulación para poner fin, así, a la proletarianización. No van a entregar así de fácil el control y la propiedad de los medios de producción. Los Estados, así, sin más, no van a dejar de oprimir, arrestar y encarcelar a quienes se resistan a ellos. Esos cambios fundamentales se producirán únicamente a través de la lucha política llevada a cabo internacionalmente. Una izquierda que rehuya la labor de organizarse para conseguir el poder se quedará impotente. Por eso estamos hablando otra vez del partido.

5

LA DINÁMICA PASIONAL DEL PARTIDO COMUNISTA

A veces da la impresión de que a la gente de izquierdas le encanta la revolución pero odia al partido. Nosotros solemos apoyar la transformación; sobre todo, la transformación *personal*. Y, sin embargo, a renglón seguido nos burlamos de las prácticas institucionales orientadas estratégicamente a la consecución de un cambio político radical. De este modo, muchos de nosotros rechazamos la forma organizativa que marca la diferencia entre el caos de la revolución y la construcción de un orden político y social nuevo. Con ese rechazo, nos ponemos a cubierto de una confrontación con lo real de la división, y en su lugar nos deleitamos con la fantasía del bello momento.

El partido es una forma política que fuerza esa confrontación. La reivindica, ocupa y moviliza. Este capítulo sigue el hilo de la investigación de la psicodinámica del partido planteada en el capítulo cuarto. Por medio de ejemplos extraídos del comunismo británico y estadounidense, pongo de relieve el espacio simbólico del partido. ¿Qué es lo que le permitió al partido comunista crear un espacio desde el que los comunistas del Reino Unido y de EEUU pudieran ver que sus acciones eran valiosas y merecían la pena? Lo que sostengo es que la infraestructura afectiva del partido proporcionó el soporte material para su espacio simbólico. La práctica incesante generó las intensidades que los afiliados dirigieron sobre sí mismos, permitiéndoles impulsarse de forma que pudieran verse como transformadores del mundo. Ganaron en tamaño, logrando una capacidad para hacer más de lo que habían podido imaginarse, y el mundo se hizo presente en el día a día. Así pues, en vez de considerar al partido comunista

desde el punto de vista de la ideología, el programa, el liderazgo o la estructura organizativa, lo abordo desde el punto de vista de las dinámicas afectivas que genera y moviliza. Más que un instrumento para el poder político, el partido comunista proporciona una infraestructura afectiva que ensancha el mundo.

La capacidad del partido comunista de ensanchar el mundo tiene un coste. La ligazón de procesos inconscientes que mantiene abierto el espacio para la subjetividad política comunista presenta exigencias constantes, incluso irrealizables. Dicho crudamente: verte a ti mismo como transformador del mundo te obliga a mirarte desde una posición que te plantea exigencias continuamente; una posición que te exhorta, te juzga y no acepta excusas. Si es eso lo que quieren los comunistas, y deberíamos quererlo, la consecuencia es que tenemos que plantar cara a esos costes abiertamente. Cuanto más fuerte sea la organización política que construyamos, mayores serán sus –y nuestras– expectativas. Cuando nos organizamos, el partido nos exhorta, o dicho de otro modo, es el aparato a por medio del cual nos exhortamos a nosotros mismos a hacer lo que debemos hacer, a hacer lo que se tiene que hacer, porque no podemos y no queremos consentir la desigualdad, la explotación y la opresión.

A veces hay que cocinar unos cuantos huevos

Voy a empezar con una historia extraída de *The Romance of American Communism*, de Vivian Gornick. Trata de un militante llamado Eric Lanzetti y una joven afiliada llamada Lilly. Es una historia que me gusta porque ilustra los temas del ensanchamiento y la valentía que la perspectiva del partido proporciona.

Lanzetti creció en un pueblo minero de Virginia Occidental, después de que el fascismo dejara a su padre sin sitio en Italia. Estudió en Brown y Oxford con una beca. En 1938, radicalizado por la Guerra Civil Española, Lanzetti se unió al partido comunista. En poco tiempo, le nombraron responsable de sección en el Lower East Side de Nueva York. En una de las entrevistas con comunistas estadounidenses sobre las que se basa el libro de Gornick, Lanzetti intenta dar una idea del alcance del partido en el Lower East Side de Nueva York en los años treinta, su ubicación moral en la vida del vecindario. Da el ejemplo de Lilly:

No era la persona más inteligente del mundo, pero era una comunista muy trabajadora y concienciada, con un fuerte sentido de clase. Vivía sola con su padre en la calle Rivington. Aquel anciano era un judío ortodoxo que no le prestaba absolutamente ninguna atención ni a la chica, ni a su actividad política ni a nada. Ella le preparaba el desayuno por las mañanas, se iba a trabajar, volvía a casa, le preparaba la cena, iba a una reunión, volvía a casa, le preparaba leche caliente, y ya está. El viejo se pasaba el día entero sentado leyendo el *Talmud*. Lilly era la que se encargaba de la casa. Si no hubiese sido por el trabajo de ella, los dos se habrían muerto de hambre. Pero él era su padre, y ella estaba cagada de miedo hacia él.³⁸⁸

Lanzetti recuerda que una noche, después de una reunión, Lilly quería hablar con él sobre algo. Empezó, vacilante, a contarle que se había enamorado de un hombre. Lanzetti pensó que Lilly quería saber si tendría que acostarse con él, de modo que empezó diciéndole lo de que el sexo fuera del matrimonio no es problema. «'Ah, no, no, no', me interrumpe, 'no va de eso. Claro que nos hemos acostado. Lo que pasa es que él es chino. Me atemoriza el decirle a mi padre que queremos casarnos'». Lanzetti cuenta que se la quedó mirando, enmudecido por un momento. Después le contestó: «Mira, si te da miedo contárselo a solas, te acompaño'. '¿Me acompañarás?', pregunta ella. 'No solo yo', digo, 'iremos con una delegación si así te sientes mejor'. '¿Una delegación?', pregunta ella. 'Pues claro', digo yo, y ya puestos: 'iremos con todo el puñetero Partido Comunista'».

Un mes más tarde, Lilly se dirigió de nuevo a Lanzetti. Él le preguntó qué tal había ido todo. Ella le contó que le costó un poco armarse de coraje, pero por fin le contó a su padre que se iba a casar. Su padre le preguntó: «¿Es judío?» No, contestó ella. Es chino. El padre de Lilly se quedó callado un rato largo. «Te voy a matar», dijo finalmente. Lilly cuenta que las rodillas le empujaron a flaquear:

Y entonces, de repente, fue como si tú estuvieses allí, en la habitación, conmigo. Te vi a ti y al responsable de mi agrupación, y a toda la gente con la que trabajo, y sentí como si el Partido Comunista entero estuviera

388 Gornick, Vivian, *The Romance of American Communism*, Nueva York, Basic Books, 1977, pág. 123-124. Estoy en deuda con Jon Flanders por el regalo de este libro.

allí mismo, conmigo, en la habitación. Le miré a mi padre y le dije: «Si me matas, ¿quién te va a cocinar los huevos?»

Lanzetti cuenta una historia de expansión, de convertirse en muchos. Describe cómo le infundió a Lilly la sensación de que no estaba sola. Había una multitud en pie junto a ella. Estaba respaldada por el partido. Ella podía hacer acopio de una seguridad en sí misma que se nutría del hecho de que otros muchos, incontables –todo el puñetero Partido Comunista–, estarían con ella allí mismo, cuando ella se enfrentase con su padre. Y, según cuenta Lanzetti, eso Lilly lo sintió; los vio. Su sensación de contar con la solidaridad de las personas concretas que ella conocía se expande y desemboca en la sensación de que todo el partido estaba allí en pie con ella, apoyándola. Al visualizar al partido allí mismo, con ella, ella se hace más fuerte, más valiente. Un exiguo apartamento cubierto de miedo se transforma en un lugar de triunfo, con el poder colectivo saturando la cotidianidad en la valentía de la valiente réplica «¿quién te va a cocinar los huevos?»

Lanzetti ve a Lilly como a una comunista con conciencia de clase; alguien que trabaja duro, que está al borde de la supervivencia pero que sin embargo asiste a una reunión tras otra después de trabajar para ganarse un sueldo y cuidar de su padre. Observa las repeticiones de su vida cotidiana, cómo prepara una comida tras otra para el silencioso padre al que teme. Al narrar la historia, Lanzetti da un traspíe. Presume erróneamente que, para Lilly, él es alguien que se supone que conoce cierta verdad sobre el sexo: las condiciones de su permisibilidad. Lanzetti se desliza a imaginarse a sí mismo como alguien que podría validar la independencia sexual de una joven judía de clase trabajadora. A fin de cuentas, ella no era la persona más inteligente del mundo. Pero Lilly no le posiciona como alguien que sabe algo sobre el sexo. A ella no le hace falta esa validación. Claro que estaba acosándose con el hombre al que amaba. El problema no era el sexo. Era su padre, ya que él ocupaba el puesto de la familia, la religión y la raza. Lilly estaba aterrorizada ante la perspectiva de una confrontación con su padre, por el desafío que suponía un rechazo abierto de la ley de aquel. Lanzetti reconoce su error. Él no lo sabía. No acertó lo que ella quería, y, al hacerse una composición de lugar, él le asignó a Lilly una expectativa tradicionalmente marcada por el género; una expectativa que Lilly ya había dejado

atrás. Después de todo, ella era una comunista con conciencia de clase. Corrigiéndose a sí mismo, Lanzetti se vuelve hacia el partido en busca de su solidaridad, ya no imaginándose a sí mismo como aquel que podría dar permiso a Lilly, sino dirigiendo una mirada hacia ellos dos desde la perspectiva del partido. Se va dando cuenta de ello, va notando cómo se va acumulando el poder a medida que uno se va convirtiendo en más y después en muchos –él mismo, la delegación, todo el puñetero partido–.

El relato de Lanzetti trata de más cosas que Lilly. Trata de él mismo en cuanto militante y de cómo transmitió a Lilly el sentido de partido para que ella se animara a rechazar abiertamente a su padre (y no solo a transgredir encubiertamente la ley que él encarnaba). La conciencia de clase, que Lilly ya tiene, no es lo mismo que la confianza política o el optimismo práctico que el partido inspira. La vida de un vecindario, al igual que la experiencia en el puesto de trabajo, puede que genere una sensibilidad compartida, o incluso una identidad. Esa sensibilidad nutre el potencial político. Pero no es suficiente para la política. No es todavía explícita como división o voluntad. Ser comunista es ir a una reunión tras otra, trabajar duro, puede que incluso permanecer en la pobreza, pero es también tener acceso a una fuerza lo suficientemente poderosa como para enfrentarse a la ley y ganar, una fuerza que no es completamente interna ni externa, ni reducible a características organizativas concretas ni separada de ellas, sino, más bien, una infraestructura afectiva, capaz de ensanchar el mundo.

La multitud que perdura

El estudio de la multitud llevado a cabo por Elias Canetti constituye una teoría del deseo colectivo. La multitud une intensidades libidinales y afectivas, ensamblándolas en la fuerza de un anhelo irreductible a la emoción de la multitud, a la excitación o acontecimiento concretos que la convocan. Canetti clasifica las multitudes según la emoción que en ellas prevalece –la multitud desafiante, preparada para matar; la multitud a la fuga, en la que todo el mundo huye; la multitud prohibicionista, que rechaza; la multitud desafecta, que se revuelve contra los que están al mando o la oprimen; y la multitud festiva, que disfruta en común–.

Lo que podríamos considerar como la estructura y procesos inconscientes de la multitud, la economía de disfrute que posee la multitud, persiste a través o por debajo de esos distintos tipos de multitud. Como he expuesto en el capítulo tercero, este inconsciente de la multitud tiene cuatro atributos: un deseo de crecer, un estado de absoluta igualdad (que Canetti define como la «descarga»), un amor por la densidad y una necesidad de dirección.

Dichos atributos de la multitud generan dinámicamente una *jouissance* colectiva. El deseo de aumentar, expandirse, acumular y extenderse impregna incluso a la multitud encerrada en una institución. El impulso de crecer es intrínseco, es un impulso primario de la multitud. Las multitudes pueden ser abiertas o cerradas, pero el deseo que la multitud tiene de crecer puede llevarse por delante incluso las limitaciones espaciales. Téngase en cuenta, por ejemplo, la curiosa obviedad de la regla de la mayoría. El peso del número se abre paso como empuje de la multitud. Ejerce una presión, independientemente de que sea correcta o incorrecta, razonable o no. Incluso quienes ponen objeciones y resisten se topan con esa presión. Es duro ir en contra de la multitud. La multitud quiere absorberlo todo, ir incorporando más y crecer por sí misma. Según Canetti, «la multitud nunca se siente saturada».³⁸⁹

Con la descarga, Canetti ofrece una visión de la igualdad que es fundamentalmente diferente de la asociación psicoanalítica de la igualdad con la envidia. En la multitud, la igualdad es desdiferenciación, desindividuación, liberarse momentáneamente de la jerarquía, del cierre y la separación. «Es por esta igualdad por lo que las personas se convierten en una multitud y tienden a pasar por alto cualquier cosa que pudiera limitarla», escribe Canetti. «Todas las exigencias de justicia y todas las teorías de la igualdad derivan su energía, en última instancia, de la concreta experiencia de igualdad que resulta familiar a cualquiera que haya formado parte de una multitud».³⁹⁰ El empuje hacia la igualdad no proviene del *ressentiment*. No nace de la debilidad ni de la privación. Proviene de una fuerza de los muchos que se amplifica, se refuerza y se retroalimenta. Con gritos, exclamaciones

389 Canetti, Elias, *Crowds and Power*, op. cit., pág. 22.

390 *Ibid.*, pág. 29.

y ruido –el espontáneo «lema común»–, la multitud expresa la igualdad que es su sustancia.

La densidad de la multitud es su indivisibilidad o grado de solidaridad. Desde un punto de vista fisiológico, la densidad se manifiesta en la coincidencia de sentimientos; por ejemplo, en la excitación que recorre a la multitud, amplificándose y retroalimentándose. La estrecha proximidad ayuda a ello. Canetti asocia la igualdad y la densidad, diciéndonos que, en la multitud que baila, ellas dos coinciden. La «hábil consumación de la densidad y la igualdad» engendra el sentimiento de multitud.

La dirección de la multitud es su objetivo. Cuando es común, el objetivo «refuerza el sentimiento de igualdad». Cuanto más fuerte es el objetivo común, más débiles son los objetivos individuales que amenazan a la densidad de la multitud. Mientras que Le Bon y Freud atribuyen la necesidad de dirección que tiene la multitud a su necesidad de un líder, Canetti convierte la dirección en un proceso interno de la multitud: la dirección, causa común, somete las preferencias individuales. Todo aquel que pertenece a una multitud «lleva en su seno un pequeño traidor que quiere comer, beber, hacer el amor y que le dejen en paz».³⁹¹ Cuando la multitud tiene una dirección, cuando se está moviendo hacia un objetivo, puede mantenerse densa. Sin su objetivo, la multitud se desintegra en individuos que persiguen sus propios fines privados. El objetivo, aquello hacia lo que se orienta la multitud, está fuera de ella. El objetivo no es la descarga, aunque la descarga sea algo que hay que lograr.

Los procesos de multitud de Canetti se parecen a las dinámicas psicoanalíticas de deseo y pulsión. El crecimiento y la dirección apuntan hacia fuera. La igualdad y la densidad se vuelven hacia dentro. Juntos, forman el entramado de intensidades a las que vengo refiriéndome como «inconsciente de la multitud». La multitud no está estructurada como una lengua. No es una formación discursiva. Es, más bien, la presión dinámica de los muchos, la fuerza ejercida por la colectividad. No tiene una política en mayor medida que la tienen un hormiguero, un bosque o un montón de piedras. Las multitudes de Canetti incluyen guerreros danzantes y enjambres de insectos, espermatozoides

391 *Ibid.*, pág. 23.

y muertos, producción e inflación. La presión real de los muchos toma múltiples formas y las altera: material, institucional, imaginaria, simbólica. También se da en diversas temporalidades: rápida o lenta, momentánea o duradera. Los múltiples tempos y formas se solapan y entrecruzan, fluyendo juntos hasta desembocar en una multitud de multitudes. Lo que la multitud más desea –aquello de lo que carece– es perdurar.

Canetti dice: «la tendencia de toda multitud humana a hacerse cada vez más numerosa –el movimiento ciego, temerario, dinámico, que lo sacrifica todo a sí mismo y que está siempre presente en la multitud que se está juntando– es transferible».³⁹² No explica el concepto, sino que pone numerosos ejemplos: la tendencia al crecimiento la transfieren los cazadores a su presa, los granjeros a sus cosechas, los europeos modernos al dinero utilizando la palabra «millón» como la unidad básica para contar la población y el dinero; «el número abstracto se ha llenado con un significado de multitud que ningún otro número contiene hoy día».³⁹³ Los mecanismos de transferencia le importan poco a Canetti. Entremezcla, desdibujándolos, los rituales, los símbolos y los procesos. Todos ellos posibilitan que el deseo de la multitud por crecer se transmita o desplace de la multitud a otra cosa. El trigo, las montañas y el mar pueden convertirse en símbolos de la multitud, porque pueden ser portadores del deseo de crecimiento.

Optimismo práctico

Aunque Canetti no lo nombra, también el partido puede ser portador del deseo de crecimiento, así como de otros atributos del inconsciente de la multitud. A medida que acumula y genera poder, el partido, sobre todo el partido comunista, actúa como objeto transferencial –símbolo y combinación de rituales y procesos– para la acción colectiva de los muchos.

La multitud quiere aguantar. El partido proporciona un aparato para ese aguante. Los planteamientos marxistas sobre el partido se centran típicamente en los aspectos organizativos e ideológicos del aparato de partido: la vanguardia frente a la

392 *Ibid.*, pág. 197.

393 *Ibid.*, pág. 185.

masa, la clandestinidad frente a la legalidad, lo revolucionario frente a lo reformista. Se deja fuera la infraestructura afectiva del partido, su reconfiguración de la inconsciencia de la multitud para darle una forma política. Gavin Walker desplaza el planTEAMIENTO hacia esa reconfiguración. Describe al partido como «sustrato material» que «permite que las reverberaciones o resonancias del acontecimiento permanezcan en el núcleo de una consistencia».³⁹⁴ Como cuerpo que convierte el acontecimiento multitudinario subjetivizante en momento de un proceso subjetivo de politización de las personas, el partido tiene asignada la tarea de transmitir la resonancia del acontecimiento. No puede simplemente declarar que un acontecimiento constituye una acción de la heroica clase trabajadora o del pueblo revolucionarias. El partido tiene que defender esa declaración en un contexto hostil. Más aún: tiene que asegurarse de su verdad, conduciendo la intensidad afectiva de la descarga de la multitud por la estela de su disipación.

En las condiciones actuales del capitalismo comunicativo, los medios ubicuos ofrecen en su incesante actividad un suministro interminable de desastres, invasiones, tiroteos y protestas. Los escándalos y las epidemias desplazan unos a otros como asunto más importante del día, y su medición en tuits testimonia su incapacidad de producir una brecha en el orden dominante. Cualquiera puede lanzar una interpretación de un acontecimiento, llamándolo esto o lo otro e intentando dirigir las discusiones en una dirección y no en otra. Además, cierto grado de reflexividad, una autoconciencia en relación con los medios, es característica constitutiva del capitalismo comunicativo. Los hashtags, los eslóganes, los memes, las imágenes y las frases o formas de hablar que llegan a ser, por poco tiempo, moneda de uso corriente antes de pasar de moda o quedar olvidados, apuntan todos a las múltiples y ramificadas maneras en que los actos comunicativos tienen menos que ver con el significado que con la circulación, con el valor de uso que con el valor de cambio.³⁹⁵ Este marco plantea problemas particulares para una política de

394 Walker, Gavin, «The Body of Politics: On the Concept of the Party», *Theory & Event* 16: 4, 2013.

395 Véase mi análisis en *Democracy and Other Neoliberal Fantasies*, op. cit., capítulo primero.

izquierdas: ¿Cómo pueden seguir siendo inteligibles los actos como actos de un sujeto colectivo? ¿Cómo impiden las personas que sus actos vuelvan a quedar absorbidos por el capitalismo comunicativo?

El partido proporciona una infraestructura afectiva que puede ayudar a enfrentarse a estos problemas. Más que ceder la transmisión de la resonancia a los intelectuales, sobre todo a los individualizados en el marco de itinerarios profesionales académicos o periodísticos, y en vez de requerir que una serie de activistas fragmentados que trabajan en múltiples trayectorias independientes se alíen de acontecimiento en acontecimiento, de asunto en asunto, el partido es una forma para la concentración y el aguante. En un marco capitalista, el partido le proporciona al comunismo un cuerpo –un cuerpo heterogéneo, poroso y polimorfo–.

Para finales del siglo XX, ese cuerpo estaba presente, principalmente, en forma de memoria, temor, burocracia o secta, como necesidad pasada e imposibilidad presente. La perspectiva que proporcionaba se convirtió en diversas tendencias por la corrección política, no menos honradas e insistentes, a pesar de la debilidad a la que conducía su fragmentación. Desde luego, en cuanto al superyó, los efectos de una exhortación honrada parecen tanto más intensos precisamente porque no hay partido que pueda darles un anclaje, no hay programa al que se pueda apelar en busca de justificación y ayuda. Estos efectos, que circulan como insultos o como normas en las redes sociales, se expanden como una necesidad urgente de vigilar y castigar, arrojando a la izquierda a la histeria de su propio fracaso. La izquierda puede ver los desacuerdos, pero no los puede ensamblar en una línea política.

Concentración y aguante no son lo mismo que acuerdo. Los partidos comunistas –al igual que la izquierda, en sentido más amplio– son siempre lugares de debate, discusión, facciones y escisiones. Dicho en lenguaje lacaniano: pensar en el partido en términos ya sea de consenso o de cisma es permanecer en el nivel de lo imaginario, donde el partido no es nada más que una figura de egoísmo y competición. Pero lo que importa es la dimensión simbólica del partido, su forma como lugar desde el que los comunistas se evalúan a sí mismos y sus acciones. La

concentración y el aguante se adhieren a la forma-partido a nivel simbólico.

Las experiencias cotidianas de los afiliados rasos del Partido Comunista de EEUU (USCP) y del Partido Comunista de Gran Bretaña (GBCP) testimonian el efecto simbólico del Partido Comunista. Utilizo ejemplos relativos a esos partidos debido a su debilidad. EEUU y el Reino Unido no eran ni Estados-partido ni sistemas parlamentarios en los que los comunistas hayan tenido nunca mucho éxito electoral. Incluso en las décadas de 1930 y 1940, cuando el Partido Comunista estaba en la cumbre de su fuerza en EEUU y Reino Unido, el poder político real estaba fuera de su alcance. En el siglo XX, ninguno de esos dos países parecía estar al borde de una revolución proletaria. En su lugar, cada uno se encontró con una mezcla de prosperidad de clase media y efecto desradicalizador, derrota de la clase trabajadora y agresión capitalista, por no hablar del intenso anticomunismo de la Guerra Fría. Entonces, ¿cómo es que, en condiciones que incluso Moscú estaba de acuerdo en que eran lejanas al punto de maduración revolucionaria, hubo una sensibilidad comunista que aguantó? ¿Qué es lo que le permitió al partido comunista crear un espacio desde el que los afiliados de EEUU y Reino Unido pudieran ver sus acciones como algo necesario e importante que incluso los no afiliados pudieran adoptar y adoptarían? Mi tesis, como menciono al comienzo de este capítulo, es que la infraestructura afectiva del Partido proporcionó el apoyo material para su espacio simbólico.

Lauren Berlant presenta la teoría del afecto como «otra fase en la historia de la teoría de la ideología».³⁹⁶ Común y evocador, el afecto entrelaza el saber y el hacer, infundiendo a cada persona un sentimiento-ánimo-sensibilidad irreducible a las disposiciones emocionales individuales. La atención al afecto puede facilitar un registro más allá de los textos y prácticas, que permita acceder al dominio de los apegos y las expectativas que produce un modo de vida. Berlant observa que la tradición marxista «ha ofrecido múltiples maneras de implicar los aspectos afectivos del antagonismo de clase, las prácticas laborales y el sentimiento generado en común que emerge cuando habitamos

396 Berlant, Lauren, *Cruel Optimism*, Durham, NC, Duke University Press, 2011, pág. 53.

una zona de estructura vivida». ³⁹⁷ Ya sea como historias de la clase trabajadora, análisis de la estructura del sentimiento específicos de una formación histórica, o interpretaciones en clave estética del mundo, la teoría cultural marxista ha documentado con solvencia y ha explorado las condiciones de pertenencia de clase. Por lo general, ha solido descuidar la pertenencia al partido. Allí donde la clase aparece en el rico tejido del trabajo y la vida, en la cultura y costumbres que inspiran aparentemente esa identidad colectiva movilizada en el partido, el partido aparece como algo mecánico y frío. En oposición a la abundancia de la diversidad cotidiana, el partido parece abstracto, calculador, instrumental. Pretendo cambiar esta percepción del partido.

La propia Berlant se fija en el afecto para distinguir la especificidad de la mediación del deseo en el neoliberalismo tardío. Se ocupa del «agotamiento de una fantasía, de una forma de vida desarrollada en común, la buena vida». ³⁹⁸ En contraste con el «optimismo cruel» de Berlant, yo atiendo al optimismo práctico generado por medio del partido. ³⁹⁹ Me fijo en la acumulación de esperanza a través de la transmisión de una sensibilidad comunista en contextos caracterizados por su ausencia. Más que rastrear la decadencia y la pérdida, me fijo en la intensificación y el crecimiento, la producción de una nueva convicción, como vemos con Lilly y Lanzetti. El partido comunista proporcionó una infraestructura afectiva por la que una serie de experiencias cotidianas adquirieron un significado al margen del que canaliza el capitalismo. El partido mantenía abierta una brecha en lo dado, a través de la cual las personas podían verse a sí mismas embarcadas en una lucha colectiva que transformaba el mundo.

Los comunistas americanos que hablan en el libro de Gornick relatan sus vidas en el partido en términos sensorialmente vívidos. La intensidad de la experiencia sentida que ellos invocan atraviesa la privación y la frustración cotidianas, haciendo real la posibilidad de otro mundo: lo pueden sentir ya. Cuando trabajan para construirlo, para alumbrarlo, convierten sus experiencias individuales de la injusticia capitalista en momentos de igualdad comunista colectiva. Ben Saltzman, un trabajador de la industria

397 *Ibid.*, pág. 64.

398 *Ibid.*, pág. 11.

399 Agradezco a Bonnie Honig y a James Martel la elaboración de esta idea.

textil neoyorquino, dice: «Tenía al partido y tenía a mis camaradas, y ellos me hacían fuerte, me daban seguridad». ⁴⁰⁰ Joe Preisen, un sindicalista de Brooklyn, comenta en la misma línea: «Estabas rodeado de historia. Podías tocarla, olerla, verla. Y cuando un militante sindical, también comunista, se ponía de pie para hablar, podías incluso sentirla en tu boca». ⁴⁰¹ La sindicalista Belle Rothman insiste:

No lo entiendes. No teníamos otra opción. No es como hoy día, que los críos se creen que pueden elegir si meterse en política o no meterse, o ser lo que les dé la puñetera gana. Nosotros no pudimos elegir. Nosotros no elegimos, sino que nos eligieron. La vida se nos echó encima, nos dio de leches, y tuvimos que luchar para erguirnos sobre las rodillas y luego sobre los pies; y cuando conseguimos ponernos de pie, ahí estaba el Partido Comunista. ⁴⁰²

Sarah Gordon, que creció como comunista en el Bronx, explica cómo la adscripción política al partido comunista «negaba, literalmente, nuestra precariedad. Era algo rico, cálido, lleno de energía, una densidad de emoción que envolvía nuestras vidas. Nos alimentó en unos momentos en que ninguna otra cosa nos alimentaba. No solo nos mantuvo vivos, sino que nos hizo poderosas por dentro». ⁴⁰³ A partir del vínculo emocional de los comunistas con su partido extraigo el optimismo práctico que posibilitó la intensidad igualitaria y el deseo de la multitud por mantenerse después de que las multitudes se dispersasen.

Infraestructura del sentimiento

En plena década de 1980, cuando *Marxism Today* estaba reconfigurando el comunismo británico de cara a los nuevos tiempos, reemplazando como enemigo al capitalismo por el thatcherismo y como objetivo al comunismo por la modernización progresiva, Raphael Samuel escribió *El mundo perdido del comunismo británico*. ⁴⁰⁴ Los acontecimientos temporalmente más

400 Gornick, Vivian, *op. cit.*, pág. 36.

401 *Ibid.*, pág. 46.

402 *Ibid.*, pág. 52.

403 *Ibid.*, pág. 32.

404 Samuel, Raphael, *The Lost World of British Communism*, Londres, Verso, 2006. El libro se compone de tres ensayos publicados originalmente en *New Left Review* entre 1985 y 1987.

cercanos que ocasionaron esta evocación de Samuel fueron la derrota de la huelga de los mineros y la escisión del GBCP, descrita de forma variopinta como una oposición entre una «izquierda dura» y una «izquierda blanda», «estalinistas» y «eurocomunistas», «fundamentalistas» y «realistas», o *Morning Star* y *Marxism Today*. El acontecimiento más de base fue el cambio con el que la izquierda se había encontrado forcejeando desde 1968: la erosión de la colectividad en medio de un creciente énfasis político, económico y social en «la identidad personal y la autoafirmación individual». ⁴⁰⁵ «La colectividad, en lugar de constituir el medio para la realización del bien común», escribe Samuel, estaba pasando a ser vista «como un instrumento de coerción, que promovía la uniformidad en vez de la diversidad, que intimidaba al individuo y dejaba a la minoría subordinada a la masa irreflexiva». ⁴⁰⁶ En los años setenta y ochenta, todas las instituciones sociales –sobre todo, las vinculadas al Estado de bienestar– fueron blanco de ataques desde la izquierda y desde la derecha. Pero, como explica Samuel, las que tenían que ver con el colectivismo de clase trabajadora fueron particularmente vulnerables: «Cuando ir a la huelga se convierte en una cuestión de decisión personal y no de obediencia a la disciplina colectiva o de hacer valer el honor colectivo, queda sujeto a todas esas discriminaciones y corrientes cruzadas que hacen que sea tan difícil lidiar con el día a día». ⁴⁰⁷ Samuel escribe para refrescar y retener la memoria del poder colectivo.

En cierto modo, Samuel nos ofrece un comunismo que está claramente en sintonía con el que describen los críticos de dicho comunismo: una religión secular tejida a fuerza de ministerio, sacrificio de uno mismo, fe y unidad. Aquí, el comunismo es «el camino, la verdad, y la luz». Proporcionando una hermandad internacional, una «promesa de redención», y una Unión Soviética como «tierra prometida»; el comunismo de la infancia de Samuel rebosa rectitud y certeza. Al mismo tiempo, su comunismo proyecta también una imagen familiar y pedagógica, mostrándose menos como un asunto de convicción metafísica que como perteneciente a la vida cotidiana. La madre de Samuel

405 *Ibid.*, pág. 7.

406 *Ibid.*, pág. 8.

407 *Ibid.*,

y la mayoría de los parientes de ella eran comunistas, siendo su comunismo «un puente por el que los niños del gueto ingresaban en la cultura nacional», así como «un sustituto educativo a la universidad».⁴⁰⁸ Ser reclutado para el partido era ingresar en un sistema de educación con sus lecturas, clases, conferencias y estudio.

En este marco, la conciencia de clase se desarrolló como una conciencia política. No como identidad individual, ni como dato sociológico, ni tan siquiera como autoconciencia colectiva: el concepto de «clase» se utilizaba «en un sentido metafórico, más que literal».⁴⁰⁹ Constituía una visión del mundo, una forma de pensar en términos de leyes y tendencias, y de actuar de conformidad con la lealtad política. Samuel rechaza la idea de que el partido comunista fuera obrerista, y ve «la retirada hacia el sindicalismo» de los sesenta y setenta como una expresión desplazada del «desencanto del partido consigo mismo», un síntoma de la acumulación de fracaso, desencanto y tragedia tras el discurso secreto de Jrushchov, la invasión de Hungría y la separación chino-soviética.⁴¹⁰ El partido perdió la voluntad y la capacidad de autoexigencia. Los trabajadores del sector industrial que se quedaron en el partido desplazaron su atención a asuntos de la fábrica, y los trabajadores de la fábrica se volvieron menos hacia el partido que hacia sus propios litigios inmediatos.

Estas analogías institucionales con la iglesia, la familia y la universidad se apuntalaban mediante prácticas a través de las cuales el partido organizaba a sus miembros. Los comunistas se encontraban atrapados en «una interminable ronda de actividades que les dejaba muy poco tiempo para cuestiones personales».⁴¹¹ No es solo que la actividad, tratada como un bien en sí mismo, involucrara en la labor política a los afiliados diariamente y en profundidad, sino que también despertaba cierta sensación de urgencia: lo que hacían *era algo que tenía que hacerse; era vital, necesario, urgente*. Los buenos comunistas se involucraban en una gran variedad de luchas en el día a día. El partido llevaba a cabo reuniones, mítines y campañas de afiliación. Publicaba y

408 *Ibid.*, pág. 67.

409 *Ibid.*, pág. 171.

410 *Ibid.*, pág. 206.

411 *Ibid.*, pág. 36.

distribuía una amplia oferta de literatura. Organizaba manifestaciones, movilizaba apoyo para las huelgas, y realizaba protestas urgentes. El GBCP, comprometido con la acción directa y la lucha inmediata, planeaba campañas, desarrollando sistemas y procesos para hacer que sus acciones fuesen más eficientes y para hacer un seguimiento y autoevaluación. Trabajaba para concentrar sus recursos y energías de forma tal que «diera la impresión de ser más poderoso de lo que era». Repasaba tareas, preparaba agendas y montaba comités.

Los afiliados eran más que afiliados. Ocupaban puestos prácticos y tenían responsabilidades mucho más allá de las que les tocaban en virtud de su puesto en el capitalismo. Desempeñaban funciones especializadas, de manera que cada cual era siempre más que él mismo o ella misma. Cada cual era también alguien dentro del partido: militante, oficinista, instructor, formador, responsable de una sede, propagandista, vendedor de textos, delegado, agitador. Unido a esto, dice Samuel, «había toda una manía de redactar informes, lo cual servía como sistema elaborado de tutela y también como método de responsabilización».⁴¹² La redacción de informes instauró la práctica de contemplar la actividad desde la perspectiva del partido.

Samuel describe en detalle la pasión organizativa comunista, reflejándola como una serie de disciplinas de los fieles: eficiencia en el empleo del tiempo, solemnidad en la realización de las reuniones, ritmo y simetría en las marchas callejeras, precisión estadística en la preparación de informes. Lo que sale a relucir en su relato es el registro afectivo de la labor organizativa. Y es que dicha labor no es una mera cuestión de burocracia y control, sino que es generadora de *entusiasmo*, es un aparato de intensificación que irrumpe en lo cotidiano rompiendo con el espontaneísmo. La planificación es una cuestión de concienciación colectiva. Samuel dice: «estar organizado suponía ser el amo de los acontecimientos, no su criatura. Según se mire, significaba regularidad, o fortaleza, o control».⁴¹³ La organización producía una sensación compartida de fortaleza, de ser un colectivo con la capacidad de llevar a cabo su voluntad.

412 *Ibid.*, pág. 106.

413 *Ibid.*, pág. 103.

La reunión del partido, incluso a nivel local y de sede, se dirigía con gran esmero. Samuel relata las reuniones a las que asistía Bill, el marido de su madre, a comienzos de los años treinta. Se juntaban de diez a quince camaradas en la cocina de un maquinista de locomotora y su mujer. La voz cantante la llevaba un profesor de escuela. El tesorero era un estibador que no tenía «una sola idea política en su cabeza, pero, eso sí, amaba al partido. Le apasionaba el tema de los fondos».⁴¹⁴ Bill tenía el recuerdo de que las reuniones eran «solemnes». Los afiliados solían debatir acontecimientos mundiales, pero el objetivo principal de las reuniones era «comprobar las decisiones», saber quién iba a hacer qué. Posteriormente, durante la guerra, Bill iba a las reuniones de la delegación de su fábrica, que se celebraban en el pub Three Magpies. «No eran lo que se dice formales, pero allí había mucha autoridad. No hablo de mí. Estaba en la sala».⁴¹⁵ Bill no se refiere al pub. Pero tampoco se refiere a algo que no fuera el pub. Lo que hace es apuntar a la sensibilidad generada por la reunión del grupo. La reunión confería autoridad a los reunidos, transformando en partido comunista a un grupo de gente que tomaba una pinta en el pub. Las palabras y acciones de aquellas personas adquirirían una importancia que llegaba mucho más allá de la que habrían tenido en ausencia del partido. Adquirían resonancia, transfiriendo la fuerza y la importancia de la lucha global al Three Magpies.

Samuel expone los elementos específicos de una reunión. El camarada que abría la sesión redactaba un informe. El que la concluía «hacía un resumen». Se esperaba que todos aportaran su grano de arena a la discusión, expresándose con la formalidad de dirigirse a quien presidía la reunión como «Camarada Presidente». Samuel explica:

El objetivo de una reunión del partido era sacar adelante las cosas, traducir los acontecimientos del día en asuntos sobre los que hacer campaña. El «informe político» con el que se abría la sesión (incluso las audiencias disciplinarias empezaban con él) empezaba refiriéndose a la situación internacional antes de «sacar lecciones» y establecer objetivos y tareas. Si

414 *Ibíd.*, pág. 108.

415 *Ibíd.*, pág. 109 (cursiva en el original).

el debate se empantanaba en cuestiones de detalle, habría alguien que «elevaría el nivel del debate» recordándonos la gravedad de la situación.⁴¹⁶

La reunión conectaba lo local, lo inmediato, con acontecimientos de la historia mundial («pensar globalmente, actuar localmente» era praxis comunista mucho antes de que se convirtiera en un eslogan activista). A diferencia de las derivas hacia lo personal y lo político que frecuentemente irrumpen en los debates políticos de la época individualista, los camaradas sacaban fuerza de verse a sí mismos en un marco más amplio, de reconocer que ellos no eran seres únicos, sino, más bien, típicos y genéricos. Lo particular era un lodazal, un embrollo cenagoso en el que un grupo podía quedarse atascado y requerir que lo remolcasen. Así, había que aprender la lección, sacar conclusiones y hacer planes. Las reuniones ensanchaban las vidas abriéndolas a lo político y enganchándolas a movimientos y tendencias que las sacaban de un aislamiento penoso. El mundo no era algo que, sin más, les ocurría, sino que ellos luchaban para moldear el mundo.

Samuel observa que gran parte de la actividad del partido era «menos instrumental que expresiva».⁴¹⁷ Organizarse poseía una dimensión fantástica, por cuanto apuntalaba una serie de ilusiones de control y presentaba los sueños de poder y eficacia como susceptibles de ser realizados. Si la debilidad se debía a fallos organizativos, conforme estos se corrigieran se iría haciendo acopio de fortaleza. En tanto organizarse permitía a los afiliados del GBCP imaginar su partido como escultor del mundo, tenían la posibilidad de creer en lo que estaban haciendo, independientemente de que sus mítines y los titulares del *Daily Worker* se correspondiesen o no con algún grado de influencia política efectivamente significativa. Pero, incluso habiendo hecho esa observación, Samuel se niega, con razón, a permitir que la actitud cínica, desdeñosa y derrotista de una izquierda contemporánea que mira al mundo desde la perspectiva del capitalismo ocupe la brecha de posibilidad que los comunistas británicos fueron capaces de mantener. Él sigue viendo las cosas desde la perspectiva del partido. El partido, con todas sus limitaciones, continúa proporcionando un ideal del yo o punto simbólico desde el que

416 *Ibid.*, pág. 108.

417 *Ibid.*, pág. 120.

contemplar las acciones como algo trascendental. El partido mantiene sujeta la perspectiva que proporciona, de manera que la agitación contra el imperialismo en una sociedad colonial, hacer campaña contra el fascismo, mantener viva la cuestión de la vivienda y apoyar durante veinte años las Marchas del Hambre son algo que manifiesta la heroica labor de camaradas llenos de energía, el comunismo en la realidad del movimiento político. La multiplicidad de actividades no constituía una pluralidad diferenciada de posibilidades, sino una política comunista singular, contemplada como y desde la perspectiva de la imperecedera lucha de las masas.

El relato de Samuel sobre la actividad del partido no es exclusivo del GBCP, sino que es afín a las experiencias de los comunistas estadounidenses. Según dice Gornick,

Para miles de comunistas, ser comunista significaba años de andar vendiendo el *Daily Worker*; imprimir panfletos mimeografiados; disertar en la calle; ir de puerta en puerta haciendo campaña en las elecciones locales y nacionales; organizar grupos vecinales en defensa de los derechos de los inquilinos, o de las prestaciones sociales, o del subsidio de desempleo; hacer colectas para el partido, para la defensa legal, para depositar fianzas o para luchas sindicales. Solo eso, y nada más.⁴¹⁸

Lo que Gornick llama la «agotadora cotidianeidad» de la vida de los afiliados del partido en EEUU, al igual que en Reino Unido, implicaba una actividad incesante. Gornick presenta el sueño de la revolución como algo que es externo a esa actividad. Yo discrepo. No era la visión lo que sostenía la actividad. La actividad era el optimismo práctico que sostenía la visión. Una actividad coherente —en especial, la planificación, las reuniones y los informes— generaba la perspectiva del partido que la posibilitaba. La coherencia hizo posible que el día a día se sintiera como algo trascendental, que los asuntos vecinales se convirtieran en algo más que su inmediatez, se convirtieran en vehículos de transmisión de un sentido del mundo. Organizarse concentraba el sentir colectivo en una forma distinta a las privaciones del capital y del Estado, dando a las personas la posibilidad de verse

418 Gornick, Vivian, *op. cit.*, pp. 109–110.

a sí mismas y al mundo desde la perspectiva de una brecha en lo dado, una brecha de esperanza y posibilidad.

Las experiencias de Hosea Hudson como comunista de raza negra en el Sur de EEUU abonan mi opinión de que la relación entre actividad y visión es al revés. Hudson describe las reuniones de unidad, de sección y de sede; la impresión y distribución de folletos; los informes, las comprobaciones y las críticas; el reclutamiento de personas una a una. Nacido en 1898 en una familia de aparceros de Alabama, Hudson trabajó en la década de 1920 como moldista en la fundición Stockham de Birmingham. Ya antes incluso de que la Gran Depresión golpease con toda su fuerza, los trabajadores del departamento de hierro gris se enfrentaban a recortes salariales a cuentas del «sistema escalonado» –había una semana en que trabajaban dos días, la siguiente tres días, y algunas semanas no trabajaban un solo día– que acompañó a la introducción de una cinta transportadora y un sistema de puntos para determinar la remuneración. Hudson tuvo noticias del partido en 1930, a través de sus octavillas: «su gente siempre las hacía circular por la comunidad, pero yo no sabía quiénes eran. Solían venir por la noche, y las recogías por la mañana: te encontrabas con una octavilla en tu porche».⁴¹⁹ Como Hudson no sabía leer, le pedía a su mujer que le leyese las octavillas. A comienzos de 1931, su interés por el partido se acrecentó debido al caso Scottsboro: se acusó a nueve jóvenes afroamericanos (uno de ellos tenía 12 años de edad) de violar a dos mujeres blancas en un tren de mercancías. El partido dirigió la campaña en su defensa.

Cuando lo invitaron a su primera reunión, Hudson residía en una vivienda de la empresa, en «la fila de los chivatos»; o sea, un bloque en el que todas las viviendas estaban ocupadas por gente de la empresa. Hudson se llevó un buen susto cuando Al Murphy, un afiliado del partido al que recientemente habían despedido de la fundición, se acercó a su casa a plena luz del día sujetando en los brazos un montón de periódicos, incluyendo el *Liberator*, que preconizaba la autodeterminación de los negros del cinturón negro del sur de EEUU. «Y hete aquí que le veo venir a este tío, Murphy, al que habían despedido del taller. Sabe que le

419 Painter, Nell Irvin, *The Narrative of Hosea Hudson: His Life as a Negro Communist in the South*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1979, pág. 82.

han visto, ellos saben quién es... y me trae periódicos, caminando por la calle todo ufano, todo el mundo le conoce, no hay dónde esconderse, y viene donde estoy yo y me deja un periódico».⁴²⁰ Hudson había coincidido brevemente con Murphy cuando este trabajaba en la sala de carbón de la fundición. Sabía que Murphy estaba metido en una organización que defendía a los chicos de Scottsboro y que había estado en Nueva York. Hudson le había preguntado por unas reuniones en Birmingham, pero Murphy, suspicaz, no dijo ni mu. Y luego va y se pasa por casa de Hudson, abiertamente, «caminando por la calle todo ufano». Cualquiera le puede ver, y la gente ya sabe quién es. Murphy no tiene miedo. Hudson cuenta que él mismo «nunca les tuvo miedo a los rojos», aunque otras personas sí se lo tenían, por el riesgo de perder sus puestos de trabajo. Hudson tampoco le tenía miedo a eso, después de haber sido despedido en múltiples ocasiones. Cuando cuenta que Murphy «vino arramblando a mi casa sujetando con los brazos un montón de periódicos a plena luz del día», lo que está haciendo no es contraponer con el temor propio la seguridad de Murphy en sí mismo, sino que lo asocia con el perjuicio que gente inexperta del partido puede causar a alguien que tiene un puesto de trabajo y vive en una vivienda de la empresa. Hudson juzga a Murphy desde la perspectiva de partido en la que fue introducido por el propio Murphy. Es como si Murphy encarnara un conjunto de diferentes fracturas y posibilidades: fracturas entre empleados y desempleados, entre gente con techo y sin techo, entre lo abierto y lo oculto, entre alfabetizados y analfabetos, los seguros en sí mismos y los cautelosos, los avanzados y los inexpertos.

Aquella primera reunión a la que Hudson asistió tuvo lugar en la casita de otro trabajador del taller. Según relata Hudson, «yo no dije nada, pero me quedé un poco decepcionado, porque estaba buscando algo gordo, gente importante. Y voy y me encuentro a los tíos que trabajan conmigo en la fábrica, gente corriente». En este marco decepcionante y de poca monta, una casita con gente corriente, Murphy esboza el rol y el programa del partido:

El caso Scottsboro, los desempleados, la Depresión y la guerra imperialista. Ahí tienes los temas de los que habló aquella noche. En su mayor

420 *Ibid.*, pág. 86.

parte, no sé lo que nos decía. Todo lo que yo sabía era relativo al caso Scottsboro. Habló de cómo el caso Scottsboro forma parte de todo un montaje para criminalizar a las personas negras en el Sur: las leyes Jim Crow, los montajes, los linchamientos... todo eso era parte integrante del sistema. O sea que eso lo pude entender bien; y cómo aumentaba el desempleo, y cómo los desempleados no iban a poder comprar y recuperar lo que producen, que eran consumidores y que iba a haber más gente que se quedara en la calle... Allí arriba, donde moldeábamos, cogió la cinta transportadora e hizo un patrón, y dijo: «¿A cuántos hombres se les ha dado una patada y a la calle, después de que pusieran aquí esa máquina transportadora?» Yo podía ver todo eso.⁴²¹

Hudson entiende algo de lo que oye, pero no todo; ni siquiera «su mayor parte». Las palabras de Murphy evocan algo más grande, que Hudson oye pero que no entiende, por mucho que capte que ese algo más grande entronca con su vida y sus preocupaciones. Hudson asiste a la reunión esperando «un algo grande» que no termina de encontrar, puesto que la mayor parte son cosas que él no conoce. En aquel lugar no hay gente importante. Lo que hay son tíos corrientes, como él, que, como él, están en aquella casita, escuchando a Murphy y afiliándose todos ellos aquella noche al partido.

Hudson no describe un discurso enardecedor, inspirador. No dice nada sobre la revolución o la misión del proletariado. En vez de eso, ve un esquema, un esquema que conecta la cinta transportadora de la fundición, el desempleo, Jim Crow y los linchamientos con algo más grande. Hudson no dice que el partido sepa qué es ese algo, pero él lo experimenta como el lugar de ese algo, esa brecha en el mundo que lo abre a algo más de lo ya conocido. Alude a cómo miraba a Murphy y a otro camarada, Ted Horton, como si fueran «algo especial». A diferencia de la gente que solo podía hablar de lo que estaba ocurriendo en torno a Birmingham, Horton y Murphy solían estar con gente distinta, gente que llegaba desde Nueva York y Chattanooga. «Siempre podían hablarte de alguna reunión de por allí».

La misma noche en que Hudson entra en el partido, lo eligen responsable de la unidad de Stockham. Murphy le dice que tendrá la responsabilidad de reunirse las noches de los viernes con otros responsables de unidad de Birmingham y alrededores.

421 *Ibid.*, pág. 87.

La primera reunión de responsables de unidad fue para Hudson como su primera reunión de partido. «Me quedé un poco sorprendido de ver un grupo de gente tan pequeño», explica. «Lo que yo buscaba era un gran grupo de gente».⁴²² Siente que el partido es algo grande, y espera que sea mayor. Las siete personas de aquella primera reunión de responsables –todas ellas negras: Hudson no se topa con un camarada blanco hasta el año siguiente– estaban entusiasmadas de tener finalmente en su grupo a un trabajador industrial de verdad. Todas provenían de unidades comunitarias, y el partido intentaba concentrarse en la industria, según se enteraría Hudson más adelante. Después de que, cinco meses más tarde, fuese despedido, los miembros de su unidad de taller tenían miedo de reunirse, de forma que montó unidades de vecindario, organizando a la gente en torno al subsidio de desempleo.

La principal actividad de la unidad de Hudson consistía en repartir octavillas. El grupo iba dejando en porches, cancelas y escalinatas de iglesia una serie de panfletos en los que se exponía el programa del partido y se mantenía a los lectores al corriente del caso de los chicos de Scottsboro. Las unidades también impartían clases en las que se leían y debatían artículos del *Liberator*.

Solíamos leer ese periódico, que nos infundía mucho coraje. Solíamos comparar, hablar del derecho a la libre determinación. Solíamos debatir la cuestión del rol que los camaradas desempeñaríamos en caso de que estableciésemos un gobierno, y la de la relación con los blancos, con los blancos pobres, con los granjeros y demás de esta zona.⁴²³

En la Alabama de la época de la Depresión, el espacio del partido permitió que Hudson y sus camaradas se viesan a sí mismos como poseedores de poder constituyente, se imaginasen a sí mismos estableciendo un gobierno y fijando los principios y procesos para una sociedad nueva, liberada y de mayoría negra. Hudson no sabía leer, pero tenía un optimismo práctico que le bastaba para imaginarse a sí mismo creando un mundo nuevo paralelamente a su compromiso con las luchas del momento –«en defensa del derecho al voto, en contra de los linchamientos,

⁴²² *Ibid.*, pág. 88.

⁴²³ *Ibid.*, pág. 102.

de la brutalidad policial, a favor del derecho de los negros pobres de zonas rurales a vender sus productos; esas eran cuestiones inmediatas»-.⁴²⁴ Hudson tenía ese optimismo práctico gracias a su labor en el partido.

En una de esas reuniones, una calurosa noche de julio, Hudson oyó hablar por primera vez de los derechos democráticos. Alguien preguntó a un camarada blanco de Nueva York si los negros llegarían a disfrutar alguna vez de derechos democráticos en el sistema vigente. Hudson le interrumpió, diciendo «No sé lo que quieres decir con 'derechos democráticos'. Os oigo a todos hablar de 'democráticos': ¿qué son los 'derechos democráticos'?» El camarada blanco, según cuenta Hudson, «no se enfureció, ni dijo 'ya lo tendrías que saber', o nada por el estilo. Paró y lo explicó con detalle."

En el partido, Hudson aprendió a leer y escribir lo suficientemente bien como para publicar un libro. Participó en la Escuela Nacional de Formación del partido. El partido le dio más seguridad en sí mismo y fortaleció su valentía:

Lo que estaba haciendo el partido era tomar a esta gente de clase baja, como yo mismo, y convertirla en personas; para ello se tomó su tiempo, y si te equivocabas no se reía de ti. En otras palabras: hizo que esta clase baja, al sentarse en una reunión, se sintiese como en casa. Si alguien se ponía de pie, intentaba hablar y no encontraba la forma de expresarse, no era probable que nadie se riera de él, sino que intentaban ayudarle y le decían: «ya aprenderás». Siempre había algo que te hacía avanzar, que te infundía coraje... el partido me hizo saber que yo era alguien.⁴²⁵

Antes de unirse al partido, Hudson cantaba con un cuarteto e iba a la iglesia. O sea que ya tenía cierta seguridad en sí mismo. Pero no del tipo de la que le permitiría hablar con desenvoltura con los negros «de mejor clase» o con los blancos.

La inseguridad de Hudson se debía, en parte, a que era analfabeto. Lo poco que recibió de educación primaria en su infancia era como para dejarlo traumatizado. Para llegar hasta la escuela, tenía que caminar varias millas él solo, por bosques y praderas, con miedo a encontrarse con una serpiente o un perro agresivo. Al llegar a la escuela, se ponía a morderse las mangas

⁴²⁴ *Ibid.*, pág. 103.

⁴²⁵ *Ibid.*, pág. 22.

por el nerviosismo. Su abuela le dio al profesor instrucciones de que lo azotase hasta que parase. En cuanto creció lo suficiente, lo sacaron de la escuela para que trabajara en el arado de primavera, aunque a su hermano menor le permitieron continuar sus estudios. Este hermano favorecido se hizo predicador. Hasta unirse al partido, Hudson estuvo atrapado en situaciones de inferioridad que lo ataban a un mundo de pobreza y violencia. El partido lo izó y lo sacó de ahí, no solo a base de ayudarlo a adquirir destrezas, sino imbuyéndolo de una fuerza colectiva. Al tener la ocasión de experimentar la manera en que el partido convertía a la clase baja en personas, pudo llegar a saber que él era alguien. Incluso las reuniones –y puede que, especialmente, las reuniones– contribuían a inocular esta sensibilidad, ya que en ellas les hacían sentirse como en casa. Como camaradas del partido comunista, podían ver y sentir el poder que su colectividad les daba, la fuerza que proviene de la solidaridad. Los camaradas no solían reírse de alguien que tuviera dificultades para expresarse, sino que lo apoyaban como a uno de los suyos, y a través de ese apoyo le inculcaban la concepción de un mundo en el que la igualdad era posible, incluso cuando no era algo fácil.⁴²⁶

El deseo colectivo

Los comunistas británicos y estadounidenses de mediados de siglo percibían la vida política alrededor del partido como algo intensamente exigente y vivo. El lenguaje, las reuniones, los rituales y los informes servían para canalizar la pobreza y la esperanza hacia un optimismo práctico. La perspectiva de partido confería significación a sus acciones: nada menos que la lucha histórica de los oprimidos del mundo. La privación aislada se transformó en poder colectivo, provocando una ruptura en el incesante redoble de tambor con el que el capitalismo insistía en las ideas de inferioridad y fracaso. Nadie tenía que sobrellevarlo

426 Para una visión más comprehensiva de la historia del compromiso y la influencia de los afroamericanos en el comunismo de EEUU véase Kelley, Robin D. G., Hammer and Hoe: *Alabama Communists During the Great Depression*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1990; McDuffie, Erik S., *Sojourning for Freedom: Black Women, American Communism, and the Making of Black Left Feminism*, Durham, NC, Duke University Press, 2011; Solomon, Mark, *The Cry Was Unity: Communists and African Americans, 1917–1936*, Jackson, MS, University Press of Mississippi, 1998.

en soledad, nadie tenía que vivir la política como algo más allá de su alcance o como un simple anhelo. El partido proporcionaba una estructura afectiva que no permitía que la gente cediera ante sus deseos más superficiales, y fue así como consiguió sacar a la luz lo mejor de esas personas.⁴²⁷

Esa prohibición constituía una limitación, percibida a veces como punitiva y sentida siempre como exigencia o compulsión, como aquello que hay que hacer. Sarah Gordon describe la rabia que le daba ocuparse de vender el *Daily Worker* a lo largo de sus veinte años en el partido.

Pero lo hice, lo hice. Lo hice porque, si no lo hubiera hecho, no habría podido dar la cara ante mis camaradas al día siguiente. Y todos nosotros lo hicimos por la misma razón: podíamos pedirnos cuentas los unos a los otros. Y la traición habría sido de los unos hacia los otros si no hubiésemos hecho de tripas corazón y salido a hacerlo. Y, mira, la gente nunca llega a entender eso. Nos dicen: «el partido comunista os tenía bajo su látigo». No lo entienden. El látigo estaba dentro de cada uno de nosotros; lo blandía cada cual sobre sí mismo, no sobre los demás.⁴²⁸

«Partido» es la denominación de una fuerza interior común. Gordon no podía evitar resistirse a ella. Las exigencias que le planteaba iban en contra de sus inclinaciones naturales, como si le obligaran a tragárselas por la fuerza. Ella se oponía visceralmente. Aun así, la estructura interiorizada de camaradería acabaría ganando. Un deseo colectivo de colectividad tenía más fuerza que sus deseos individuales. Sintiendo la fuerza de aquello dentro de ella, sentía el poder del partido. La percepción de lo que ella tenía que hacer era la misma que la percepción de lo que el partido podía hacer.

Hudson relata cómo el reclutamiento de gente para el partido requiere paciencia, cuidado con los detalles y juicio. Reclutar no era agarrar o empujar sin más. Era algo que tenía que enseñarse: «Instruíamos a nuestros camaradas de arriba a abajo de las unidades; les solíamos enseñar cómo abordar a las personas, cómo reclutar». A comienzos de los años treinta, el partido se estaba concentrando en los obreros industriales, lo que implicaba «contactar a personas individuales, haciendo de ello una respon-

427 Gornick, Vivian, *op. cit.*, pág. 123.

428 *Ibid.*, pág. 110.

sabilidad ordinaria».⁴²⁹ Los obreros siderúrgicos, los mozos de las maletas en el ferrocarril, los profesores de escuela y los chóferes eran diferentes entre sí, y había que abordarlos de diferente manera. Hudson evoca la diferencia recurriendo al contraste entre el sentimiento de «enfrentarte a ese acero abrasador» cada mañana y el de ser alguien que «en alguna parte tiene una fiesta a la que va a ir esta noche». Los profesores y los redactores de pólizas de seguros son trabajadores, «pero son harina de otro costal, pasándose en grande, con grandes fiestas y saliendo por ahí a lo grande. No tienen tiempo para hablar de la opresión de la clase trabajadora». Los obreros industriales sí que tienen tiempo de hablar de ella, porque se la topan todos los días. Sin embargo, estos trabajadores, aunque lo saben todo sobre la mina y sobre la planta, cuando salen «no tienen nada que decir».⁴³⁰ Un grupo de trabajadores puede hablar pero no tiene tiempo. El otro grupo tiene tiempo porque *tiene que* tener tiempo. Pero no se expresa. Hudson convierte al partido en un instrumento para la autoexpresión de los trabajadores, un vehículo para izar y sacar fuera de la mina ese sentimiento que todos conocen y que está presente cuando están en ella, y conectarlo con el mundo. Sin el partido, la opresión de la clase trabajadora permanecería bajo tierra, sin expresarse.

Hudson presenta la labor del partido en términos similares a los de una madre amamantadora, siendo los trabajadores industriales el bebé principal. «Tienes que darle el pecho a ese bebé, pero no vas a permitir que este bebé de aquí se quede hambriento, porque estás intentando darle el pecho a este». Presenta la labor del partido en los mismos términos que la del granjero: «Siembras la semilla». Y la presenta como un imperativo moral, como algo potente por la manera en que acude a hacerse cargo del sentimiento al que los trabajadores se enfrentan cada mañana en la mina y transformarlo en otra cosa, una fuente de fuerza que los trabajadores sienten presente en su interior colectivamente. Hudson describe cómo redactaban los panfletos junto con los obreros industriales (la sección de su planta siderúrgica publicaba un boletín mensual, el *Hot Blast*): «Cuentas lo que está pasando, cuentas cómo está pasando, pero les dejas a los tra-

429 Painter, Nell Irvin, *op. cit.*, pág. 189.

430 *Ibid.*, pág. 190.

bajadores ayudarte a escribirlo. No lo escribas tú. Involúcralos a lo largo de todo el proceso. Hazles creer que son alguien. En otras palabras: hazles sentir que lo están haciendo ellos, y no tú en su lugar». ⁴³¹

Las actividades de información y comprobación amplifican la percepción de ser alguien, porque hacen que el grupo pueda pedirle cuentas a cada uno: una persona era alguien porque al colectivo esa persona le importaba. Estas prácticas eran clave en el sistema de reparto de panfletos. La red de Hudson podía cubrir todo Birmingham en media hora. Él describe una reunión de seguimiento de 1933. Algunos de la sección habían estado hablando con la gente de una comunidad en la que se suponía que un tal John Gordon había distribuido los panfletos. Pues bien, la gente no había visto ninguno. En la reunión de seguimiento, los afiliados informaron sobre el reparto de panfletos que habían hecho. John Gordon contó dónde fue dejando sus panfletos, lo que la gente había dicho de ellos, cómo los estuvieron leyendo y pasándoselos luego a los vecinos. Hudson le dice a Gordon: «me pasé por allí, y me encontré con que nadie sabía nada de esos panfletos. Pregunté a tres o cuatro personas, y nadie había visto los panfletos». Ante lo cual, Gordon tira la toalla. Según cuenta Hudson, «ves cómo entonces los tíos se ponen a sudar, porque las preguntas se van haciendo más severas». Gordon «empezó a rascarse y a moverse en su asiento». Otros camaradas lo presionan con preguntas: ¿dónde dejó en realidad los panfletos? Resulta que los tiró por una boca de alcantarilla que había en la calle. «Entonces, todos nosotros le enseñamos de qué forma concreta estaba ayudando a los patrones en contra de los intereses de los trabajadores negros oprimidos y de los trabajadores blancos pobres, que se encontraban sin poder conseguir suficiente comida que echarse a la boca ni ropa con la que abrigarse y abrigar a sus hijos del frío del invierno». ⁴³² John Gordon importaba. Nadie iba a hacer el trabajo que le correspondía a él, del mismo modo que nadie, aparte de los comunistas, velaba por los trabajadores negros oprimidos y blancos pobres. Aquellos diez panfletos que se fueron por la alcantarilla eran diez panfletos que los negros pobres no llegaron a leer, diez oportuni-

431 *Ibid.*, pág. 191.

432 *Ibid.*, pág. 193.

dades perdidas de entender por qué sus hijos pasaban hambre y cómo podían hacer algo al respecto. Las oportunidades estaban ya perdidas, y ejercían sobre los camaradas la fuerza de su no realización. Ser alguien era tener que rendir cuentas, y estar en esa posición era sentir la presión moral del colectivo. El partido esperaba de los afiliados que hicieran lo que decían que iban a hacer. Resultó que John Gordon había estado hablando mucho con la policía de Birmingham. Lo echaron del partido.

El partido hizo que Hudson se sintiera alguien. Como militante del partido, él pretendía que los demás pudieran sentirse alguien, lo que significaba que se viesen a sí mismos desde la perspectiva del partido. El sentimiento de ser alguien que importa constituye una conciencia política, el optimismo práctico que acompaña a una interpretación de cómo funcionan las cosas, los esquemas que conectan la nueva maquinaria de la fábrica con los linchamientos y el imperialismo. El saber cómo llegan a hacerse las cosas va fluyendo hasta desembocar en una determinada percepción de lo que hace falta para que las cosas lleguen a hacerse –planificación, organización y solidaridad–, que acaba revirtiendo y reforzándose en el espacio afectivo del partido. La intensidad afectiva del partido actúa sobre sus afiliados, haciendo que juntos sean más fuertes que cuando estaban separados, mientras los empuja a actuar en pro del interés colectivo y no del individual. Cada cual siente como una orden o un deber el vigor interno de la fuerza colectiva que poseen. Dicho deber es el deseo colectivo, que se graba en el camarada individual. En tanto el individuo es un camarada, un comunista, cumplir con su deber no es una cesión del deseo, sino fidelidad a él. Traicionar al partido es ceder ante el deseo, y la única cosa, según diría Lacan, de la que se puede ser culpable.

La mujer de Hudson, Sophie, no apoyaba su labor en el partido. «Al no estar ella desarrollada políticamente, al no ir desarrollándose paralelamente a mí, nos fuimos distanciando».⁴³³ Hudson averigua en los años setenta que cuando, allá en los treinta, él andaba ocupado en labores de organización, yendo a reuniones y viajando, Sophie mantenía relaciones sexuales con otro hombre.

433 *Ibid.*, pág. 116.

Esos son algunos de los resultados de las cosas por las que tuve que pagar y sacrificarme, al intentar llevar a cabo esa cosa y no otra que era mi deber como una persona del partido. El partido era un partido político, y solo los más avanzados, los más avanzados y con conciencia de clase, las personas que están dispuestas a sacrificarse, a aceptar el sacrificio, a realizarlo, y que estarían dispuestas a aceptar la disciplina del partido, son las que podían afiliarse al partido.⁴³⁴

Hudson no tenía que ser afiliado del partido comunista. De hecho, él no podía ni siquiera elegir sencillamente afiliarse. Tenía que ser elegido. No se invitaba a cualquiera a unirse al partido. Que lo eligieran significaba que él era alguien, y los sacrificios que hizo por el partido confirmaron que el partido acertó con su elección. Él era, de hecho, alguien. Él era alguien como consecuencia de su identificación con el ideal del yo del partido. Desde la perspectiva del partido, él podía verse a sí mismo como alguien que hacía cosas que eran importantes.

Samuel, en su relato del comunismo británico de los años cuarenta y cincuenta, no se equivoca al dar a entender que el partido comunista encarnaba a un calvinismo secular mediante el cual los camaradas buscaban justificar su elección. «La disposición a hacer sacrificios, ya fuese en cuanto a tiempo, comodidad o dinero, también parece haber sido una prueba del algodón para probar la dedicación en la parte baja de la escala del partido: al igual que en algunas organizaciones sucesoras del partido de tiempos más recientes, a los afiliados se les presionaba incesantemente para que fueran 'activos'». ⁴³⁵ La presión era la fuerza interior de la propia colectividad de los afiliados. La ejercían sobre sí mismos. Cada uno de los sacrificios la reforzaba, generando una conciencia en cuanto a otras cosas que había que hacer y que podrían hacerse sacrificándose más. Estar «políticamente avanzado», como diría Hudson, consistía en sentir cómo se abría una brecha en el mundo entre lo real y lo posible y ver el mundo desde la perspectiva de esa brecha.

Samuel considera «masoquista» el llamamiento del GBCP de 1945 cuando evoca ejemplos concretos de autosacrificio heroico; cabezas sobre los bloques y sogas alrededor del cuello,

434 *Ibid.*, pág. 119.

435 Samuel, Raphael, *op. cit.*, pág. 55.

inanición, encarcelamiento y privaciones soportadas con una esperanza inquebrantable. Empleo la palabra «masoquista» no en el sentido de autocastigo o de dolor autoinfligido, sino denotando la reflexividad del deseo colectivo al actuar sobre sí mismo. El partido adopta la perspectiva de que la situación de los oprimidos y explotados no es necesaria. Puede cambiarse, corregirse, abolirse. En la medida en que la explotación continúa, no se está haciendo lo suficiente para detenerla. El partido es el colectivo que convierte la fuerza de esta constatación en su máxima. Siempre hay respuesta a la pregunta de Lenin «¿qué hacer?». Y esa respuesta es siempre «demasiado». Hay demasiado por hacer, y ese excedente es la fuerza que el partido redirige sobre sí mismo. El entusiasmo y la solidaridad que destila el compromiso del partido con la subsistencia de la acción política actúa sobre los propios camaradas como una intensidad que los empuja implacablemente a salir de sí mismos.

Peggy Dennis, una periodista y militante del USCP (su marido ejerció como secretario general y fue encarcelado por la Smith Act en la época de McCarthy), expresa el tirón interno del partido. Dennis era hija de revolucionarios judíos rusos emigrados a California poco antes de la revolución de 1905. Para la madre de Dennis, que su hija se quedara embarazada y se casara fue una desilusión. Ella le había enseñado a su hija que «el amor personal no constituía una meta individual suficiente en la vida; que para las mujeres, no menos que para los hombres, una vida se tiene que enriquecer con mucho más que eso. El matrimonio convencional era una trampa mortal, y la maternidad era el cerrojo de la puerta de esa trampa».⁴³⁶

En 1929, cuando nació el hijo de Dennis, su marido estaba en la cárcel. Lo habían detenido durante una concentración en la calle frente a la sede del sindicato de los trabajadores de la mar. La concentración no autorizada, «una asamblea tumultuosa», se formó porque denegaron en el último momento el local para celebrar la protesta programada. La protesta se debía al «caso del Campamento Rojo». El campamento de verano de los niños de la Liga de Jóvenes Comunistas había sido «asaltado por una cuadrilla de legionarios de la American Legion a las órdenes de

⁴³⁶ Dennis, Peggy, *The Autobiography of an American Communist*, Berkeley, Creative Arts Book Company, 1977, pág. 36.

sheriffs locales». Los niños fueron llevados ante un juzgado de menores. A los adultos se les acusó de «conspirar para instruir en los principios del comunismo». ⁴³⁷ El asalto del campamento y posterior detención de comunistas y militantes formaba parte de una lucha que venía de largo en Los Ángeles, pues los patrones y el gobierno consideraban las exigencias de «puestos de trabajo o subsidios» y «pan o salarios» como «presagio de la revolución social». Dennis escribe:

Mientras tanto, yo me agobiaba y me desesperaba. Le daba el pecho a nuestro niño, lavaba sus pañales y respetaba con esmero los rígidos horarios que en aquella época prescribían los folletos gubernamentales sobre crianza. Pero no me sentí embargada por ningún arrebato de amor maternal. Mamá adoraba al bebé, pero se cuidó de dejarme a mí sola a cargo de él... Gene llegaba a casa después de sus reuniones o de sus ausencias por encarcelamiento y se quedaba de pie mirando cómo dormía su hijo. Solo yo era un monstruo sin sentimientos, excepto cuando amamantaba en silencio a las dos de la mañana. Con el niño tirando de mi pecho y el emocionante mundo exterior en quietud, desde luego que me comunicaba con el cuerpecito que sostenía en mis brazos. Pero por la mañana llegaba el pulso de una batalla que pasaba de largo ante mí. ⁴³⁸

Dennis siente el partido como el pulso de la batalla, el empuje de la solidaridad; un deseo de densidad e igualdad que se alcanza a través de la acción colectiva. Observa con autocrítica su propia frustración por la reducción de su mundo a las exigencias que comporta tener un niño, aunque ligue esas exigencias a un gobierno rígido y coercitivo. Se considera alguien monstruoso por el hecho de anhelar la emoción del mundo exterior. La batalla que importa está fuera, la lucha «por alimentar, vestir o dar techo a los millones de personas arrojadas al vertedero del capitalismo».

Encerrada en la «trampa mortal de la maternidad», Dennis se siente arrastrada en diferentes direcciones por una multitud interior. Dice que ella «había recibido órdenes estrictas de todo el mundo» de que no la arrestasen. «Todo el mundo» incluía a su madre, su marido, la Liga de Jóvenes Comunistas y el partido. Toda una multitud le exhortaba a centrarse en el bebé. Ella era una madre que estaba amamantando, y tenía que atender

437 *Ibid.*, pág. 40.

438 *Ibid.*, pág. 41.

al recién nacido. Explica Dennis que la obligación «de que no te arrestasen implicaba mantenerse al margen de las acciones en la calle o concentraciones públicas. Yo daba clases, escribía folletos y colaboraba en comités que planeaban acciones para otros que sí iban a ser arrestados. Me sentía culpable».⁴³⁹ Como si sintiera que evitar el arresto es una manifestación de lo que Canetti llama «el traidor en uno mismo», se juzga a sí misma por traicionar a sus camaradas, por una falta de coraje y solidaridad. Dennis subjetiviza una imposibilidad, convirtiendo la barrera que le veta la acción en una barrera interna, un defecto personal. La perspectiva desde la que ella juzga es la perspectiva del partido, incluso cuando sus camaradas le han dicho que se quede en casa y ella continúa haciendo incansablemente el trabajo del partido. El excedente que es la perspectiva del partido, el punto desde el que ella ve, es exceso que por una parte confiere esa intensidad a la vida del partido y que por otra actúa sobre los propios camaradas como una exigencia del superyó que ellos no pueden sino darse a sí mismos. La brecha entre lo posible y lo exigido es la brecha del deseo comunista. El partido sostiene esa brecha.

Diana Johnson, afiliada al USCP durante veinte años, apunta:

Ninguno de nosotros considerábamos importante la labor que llevábamos a cabo «en el exterior». Porque, en definitiva, sabíamos que lo que hicieras ahí afuera no importaba. Estabas viviendo en un mundo capitalista burgués en el que todo era una mierda, todo servía a un único propósito, así que, ¿qué importaba lo que hicieras? Tu vida real era con el partido, con tus camaradas, con las cosas que hacías en las reuniones y manifestaciones.⁴⁴⁰

Las incontables actividades de la vida que tan necesarias parecen desde la perspectiva del capitalismo se van quedando en la cuneta desde la perspectiva del partido. No importan. El partido revienta el mundo burgués de las pérdidas y ganancias de manera que pueda surgir uno distinto. No es de extrañar que Dennis se sintiera culpable: había cedido en el deseo de comunismo que hacía que la vida mereciera vivirse.

439 *Ibid.*, pág. 42.

440 Gornick, Vivian, *op. cit.*, pág. 104.

La realidad del Partido Comunista

Cuando Vivian Gornick describe el partido comunista como una formidable estructura para concentrar y aprovechar la incipiente emoción política, emplea una metáfora que Canetti asocia con la multitud: un tsunami. El tsunami evoca una fuerza arrolladora imposible de contener o canalizarse. Sobrepasa todas las barreras, engullendo todo aquello con lo que se encuentra. Al igual que la multitud, el tsunami es natural e impredecible, indivisible y no escogido; una dinámica, más que una estructura o cosa. El partido comunista obtiene su energía de la multitud, al luchar por encontrar formas para que la multitud aguante, para posibilitar que su intensidad se sienta después, incluso, de que la multitud se haya dispersado. Proporciona un objeto transferencial que puede sustituir a la multitud, no representándola, sino empujando las ansias que ella activa en dirección a la igualdad y la justicia. Mediante reuniones y acciones, el partido genera asambleas de intensidad que apremian a los camaradas para que entren en acción, involucrándolos en prácticas y actividades a través de las cuales se hacen responsables unos ante los otros.

Otra asamblea de intensidad, que el partido comunista del siglo XX comparte con otras formas políticas como el Estado de derecho-liberal y el Estado religioso, es el juicio.

Richard Wright proporciona un potente relato del juicio que el partido celebró en Chicago contra Ross, uno de sus camaradas de mediados de la década de 1930. Una fría tarde de domingo, un pequeño grupo de comunistas de Chicago concentra la opresión y el sufrimiento de las masas del mundo en el salón de actos del South Side. Según van hablando, inundan el salón con las necesidades y las luchas de millones y millones, un mar de trabajadores, un campo de agricultores, montañas de parados. Se transfieren los unos a los otros un complejo conjunto de indignación, fracaso y anhelo, erigiendo y reforzando una conciencia de lo que se puede hacer partiendo de lo que se debe hacer.

Al inicio, el juicio discurre de manera informal, como una conversación de vecinos acerca de un problema común. Cualquiera puede hablar. Por debajo de la informalidad, se despliega

una estructura más profunda. Quienes intervienen describen la situación mundial, presentando hechos relacionados con el auge del fascismo y la lucha de la Unión Soviética por sobrevivir como el único Estado de trabajadores en el mundo. La lógica de esta estructura es la de proporcionar la perspectiva correcta desde la que considerar las acciones de Ross. La perspectiva es como una ley, la ley que posibilita el deseo comunista, separándolo del mundo capitalista sosteniendo y uniendo las experiencias de los oprimidos. Es una ley que los comunistas se dan a sí mismos para mantenerse juntos cuando todo conspira para dispersarlos: represión policial, temor y paranoia, deseo y necesidad individuales. En aquellos casos en los que la solidaridad corre riesgo de resentirse, hace falta un estándar de juicio común en asuntos de interés común. Ese estándar solamente puede proceder de las luchas de las propias masas explotadas.

A lo largo de varias horas, los oradores del partido generan «una vívida imagen de la humanidad sometida a opresión». Una vez aclaradas las condiciones que se dan en el mundo, diferentes oradores hablan de la pobreza y el sufrimiento en el South Side de Chicago; concretamente, «su población negra» y las tareas del partido comunista. De ese modo, fusionan «lo mundial, lo nacional y lo local» en «un drama único y abrumador de lucha moral». Todos los que están en el salón de actos participan en él. No hay quien escape. Todos están implicados. En la intensidad del juicio, las voces de los camaradas entronizan «un nuevo sentido de la realidad en los corazones de los presentes, un sentido del hombre en la Tierra. A excepción de la iglesia, con sus mitos y leyendas, no había en el mundo agencia tan capaz de hacer sentir a los hombres la Tierra y las personas que la habitan como el partido comunista».⁴⁴¹ Para los que están en el salón de actos, el mundo no es lo que era. La propia realidad se ha fracturado, marcada por el peso de los muchos.

Wright no quería asistir al juicio, y al asistir prometió que no iba a participar. Sin embargo, las dinámicas pasionales liberadas por el juicio arramblan con todos, incluyendo a Wright. Las exigencias imposibles de los muchos, para quienes el partido funciona como un objeto transferencial, no pueden dejar

441 Wright, Richard, *Later Works: Black Boy (American Hunger)*, The Outsider, Nueva York, The Library of America, 1991, pág. 354.

de ser traicionadas. Enfrentarse a esa culpa desata una ansiedad inmensa, insoportable. La fuerza de los muchos incontables envuelve el salón de actos, aumentando más y más, «una tensión gigantesca» con una necesidad de mando implacable. Volcada sobre una única persona, aplastante, no en el sentido de la densidad e igualdad que acompañan a la descarga, sino como una exclusión más fundamental que separa a una persona de la subjetividad política colectiva.

Wright cuenta que las acusaciones contra Ross no se presentan hasta ya avanzada la noche. Quienes las presentan no son miembros del comité central ni agentes de alto nivel, sino los propios amigos de Ross. Cuando le llega el turno a Ross para defenderse, desfallece, temblando e incapaz de hablar. No llama a nadie a declarar en su defensa.

El salón de actos quedó sumido en un silencio sepulcral. Cada poro de su negra piel tenía escrita la palabra «culpa»... Su personalidad, su sentido de sí mismo, habían quedado arrasados. Aun así, no podría haber quedado tan humillado de no haber compartido y aceptado la visión que lo había machacado, la visión común que nos enlazaba a todos.⁴⁴²

Ross es culpable porque su deseo es tan grande, tan magnificado e intenso, que no puede dejar de ser traicionado. La fuerza del superyó del partido concentra el deseo colectivo en un imposible e inquebrantable deseo de colectividad.

Ross confiesa. Acepta su culpa, expone sus errores, bosqueja planes de enmienda. Wright deja claro que:

A Ross no lo habían embaucado, sino que lo habían despertado. No fue el miedo al partido comunista lo que le había hecho confesar: lo que le hizo contar sus descarríos fue el miedo al castigo que se infligiría a sí mismo. Los comunistas habían hablado con él hasta hacerle ver con nuevos ojos el delito que él mismo había cometido... Él y los afiliados que allí había eran todos uno, independientemente de la raza o del color; el corazón de él era el de todos ellos, y los corazones de ellos, el de él. Y cuando un hombre alcanza tal estado de afinidad con los demás, tal grado de unidad, o cuando un juicio lo ha hecho afín después de haber estado desligado de ellos por haber obrado mal, debe eruirse y decir, desde la conciencia de la más profunda moralidad del mundo: «Soy culpable. Perdonadme».⁴⁴³

442 *Ibíd.*, pág. 355.

443 *Ibíd.*, pág. 356.

Una asamblea ritual de extrañamiento se convierte en una intensa experiencia de pertenencia. Si bien concentra la enormidad de la lucha y opresión globales, el partido proporciona una estructura de auxilio ante esa presión. Dota de significado al sufrimiento. Provee de un vehículo para compensarlo. Se puede hacer algo, pero solamente se puede hacer juntos. Insistir en la manera que cada cual tiene de hacer las cosas es no hacer nada en absoluto, porque, contra la totalidad del capitalismo, los esfuerzos individuales son insignificantes. Peor aún: insistir en la manera de actuar de cada cual es apoyar al capitalismo, al racismo, al imperialismo y al fascismo, sumarse a ellos en su guerra contra la gente. En soledad, Ross estaría aislado en su confrontación con las imposibles exigencias de la gente. Con sus camaradas, él podía experimentar el poder de esas exigencias a la hora de forzar un cambio.

Tal y como lo describe Wright, el juicio a Ross tiene reminiscencias del juicio a Sócrates ante los atenienses. Quienes presentan las acusaciones son amigos. El acusado no llama a nadie a declarar a su favor. El auténtico juicio es ante la historia: ¿quién es el culpable aquí en realidad? ¿Los atenienses? ¿El partido? La diferencia estriba en que, a diferencia de Platón, Wright expresa la ambivalencia del poder colectivo. Los camaradas de Chicago estaban equivocados, viviendo vidas cegadas y limitadas, «truncadas y empobrecidas por la opresión que habían sufrido desde mucho antes de que hubieran oído hablar del comunismo». Pero hay una verdad que se filtra a través, incluso, de su «conciencia corrompida». La experiencia de la igualdad a través de la división por razas, la descarga que Canetti relaciona con la multitud, atraviesa el espectáculo de una expulsión equivocada. Viendo con el partido, contemplándose a sí mismo desde la misma perspectiva que sus acusadores, Ross no es ningún Sócrates. Allí donde Platón aísla la perspectiva moral en la figura de Sócrates y juzga a los atenienses desde esa atalaya, Wright se mantiene fiel a la perspectiva abierta por el partido aunque éste yerre, aunque el partido no acierte a aplicarse esa perspectiva a sí mismo.

Ross no iba a ir a parar a la cárcel, claro está. El partido es una organización voluntaria. Pero la elección funciona en ambas direcciones: el partido que identifica a quienes «tienen madera»,

también dictamina a quién le falta. El partido puede dejar fuera a la gente, desengancharla de la épica lucha de los oprimidos, expulsarla de la multitud y arrojarla al aislamiento y a la ansiedad. Utilizando un lenguaje sorprendentemente evocador de Lacan, Wright confiesa que no podía sustraerse a la sensación de que Ross «disfrutó» con el juicio. «Para él, ese fue tal vez el punto álgido de una existencia por lo demás mortecina».⁴⁴⁴ El juicio concentró en Ross el inmenso aparato afectivo del partido. El entusiasmo y compromiso de millones de personas fueron activados por él, o, por lo menos, en aquellos momentos él podía sentirlo así, podía sentir que sus acciones y elecciones poseían una relevancia que atañía a la historia mundial. El sentimiento no pudo perdurar. Después de todo, tenían que expulsarlo. Pero en aquel momento él estaba unido al mundo como nadie.

Wright describe el juicio que él presencia como un espectáculo de gloria y horror. La fealdad del partido es la otra cara de su servicio como objeto transferencial, su capacidad de hacer sentir a la multitud después de que esta se ha disgregado. Una multitud engullidora podría dar miedo. Liberarse de los límites del día a día podría ser demasiado. El partido, aparato de movilización del anhelo emocional y de generación de apego afectivo al servicio de la lucha, ejerce el poder aplicando la fuerza del colectivo sobre sus afiliados. Lo ejerce en el fuero interno de los propios afiliados, bajo la forma del propio deseo colectivo de colectividad que ellos tienen. ¿Cómo, si no, mantendría el partido una brecha dentro del marco capitalista? La gloria y el horror son la misma ordenación de intensidad desde dos perspectivas: el sentimiento profundo de fortaleza colectiva y el miedo que esa fortaleza puede generar. Wright invoca la letra de la *Internacional*: «¡En pie, famélica legión!»

El juicio pone de manifiesto la brecha del deseo como no lo puede hacer quizá ningún otro elemento de la infraestructura del partido. El deseo no es nunca un deseo hacia un objeto concreto alcanzable: el deseo no puede satisfacerse. La famosa máxima de Lacan dice que «el deseo es deseo del Otro». El deseo se abre como una brecha en el Otro, como lo que le falta al Otro. A veces el deseo puede volverse tan abrumador que se queda

444 *Ibid.*, pág. 351.

concentrado en un lugar concreto, como por ejemplo en una persona imaginada como individuo unificado. La brecha se rellena, el sueño de la justicia se trunca y distorsiona. El deseo, mal dirigido y malogrado sobre sí mismo, se convierte en algo obsceno. Va más allá de la necesidad, de la demanda, hasta adentrarse en la insistencia destructiva de la pulsión. El deseo de justicia se repliega sobre sí mismo en el disfrute del poder.

La realidad del partido comunista sobrepasa sus errores y traiciones. Abarca las esperanzas de justicia y las aspiraciones de igualdad depositadas en él. Reducir el partido a sus excesos es no reconocer su indispensable capacidad de generar optimismo práctico y fortaleza colectiva. Ese reduccionismo reduce igualmente el mundo, contrayendo lo posible a lo que se puede hacer, en vez de forzar la imposibilidad de lo que hay que hacer. El partido comunista ensanchó el mundo. Expandiendo la descarga igualitaria de la multitud de modo que pueda mantenerse como el empuje emancipatorio de la gente, el partido aumenta los efectos de la multitud. Da a la multitud su significado y toma ese significado como suyo propio. El partido da continuación al momento de pertenencia, intensificándolo y expandiéndolo en un propósito solidario.

«Atruenan la razón en marcha»

¿Cómo nos imaginamos y podemos imaginarnos el cambio político bajo las condiciones del capitalismo comunicativo? ¿Es el cambio político un mero agregado de transformaciones personales, un comunismo en la modalidad de brote viral o efecto meme, #comunismopleno? ¿Pensamos que va a haber espacios autónomos de libertad e igualdad que, como champiñones, vayan a brotar de los posos dejados atrás por la fuga de capitales y la reducción de las dotaciones para gastos sociales del Estado? ¿O dirigimos nuestra mirada con optimismo a la democracia, esperando (en contra de toda evidencia) que el comunismo, o incluso una socialdemocracia mejorada surjan de la pugna electoral? Todas estas fantasías se imaginan que el cambio político puede darse sin necesidad de una lucha política. Cada una aparta el hecho del antagonismo, de la división y de la lucha de clases como si el neoliberalismo tardío no estuviera caracterizado ya

por la desigualdad extrema, la violencia y la explotación, como si la clase gobernante no recurriera ya a la fuerza militar, a la fuerza policial, a la fuerza legal y a la fuerza ilegal al objeto de mantenerse en su posición. La política es una lucha por el poder. El capital utiliza todos los recursos –estatales, no estatales, interestatales– para avanzar en sus posiciones. Una izquierda que se niegue a organizarse a sí misma en reconocimiento de este hecho nunca podrá combatirlo.

En el capitalismo comunicativo, los actos individuales de resistencia, subversión, producción cultural y expresión de opinión, por valerosos que sean, son fácilmente absorbidos en el contenido circulatorio de las redes sociales globales. En solitario, no amplían, y no pueden aguantar. Se los olvida fácilmente, a medida que nos va entrando contenido nuevo a toda velocidad. Nos autocomplacemos con fantasías sobre nuestra libertad de expresión, nuestra vena crítica e inteligencia, desentendiéndonos de cómo esa libertad individuada constituye la forma de la incapacidad colectiva. Frente a los Estados y a las alianzas al servicio del capital como clase, las luchas diversas y separadas son otras tantas resistencias aisladas, rechazos a emprender la labor política de tirar todos del mismo carro en una lucha organizada, estratégica y a largo plazo. El goteo constante de exigencias a nuestra conciencia dispersa nuestros esfuerzos y atención. Lo que debería estar haciendo la izquierda es coordinar, consolidar y enlazar sus esfuerzos para que se amplifiquen mutuamente. No nos hacen falta múltiples campañas de distinta índole. Nos hace falta una lucha organizada contra el capitalismo, con capacidad operativa en múltiples asuntos y en distintos lugares.

Las multitudes empujan. Desde la perspectiva del partido, las vemos como personas que insisten. La fidelidad a la insistencia de la descarga igualitaria exige que construyamos la infraestructura capaz de mantener la brecha del deseo de esas personas. Cuanto más poderosa sea la infraestructura que creamos, más alimentaremos su fuerza, interiorizando la perspectiva de los muchos en un ideal del yo que afirma nuestras prácticas y actividades y nos empuja a hacer más de lo que pensamos que podemos. Los pluralistas radicales y los demócratas participativos a veces dan a entender que puede existir una política de izquierdas sin enjuiciamiento, condena, exclusión y disciplina.

Negando la forma en que el poder colectivo actúa retroactivamente sobre quienes lo generan, sugieren que podemos tener los beneficios de la colectividad sin sus efectos. Pero el «actuar retroactivamente» es una dimensión inextricable de la capacidad de la colectividad para atravesar el interés egoísta de las necesidades individuales y producir lazos de solidaridad duraderos. Las actividades colectivas siempre tienen efectos que sobrepasan sus objetivos inmediatos. En vez de temer esos efectos, en vez de permanecer atascados en la fantasía de que un individuo puede cambiar el mundo, y en vez de que por temor al poder nos quedemos tan atenazados que fantaseemos con una política que lo pueda abolir, deberíamos afrontar directamente la fuerza de la colectividad y asumir la responsabilidad de generarla y utilizarla. El partido capaz de construir una infraestructura afectiva que pueda atravesar las barreras de las expectativas capitalistas se equivocará. No se le supone, no se le puede suponer y no se le debería suponer infalible. Puede que, a veces, dirija sus inmensas energías sobre sí mismo. Si no lo podemos soportar, no somos la izquierda, los comunistas, que necesitamos.

Toda persona reacia a hablar del partido debería abstenerse de hablar de transformación política.



CONCLUSIÓN

Durante más de treinta años, se ha separado al partido de las aspiraciones y logros que ha permitido. Incluso cuando se ha solido asociar «dogma» con «partido», el dogmatismo de izquierda, disperso pero ubicuo, ha convertido la supuesta obsolescencia de la forma-partido en el principio fundamental de su catecismo. Cualquier otra modalidad de asociación política puede revisarse, renovarse, repensarse, reimaginarse... a excepción del partido comunista. Ya es hora de dejarse de ese cuento y asumir el reto de construir activamente una colectividad política con la voluntad y la capacidad de alumbrar un mundo igualitario. El partido sostiene abierto el espacio para el surgimiento de esa voluntad. No prefigura un mundo nuevo, sino que marca en nosotros la brecha entre el mundo que tenemos y el mundo que deseamos.

La innovación del marxismo consistió en asociar la batalla política por el socialismo con las luchas económicas de los trabajadores. Los partidos socialdemócratas pretendieron expandir los derechos democráticos y hacer uso de procesos parlamentarios para ganar el poder político para la clase trabajadora. Pero la democracia burguesa, liberal y parlamentaria se interpuso en el camino al poder de la clase trabajadora. Como forma política del orden capitalista, la democracia liberal asegura ese orden a través de principios y procesos diseñados para individualizar, dispersar y desplazar el antagonismo de clase. Al toparse con la incompatibilidad del capitalismo y las personas, los partidos comunistas y socialistas revolucionarios extendieron la lucha política más allá de sus lindes electorales y aplicaron un conjunto más amplio

de tácticas. La socialdemocracia, desmantelada casi por completo por el neoliberalismo y confinada ahora a cierta fantasía de Suecia, actúa recurriendo a la gestión del antagonismo de clase. Niega la incompatibilidad del capitalismo y las personas, encontrando al mismo tiempo maneras de asegurar la docilidad de la clase trabajadora. En cambio, la promesa del comunismo es la abolición de las clases y del capitalismo. El partido comunista se plantea la búsqueda de esta abolición como una lucha política.

Para Marx, «proletariado» denomina la creación por parte del propio capitalismo de aquello que lo destruye. «Aquello» que destruye al capitalismo es un sujeto colectivo, una fuerza que ya no está dispersa en actos individuales y locales de destrucción, sabotaje y disrupción, sino concentrada en la solidaridad. Por supuesto que la destrucción económica por sí sola es insuficiente para abolir el capitalismo. El funcionamiento normal del sistema capitalista está caracterizado por «la incertidumbre y la inestabilidad», «una serie de períodos de actividad moderada, prosperidad, sobreproducción, crisis y estancamiento».⁴⁴⁵ El capitalismo contemporáneo ha refinado su capacidad de destrucción de riqueza: en la crisis financiera de 2008 se perdieron más de treinta y cuatro billones de dólares de valor de mercado. A lo largo de la recesión subsiguiente, los ricos se hicieron más ricos y los pobres se hicieron más pobres: el uno por ciento de la cúspide capturó el 121% de los incrementos de ingresos entre 2009 y 2011.⁴⁴⁶ No es solo que el 1% estuviera en mejor situación de capear la crisis que el resto, sino que también pudo ampliar su cuota. De manera que lo que está en juego no es solo la destrucción económica, sino el poner punto final al ciclo capitalista de la destrucción creativa: la destrucción de la destrucción. Y a esta destrucción política es a la que pone fin el proletariado. No es tarea de una clase trabajadora organizada como *trabajadores*. Organizada como *trabajadores* lo está ya en la fábrica, lo que le permite cobrar conciencia de sus condiciones materiales y de la necesidad de unirse en sindicatos. La abolición del capitalismo

445 Marx, Karl, *Capital*, edición resumida, ed. David McLellan, Oxford, Oxford University Press, 1995, pág. 275 [edición en castellano: *El capital*, Madrid, Siglo XXI, 2017].

446 Kavoussi, Bonnie, «Top One Percent Captured 121 Percent of All Income Gains During Recovery's First Years: Study», *Huffington Post*, 2 de febrero de 2013.

depende de la organización del proletariado como *partido*, una asociación política solidaria cuya presencia transversal recorre el lugar de trabajo, el sector, la región y la nación. La clase trabajadora como *clase* está implicada en el éxito o estabilidad del capitalismo. El capitalismo configura las luchas de la clase trabajadora con la burguesía. En cambio, el partido se fija como su horizonte el reemplazo del capitalismo por el comunismo. Para Marx, el partido es necesario porque la lucha de clases no es una lucha meramente económica. Es una lucha política.

Consideremos el famoso fragmento de *La ideología alemana*: «Llamamos comunismo al movimiento *real* que abole el presente estado de cosas». ¿Cómo tenemos que entender esto? No como una insurrección inmediata o como prefiguración, sino, más bien, como *la expansión de la cooperación voluntaria*. Digo esto porque Marx explica que «las condiciones de este movimiento [al que llamamos comunismo] resultan de las premisas actualmente existentes». Las premisas que él plantea implican la multiplicación de la fuerza productiva a través de la cooperación de diferentes individuos, al estar determinada esta cooperación por la división del trabajo y no por efecto del poder unificado de las propias personas. Abolir la determinación en función de la división del trabajo es cuestión de una *acción colectiva autoconsciente* en la que la cooperación no viene forzada, no queda fuera de nuestro control, sino que obedece a una voluntad común. La cooperación y la concentración se vuelven autoconscientes y voluntarias en vez de inconscientes y determinadas. El deseo colectivo de colectividad se hace más fuerte que las preferencias individuales determinadas por el capitalismo. Como movimiento que abole el presente estado de cosas, el comunismo expande la cooperación voluntaria colectiva, el poder de los muchos ejercido sobre sí mismos. Como organización basada en la premisa de la solidaridad, el partido mantiene abierto un espacio político para la producción de una voluntad política común, una voluntad irreductible a las condiciones capitalistas en las que una mayoría de personas se encuentra forzada a vender su fuerza de trabajo. Allí donde el trabajo es obligatorio, la afiliación al partido (como la participación en el movimiento) es voluntaria, la formación voluntaria del poder unificado. Entre sus afiliados, el partido *sustituye* la competición por la solidaridad.

En una entrevista de 2006, Alain Badiou observa cómo, para Marx, «proletariado» es una identidad que es una no-identidad o una identidad más allá de todas las identidades. En este sentido, «proletariado» es «genérico», y no particular. Hoy en día, ni «proletariado» ni «clase trabajadora» funcionan del modo en que lo hacían para Marx. «Proletariado» está menos abierto a contenidos particulares múltiples. No se percibe como algo genérico. Las luchas políticas libradas a lo largo de los ejes de dominación relacionados con la raza y el sexo han hecho que la liberación de la clase trabajadora ya no aparezca como la liberación de la humanidad como tal. Badiou llega a la conclusión de que la función genérica de la clase trabajadora está, probablemente, «saturada». Además, dice que «no podemos sustituir la identidad genérica saturada de la clase trabajadora con una mera colección de identidades. Creo que tenemos que encontrar la determinación política que integra las identidades, cuyos principios se hallan más allá de la identidad. La gran dificultad estriba en hacer eso sin algo como la clase trabajadora».⁴⁴⁷

A lo largo de las luchas políticas de la clase trabajadora del siglo XX fue apareciendo ya una identidad genérica de tal índole: el pueblo. Georg Lukács atribuye a la caracterización de la revolución rusa por parte de Lenin el mérito de transformar la idea de «pueblo» en una identidad revolucionaria genérica: «Había que rechazar el concepto vago y abstracto de 'pueblo', pero solamente para que pudiera desarrollarse un concepto revolucionario y selectivo de 'pueblo' –la alianza revolucionaria de los oprimidos– a partir de una interpretación concreta de las condiciones de la revolución proletaria».⁴⁴⁸ Mao y las luchas de los pueblos del Tercer Mundo impulsan esta caracterización del sujeto genérico del comunismo. Así pues, «pueblo» posee una importante raigambre como denominación del sujeto político que brega por un igualitarismo emancipatorio.

Aun así, son varias ideologías diferentes las que hablan en el nombre del pueblo. La función primaria de la ideología es constituir un sujeto en cuyo nombre pueda hablar. El populismo

447 Badiou, Alain, «The Saturated Generic Identity of the Working Class», entrevista, *Chto Delat* 15, chtodelat.org.

448 Lukács, Georg, *Lenin: A Study on the Unity of His Thought*, trad. Nicholas Jacobs, Londres, Verso, 2009, pp. 22-23 [edición en castellano: *Lenin. La coherencia de su pensamiento*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016].

y la democracia –presentándose, a veces, como nación o raza–, al igual que el comunismo, reivindican al pueblo como su sujeto. De modo que el comunismo no es el único que reivindica al pueblo como su sujeto. Su carácter distintivo consiste en la presentación del pueblo como un sujeto dividido. En contraposición con el énfasis populista en la imaginaria unidad del pueblo y las reducciones democráticas del pueblo a las maneras en que se producen (resultados de elecciones y sondeos, categorías de identidad democrática, expresiones referentes al público y a la audiencia en los medios de comunicación de masas), el comunismo presume que los pueblos están escindidos –burguesía y proletariado, opresores y oprimidos, pocos y muchos–. En lugar de una especie de comunidad orgánica, la sociedad surge en torno a un antagonismo fundamental. La denominación marxista de ese antagonismo es «conflicto de clases». El «concepto revolucionario y selectivo de 'pueblo'» de Lenin afirma esta división en el seno del pueblo. Los comunistas reconocen al pueblo en y como esa división. En vez de afirmar la unidad, los comunistas afirman la brecha.

El partido es una forma para esa afirmación. Como recalca Badiou, el retrato que Marx hace del proletariado como ese grupo genérico cuya liberación es una liberación universal constituye «una extraordinaria invención». Badiou apunta que la historia de esa invención «no era tanto la historia del grupo genérico, de la clase trabajadora como tal, sino más bien la historia de la representación de este grupo genérico en una organización política: era la historia del partido».⁴⁴⁹ Así, el problema actual no es solo la incapacidad de «clase trabajadora» como denominación de una identidad genérica, sino también, y en relación con ello, el desplome de la confianza en el partido como organización política capaz de representar esa identidad.

La saturación de la identidad política genérica de la clase trabajadora se puso de manifiesto en la multiplicación de identidades políticas. Desde la embriaguez de 1968 con la política del bello momento, pasando por el abrazo, en los ochenta, a la sociedad civil y las políticas de una sociedad autoerigida en objetivo, hasta el «activismo» y «movimentismo» del movimiento

449 Entrevista a Badiou.

de alterglobalización, la izquierda ha proclamado como victoria el síntoma de su derrota: la erosión del poder político de la clase trabajadora y la concomitante descomposición de sus partidos políticos. Derrotada en el plano político –derrota que se llama «neoliberalismo"»–, la izquierda se deslizó al terreno de lo social y lo cultural. Se fragmentó en distintos temas e identidades. En algunos temas, y con respecto a algunas identidades, hubo avances políticos. Al mismo tiempo, al soltar cual lastre la lucha por el poder político, la izquierda perdió la capacidad de defender y hacer avanzar los intereses del pueblo. La desigualdad económica aumentó. El compromiso del Estado social –educación, vivienda pública, bienestar, servicios sociales– se desmoronó.

La identidad como operador político se encuentra ahora completamente saturada. Entre los síntomas de esta saturación se cuentan que el espacio de cambio haya quedado reducido al individuo, la circulación de la indignación momentánea por las redes afectivas del capitalismo comunicativo, las prácticas de desafío y escarnio que socavan la solidaridad, y el apego contradictorio y destructivo a la especificidad nacional y étnica. Dichos síntomas incluyen asimismo la compleja fiscalización mutua de quién puede reivindicar qué identidad y en qué condiciones, y qué es lo que justifica tal reivindicación.

Cuando la identidad es todo lo que queda, aferrarse a ella tiene cierto sentido. La realidad de la lucha por la supervivencia se convierte en la base de una identidad imaginada como digna porque tiene que producirse a sí misma partiendo de sí misma. Sin embargo, el apego a la identidad es patológico. Nos encadena al fracaso colectivo, haciendo que nos orientemos todo el tiempo hacia adentro mientras contiene el avance de una política capaz de abolir el sistema actual y producir otro. El capitalismo desaforado y el Estado represivo constituyen límites reales a la crítica cultural y a la experimentación social: explotación, desposesión, incapacitación, encarcelación, proletarización, exterminación. Así pues, quizá el síntoma más llamativo de la saturación de la identidad sea la ruptura económica de las categorías de identidad; es decir, la emergencia de identidades que en sí mismas son escenarios de la lucha de clases. En 2014 y 2015, los disturbios de Ferguson (Missouri) y Baltimore (Maryland) auparon esta lucha a los debates *mainstream* de EEUU.

Desde la entrevista de Badiou de 2006, ha habido un interés renovado de la izquierda por la forma-partido. Este interés deriva de los *impasses* con los que las multitudes y los disturbios se han topado en la segunda mitad de la década. En ciudades de todo el mundo, cientos y miles de personas se echaron a las calles y parques en un atronador «no» al conjunto de políticas establecidas por la clase capitalista para proteger sus intereses. Estas protestas fueron exponente de una nueva militancia y determinación de quienes se oponían a la austeridad, a la precariedad, a la violencia estatal y al mantra neoliberal de recortes, recortes, recortes. Después, las protestas se terminaron. Las multitudes se marcharon a casa. En algunos casos, no formularon exigencias. En otros, formularon exigencias imposibles. Y en otros casos aún, afirmaron verdades obvias amén de dolorosas en la urgencia de su afirmación: Black Lives Matter; las vidas negras importan.

La presión de estas multitudes presenta una alternativa a la «identidad que está más allá de la identidad» de Badiou. La alternativa es el movimiento mismo, la fuerza de muchos fuera de su lugar, la intensidad de la descarga igualitaria. Marx y Engels no solo vinculan el socialismo a la identidad de la clase trabajadora, sino al *movimiento* de la clase trabajadora. En el siglo XIX, las revueltas de los trabajadores se hacían sentir, confluyendo y estallando, provocando rupturas en los procesos del capital que extraen valor. Este activo movimiento incitó a Marx y Engels (y a otros socialistas y anarquistas del siglo XIX) a ver en la lucha proletaria algo más que exigencias de jornadas de trabajo más cortas, condiciones de mayor seguridad laboral y salarios más altos. Vieron estas luchas como el proceso político del sujeto del comunismo. Podemos repetir su innovación no a base de buscar una identidad genérica (una búsqueda de la que ya se preocupó Marcuse y retorna bajo otra forma en la multitud de Hardt y Negri), sino haciendo hincapié en el movimiento. En vez de la saturación de la identidad, deberíamos dirigir la mirada al proceso del movimiento, reconociendo al pueblo como sujeto de ese proceso. El hecho mismo de la agregación activa de las multitudes, el surgimiento de la oposición política y de la militancia, nos dirige hacia un deseo colectivo de colectividad.

Las multitudes y los disturbios de la última década nos han mostrado cómo los muchos se han dado cuenta de su poder co-

lectivo, la capacidad que el número tiene de inscribir una brecha en lo esperado. La deuda, la depauperación, la actividad policial y la desposesión han incitado a la revuelta a los proletarizados bajo el capitalismo comunicativo. Asimismo, las manifestaciones globales han sacado a la palestra las limitaciones de la multitud. Sus poderes son destructivos, creativos, impredecibles, contagiosos y temporales. La fuerza que acompaña a la indeterminación del mensaje de la multitud constituye una debilidad al dispersarse la multitud. La multitud carece de capacidades de aguante, implementación y ejecución. Sin mediación, o sea, en ausencia de una relación transferencial con otro espacio, no sabe lo que desea. La multitud no tiene una política. Es la oportunidad para una política.

A algunos en la izquierda les gusta repetir la advertencia de Trotsky acerca del sustitucionismo: el partido se erige en sustituto de la clase, la organización del partido se erige en sustituta del partido, el comité central se erige en sustituto de la organización del partido, y el o la líder se erige en sustituto o sustituta del comité central. Y presentan el horizontalismo como una alternativa que puede evitar estos problemas. A lo largo de estas últimas décadas, nos hemos topado con los límites del horizontalismo las veces que ha fracasado en redimensionar, aguantar o reemplazar el poder estatal capitalista. Lejos de resolver un problema de organización política de la izquierda, el horizontalismo es el nombre de un problema. El sustitucionismo, en cambio, no lo es. Las brechas marcadas por el sustitucionismo son el espacio del sujeto. Ni la multitud ni el partido son el pueblo. El pueblo es la brecha entre ellos. La capacidad política implica siempre la delegación, la transferencia y la división del trabajo. No todas las personas pueden hacerlo todo. La idea misma de una política de cada uno es una fantasía debilitante que niega la característica constitutiva de lo político: la división lo recorre todo hasta abajo.

La multitud nos posibilita edificar una teoría del partido comunista como un partido de movimiento o síntesis. Tal partido no es ni instrumento ni vanguardia de los movimientos. Es una forma de asociación política organizada que sostiene abierto el espacio desde el que la multitud puede verse a sí misma (y ser vista) como el pueblo. El partido comunista es el partido fiel a la descarga igualitaria de la multitud. No representa a los movi-

mientos. Transfiere su intensidad igualitaria desde lo particular a lo universal. El partido comunista encuentra al pueblo en la multitud.

Badiou trata el efecto-sujeto como un nudo de cuatro conceptos: ansiedad, coraje, justicia y superyó.⁴⁵⁰ Canetti presenta a la multitud como un nudo de cuatro elementos: crecimiento, dirección, igualdad y densidad. En el partido, los dos nudos se entrelazan en forma de concentración, aguante, fidelidad y transferencia. El partido no representa al pueblo como sujeto colectivo, sino que el partido responde a este sujeto. Por ello, concentra los efectos-sujeto de la ansiedad, el coraje, la justicia y el superyó en un emplazamiento transferencial desde el que pueden actuar retroactivamente sobre la colectividad. Así, el partido responde al sujeto reconociéndolo en la multitud y, de ese modo, convirtiendo a la multitud en algo más de lo que es. Le da a la multitud una historia, dejando que su momento igualitario perdure en el proceso subjetivo de la lucha del pueblo.

El partido ocupa el lugar de la división abierta por la multitud. Cuida la brecha, manteniéndola como brecha del deseo del pueblo como sujeto político colectivo. Sin la perspectiva del partido, son múltiples las resistencias que terminan desdibujándose en un menú de opciones ofrecidas por el capitalismo, que constituyen otras tantas oportunidades en cuanto a estilos de vida, disponibles para la distracción y satisfacción individual. El legado de la lucha del pueblo y el acontecimiento de la multitud solo se encuentran ya en la universidad, la cultura y unas organizaciones momentáneas, sujetas a las demandas del capitalismo y desactivadas en cuanto recurso viviente. La brecha del deseo se sublima ingresando en el circuito de la pulsión. Sin el partido, no hay un cuerpo capaz de recordar, aprender y responder. En su lugar, una serie de individuos dispersos, absorbidos en el capitalismo comunicativo y zarandeados por la competición, ofrecen montones de opiniones, sugerencias, estrategias y críticas, estando presente el colectivo con capacidad de respuesta tan solo como destinatario ausente. Proporcionando la perspectiva desde la que el pueblo puede ser visto y mantenido el espacio de su

450 Badiou, Alain, *Theory of the Subject*, op. cit., pág. 278.

deseo, el partido posibilita al pueblo aparecer con la ruptura del acontecimiento de la multitud.

La necesidad de la existencia del partido brota del hecho de que las personas están divididas entre los caminos que nos son dados, posicionadas, dentro del capitalismo. Estamos situados dentro de un campo que nos dice quiénes somos y qué es lo que podemos ser, que establece la matriz de nuestro deseo (definición de ideología dada por Žižek), pero que reprime la verdad de este campo en la lucha de clases. El capitalismo se afana por separarnos e individuarnos, por inocularnos la convicción de que el interés particular prima sobre todo lo demás, de que la libertad deriva de opciones individuales acordes a objetivos individuales. Tapa de nuestra vista la determinación sistémica de las opciones y los resultados, y no digamos ya el poder que los colectivos tienen de causar la ruptura de estos sistemas. Cuando la gente de izquierdas asume el individualismo de la ideología dominante, reiterando su énfasis en la singularidad e intentando hacer política a partir de decisiones individuadas, lo que hacemos es socavar nuestros propios mejores impulsos hacia la colectividad y el igualitarismo. El partido afirma la verdad de nuestra división. Habla desde la posición de esa verdad, y ofrece otro campo de posibilidades.⁴⁵¹ En oposición al deseo capitalista, inaugura un terreno para el deseo de un sujeto político colectivo. El partido no lo conoce todo, sino que proporciona una forma al conocimiento que obtenemos a través de la experiencia y el análisis, con nuestros ojos puestos en el horizonte comunista. Un partido así trabaja para extender el deseo colectivo de colectividad después de que las multitudes se han marchado a casa. Cuando posibilita que la multitud perdure como una ruptura con el capitalismo (y no como continuación o contribución al mismo) y cuando dirige el sentimiento de multitud hacia su propia igualdad constitutiva, el partido comunista puede sostener abierta la brecha para el pueblo como sujeto colectivo de la política.

En diferentes momentos a lo largo de los últimos cien años, el partido ha intentado abolir el capitalismo e instaurar el comunismo de diversas maneras –conquista revolucionaria del Estado, participación en procesos parlamentarios, formación de

451 Žižek, Slavoj, *Revolution at the Gates*, op. cit., pp. 185–189.

cuadros y educación de las masas para estar preparadas cuando llegue el momento, apoyo y desarrollo de las culturas y capacidades de las personas-. El partido comunista no ha sido nunca una organización orientada simplemente a lograr un conjunto de reformas económicas destinadas a refrenar los excesos del capitalismo y proporcionar garantías de bienestar a los trabajadores. Esto se ve claramente cuando constatamos la justificada sensación de traición expresada por los comunistas cuando sus partidos llegan a acuerdos de compromiso y se batan en retirada. Se sienten traicionados por ver al partido recular en su deseo comunista, el mismísimo deseo que su amplia constelación de organizaciones mantiene abierto, el deseo sobre el que están cimentadas la solidaridad y la camaradería.

La constelación de organizaciones clásicas del partido -periódicos, revistas literarias, clubes, asociaciones comerciales, equipos deportivos, escuelas, compañías teatrales, grupos de mujeres, juntas orientadas a la actividad industrial, por citar solo unas pocas- nos recuerda que los partidos comunistas han rebasado siempre el binomio Estado-fábrica, involucrándose activamente en múltiples frentes sociales, culturales y económicos como elementos de una misma lucha. Cual hilo rojo que va enlazando los movimientos de los oprimidos, los comunistas conectaron asuntos y experiencias divergentes, expandiéndolos hacia un mundo común y movilizándolo el deseo colectivo de colectividad. A diferencia de los partidos parlamentarios estándar que se arrojan una autoridad representativa, la labor del partido comunista implica sustancialización, concentración, extensión y transferencia. Por ello, los valores comunistas de camaradería, solidaridad, entusiasmo y coraje apoyan la construcción de una organización política capaz de responder en una situación revolucionaria y perdurar en tiempos menos propicios. A través del partido, los afiliados se empujan unos a otros a modos de ser y actuar que parecían imposibles anteriormente, cuando estaban solos contra el capital y su Estado.

El problema con el que se topa hoy día la izquierda es menos un asunto de detalles organizativos que de voluntad política solidaria. Al surgir la voluntad, la gente discurrirá la estructura a la luz de los desafíos a los que nos enfrentamos en contextos específicos; desafíos tales como expandir la presión militante

utilizando vías que inspiren y eduquen a los cuadros al mismo tiempo que se tensan los recursos del Estado y se rompe la confianza del sector financiero; abolir la propiedad privada y el sistema bancario capitalista al mismo tiempo que se avanza en coordinación internacional en un entorno desigual; e incrementar el apoyo popular para desarrollar un programa para la gestión común de la producción, la salud, el transporte, las comunicaciones, la alimentación, la vivienda y la educación, todo ello en el marco de un clima que está cambiando. Por no mencionar más que unos pocos. La respuesta a estos desafíos cambiantes genera un conocimiento nuevo que se puede integrar y compartir. No hay motivo para asumir que cada uno de los componentes del partido deba tener la misma estructura. Se puede tejer una alianza global de la izquierda radical o, mejor, un nuevo partido de comunistas, partiendo de las fuerzas concentradas de grupos ya existentes: militantes competentes en acción directa artistas hábiles con símbolos y eslóganes, partidos con experiencia en organización, grupos temáticos con expertos en ámbitos específicos de atención, redes de asistencia mutua que abordan necesidades básicas. Una concentración de esa índole proporcionaría un lugar al que acudir, un punto de partida, a las personas que quieren comprometerse en políticas radicales pero no están seguras de lo que hay que hacer.

Lo que es más importante: una concentración de esa índole amplificaría logros específicos y locales, convirtiéndolos en victorias colectivas en el marco de la lucha a una escala más amplia por el comunismo. En el nivel mínimo, si hemos de tener la oportunidad de reformatear las condiciones básicas en que vivimos y trabajamos, tenemos que compartir un nombre común como marcador fundamental de división. Si no, quien nos va a poner el nombre va a ser el capital, que pretenderá fragmentarnos y distraernos. En los movimientos de estos últimos años, hemos visto un creciente reconocimiento del poder y de la necesidad de un nombre común como marcador de división –We Are All Khaled Said, *Occupy*, We Are Seneca Lake–. Una dimensión frustrante de la labor política localizada es la manera en la que parece no quedar registrada (sobre todo, si tiene lugar fuera de las zonas metropolitanas más importantes). En cambio, cuando las políticas locales y temáticas están conectadas por un nombre

común, los éxitos en una zona hacen que la lucha avance como un todo. Las acciones separadas se convierten en ellas mismas más todas las otras. Insuflan entusiasmo e inspiran imitación. Proporcionan una sensación de direccionalidad y movimiento: ¿por dónde va la lucha? La mera multiplicación de acciones fragmentadas y locales no basta: tienen que hacerse sentir como algo más de lo que cualquiera de ellas puede ser aisladamente, indicaciones de la lucha duradera del pueblo.

Además de un nombre común, tenemos que construir solidaridad para extender los lazos del compromiso más allá de los vínculos locales y de las redes pequeñas. Sin solidaridad, no puede aflorar una voluntad común. La depauperación, la precariedad, la derrota y la traición, así como los esquemas persistentes del sexismo, el racismo y la homofobia, nos han hecho profundamente suspicaces. Una de las formas en que un partido ayuda a lidiar con ello es aplicando criterios explícitos en cuanto a afiliación y expectativas relativas a los afiliados. Complementa las relaciones personales por medio de las relaciones con una organización, haciendo que los afiliados sean susceptibles de tener que rendir cuentas a propósito de dichas expectativas. Las relaciones entre los camaradas se superponen y sustituyen a las relaciones particularizadas basadas en la preferencia individual. La práctica de elaborar informes regularmente contribuye a instalar estas expectativas. Otra manera en que un partido construye solidaridad es reconociendo diferentes destrezas y pericia, proporcionando formación y educación, y delegando tareas. Desarrollar y respetar mutuamente las destrezas y los conocimientos es esencial si nos vamos a constituir en una fuerza política capaz de competir con el capitalismo global y sustituirlo. En la práctica, esto sugiere la utilidad de los grupos de trabajo en múltiples escenarios y áreas temáticas, grupos con la autonomía suficiente como para responder y con la suficiente integración, a través de la práctica de elaboración de informes, como para formular y llevar a cabo un propósito común. Ello apunta también al desarrollo activo de las capacidades organizativas y políticas cruciales para la autogobernanza comunista a múltiples escalas.

El dogma izquierdista antipartido moviliza convicciones antiautoritarias. Sin embargo, esta movilización ha dado como resultado un autoritarismo intensificado del capitalismo global.

Hoy en día es menor el autoritarismo del poder estatal centralizado que el del poder descentralizado, disperso y extendido de los contratos privados, la cooperación interbancaria e interinstitucional y la extensa red de tratados, acuerdos y disposiciones que permiten el flujo de capitales y el comercio global. Los Estados nacionales actúan a modo de fuerza policial que protege a la clase capitalista global. Nos topamos con la fragmentación, la disolución y la descomposición de algunos elementos del Estado y la concentración y mezcla de otros elementos de los Estados y los mercados, como por ejemplo en los ámbitos de las finanzas, la seguridad y los medios de comunicación. El capital como clase ha trabajado para destrozarnos la maquinaria burocrática estatal, para convencernos de su inutilidad, incluso fortaleciendo, paralelamente, algunas partes de ella con fines propios. Durante demasiado tiempo, la política de izquierdas en EEUU, en el Reino Unido y en la Unión Europea ha sido un reflejo de la economía neoliberal, instando a la descentralización, flexibilidad e innovación. Incluso la presión privatizadora neoliberal encuentra su reflejo en la política de izquierdas: no solo oímos *ad infinitum* que lo personal es político, sino que la micropolítica de la autotransformación y el «hágalo usted mismo» viene a ocupar el lugar de la iniciativa de erigir y ocupar las instituciones duraderamente. En esa línea, hay quienes, en la izquierda, han abandonado por completo la meta del cambio social. Recelosos de las «visiones totalizadoras», ceden la sociedad y el Estado a una clase capitalista que actúa como una clase política global resuelta a extender su alcance y a reforzar su dominio sobre nuestras vidas y futuros.

La multitud ha apartado a esta izquierda a un lado, levantándose en contra de los autoritarismos descentralizados de los Estados y de los mercados interconectados. Ha ocupado, bloqueado y alborotado. Y se ha dado de bruces con los límites de su capacidad de dar forma política a las luchas sociales. El desafío al que nos enfrentamos es el de convertirnos en la izquierda que la multitud merece, una izquierda que, fiel a la descarga igualitaria de la multitud, trabaje para hacerla perdurar. Una izquierda que hable el lenguaje del cambio radical pero rechace sus formas no es izquierda ninguna. Es el medio por el que la energía y la convicción política se ve desplazada a estilos y prácticas que hacen que nos sintamos bien a base de hacer que nos sintamos radicales. Para avanzar, necesitamos organizarnos. Necesitamos ser un partido para el pueblo de la multitud.

