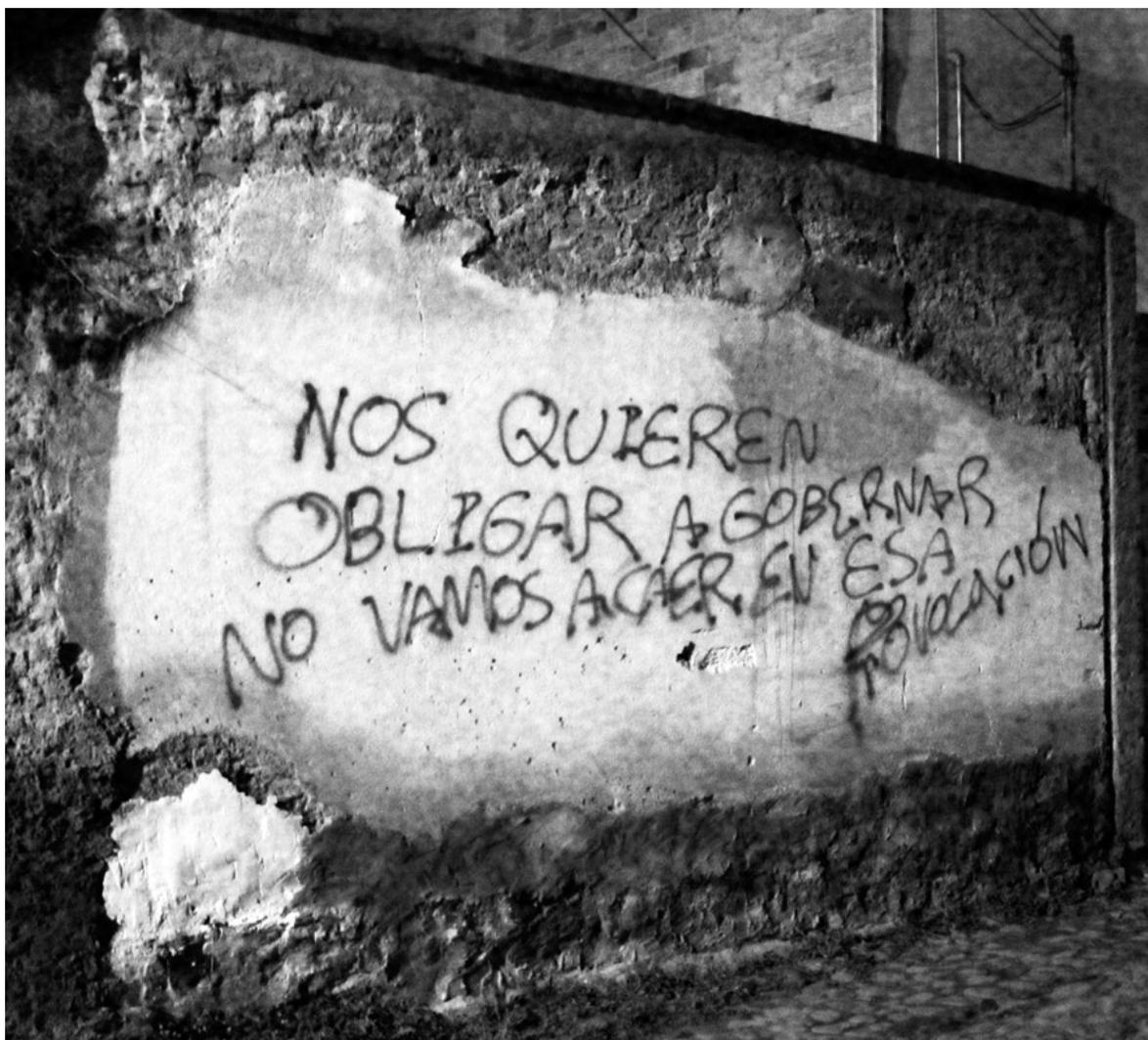


Reabrir la cuestión revolucionaria (lectura del Comité Invisible)

Amador Fernández-Savater

enero 2015

(c) Este texto puede copiarse y distribuirse libremente, con o sin finalidades comerciales, con o sin obras derivadas, siempre que se mantenga esta nota.



Oaxaca, 2006

1- Introducción: extender las plazas

Recientemente, en un viaje a Argentina, un amigo de allá me preguntó, tras escuchar mi relato sobre las peripecias políticas que van del 15M a Podemos, si en la sociedad española hay un impulso al cambio que va tomando formas distintas o el deseo de volver a vivir en un capitalismo “tranquilo”. Es decir, si hay elementos de una “mutación civilizatoria” o se quiere volver a lo que había pero ya no hay (ni siquiera como expectativa), un cambio sin cambio.

No supe bien qué contestar, más allá de alguna banalidad (“un poco de todo”, “depende de para quien”), pero la pregunta se me quedó retumbando dentro. ¿Cuál es el movimiento de fondo de lo que estamos viviendo desde 2011? ¿Se trata de “ver caer” a los culpables de que las cosas ya no son como eran y buscar quien nos devuelva a la “normalidad” o de inventarnos otras maneras de vivir?

Siete años después de publicar ese paradójico best-seller subversivo que fue *La insurrección que viene*, el último libro del colectivo Comité Invisible (CI) arranca constatando que “las insurrecciones, finalmente, han llegado”. Primavera árabe, 15M, Syntagma, Occupy, Gezi... Y a partir de ahí hace una apuesta: en los movimientos de las plazas hay indicios de una “mutación civilizatoria”, sí, pero sin lenguaje ni brújula propia, en medio de una gran confusión.

A nuestros amigos es un pequeño acontecimiento en el mundo editorial, no en el sentido de que sea un éxito de ventas o de marketing, sino una anomalía en las maneras de escribir y publicar. No es un libro de autor, otra marca personal en la red de los nombres, sino que viene firmado por la denominación ficticia de una constelación de colectivos y personas que sostienen que “la verdad no tiene propietario”. No es un libro que surja simplemente de la lectura de muchos otros libros, sino también de un conjunto de experiencias, de prácticas y de luchas que consideran importante pensarse y contarse a sí mismas. No es un libro que pretenda alimentar un ruido de temporada ni convencer a nadie de nada, y por eso se dirige “a

los amigos”, a los que de alguna manera ya caminan juntos aún sin conocerse, proponiendo una serie de señales, como esas muescas que dejan los senderistas para otros amantes de las caminatas, con la diferencia de que este camino no existe con anterioridad, sino que se hace (colectivamente) al andar.

El dato, el suelo del que parte el libro, como hemos dicho, son las potencias y los impasses de los movimientos de las plazas, no entendidos como una serie dispersa de erupciones inconexas, sino como una secuencia *histórica* de levantamientos entrelazados. Estos movimientos irrumpen y alteran profundamente los contextos en los que se desarrollan, hundiendo legitimidades que parecían sólidas como la roca y redescubriendo la realidad, pero parecen finalmente chocar con un muro (la política macro) y entrar en reflujos (Occupy, Gezi). Es ahí que aparece o puede aparecer la “operación hegemónica”: aprovechando el quiebre/desplazamiento del sentido común generado por el clima de las plazas, se trata de conquistar la opinión pública, los votos y el poder institucional, para forzar los límites del capitalismo parlamentario desde dentro, mediante políticas *efectivamente* socialdemócratas (Syriza en Grecia, Podemos en España).

¿Hay otras opciones? ¿Se puede imaginar una prolongación no electoral o institucional de la potencia de las plazas (que no suponga, claro está, una simple “vuelta atrás”, a los pequeños grupos de convencidos, a los proyectos micro, a las luchas puntuales y locales)? Entre la reposición del verticalismo político y la tentación de la nostalgia y el resentimiento, ¿cómo seguir e ir más lejos?

El CI propone su propia alternativa: *reabrir la cuestión revolucionaria*. Es decir, replantear el problema de la transformación radical (de raíz) de lo existente, clausurada por los desastres del comunismo autoritario del siglo XX. El problema de la ruptura con el capitalismo parlamentario como único marco posible y de la emergencia de una nueva idea/sentimiento de la vida. La revolución, “no tanto como objetivo, sino como proceso”, es decir, no tanto como un horizonte abstracto o

ideológico, un puro “deber ser” sin anclaje en el deseo y la realidad, sino como “perspectiva”, como un punto de vista capaz de alcanzar muy lejos pero a partir de donde se está, pie a tierra. Esa perspectiva revolucionaria sería, según el CI, la del pasaje del “paradigma del gobierno” (que en Occidente lo regula todo: el orden político, económico e íntimo) al “paradigma del habitar”, un viraje a un tiempo físico y metafísico. Volveremos sobre ello.

Reabrir la cuestión revolucionaria, ¿una propuesta excesiva, irreal, delirante, inoportuna, de minorías para minorías...? Seguramente, sí. Pero a la vez, ¿qué desplazamiento político significativo ha nacido como una opción mayoritaria, reflejo del sentido común? ¿No ha sido siempre por fuera del posibilismo donde se han abierto las cuestiones decisivas? ¿Y no es cada vez un “puñado de locos” (esclavos, obreros, negros, mujeres, homosexuales...) los que empiezan las mutaciones más importantes? La política transformadora nunca ha consistido en un “cálculo de mayorías”, sino en una nueva verdad que se dirige potencialmente a cualquiera.

“Nos hemos tomado el tiempo para escribir, esperando que otros se tomen el tiempo para leer”, dice el CI. Me he peleado con el libro varias semanas, porque para mí mucho de lo que se dice es extraño, contraintuitivo o directamente choca de plano con lo que pienso. *Pero en este caso me parece que vale la pena chocar.* Finalmente, me puse a escribir como una manera de entender mejor, de reapropiarme del texto desde mis experiencias y referencias. Es lo que puedes leer a continuación, una presentación del libro que es al mismo tiempo mi interpretación, que mezcla sus palabras y las mías, destacando cuatro de los puntos fuertes que podemos encontrar entre sus páginas.

2- Las verdades éticas

El cuerpo ardiendo de Mohamed Bouazizi frente a la comisaría de Sidi Bouazid, las lágrimas de Wael Ghönim en la entrevista televisiva tras ser liberado de la detención secreta por parte de la policía egipcia, el desalojo nocturno de los 40 de Sol... Las escenas que durante los últimos años han tenido fuerza para abrir situaciones políticas (primavera árabe, 15M) no oponen saber a ignorancia. En ellas hay palabras y voces más que discursos y explicaciones, hay personas comunes y anónimas que dicen 'basta', hay cuerpos que ocupan con valentía el espacio haciendo lo que no deben, hay gestos locos en el sentido de imprevistos e imposibles que desafían el estado de cosas con la vida al descubierto, hay la pesada materialización policial de un orden odioso... Son escenas que redefinen y desplazan para todos el umbral entre lo que toleramos y lo que ya no toleramos más. Escenas que nos conmueven y convocan al mostrar un corte, un choque, una lucha entre vidas dignas e indignas de vivirse.

El CI afirma que si los movimientos de las plazas han descolocado tantísimo a los “militantes de toda la vida” es por esto: *no parten de ideologías políticas, no parten de una explicación del mundo, sino de verdades éticas*. ¿En qué sentido, cómo se diferencia una “verdad ética” de una verdad tal y como estamos acostumbrados a entenderla, como adecuación del enunciado y la cosa?

Rebobinemos un poco: antes de bajar a las plazas del 15M, ¿acaso no sabíamos (cada cual por su lado) lo que estaba pasando, que la crisis es una estafa, que lo llaman democracia y no lo es, que la política de los políticos está corrupta y subordinada a las exigencias de la economía? ¡Hasta lo decía Iñaki Gabilondo en *prime time*, en términos no tan diferentes de los que emplea hoy Pablo Iglesias! Secretos a voces. Y, sin embargo, la calle se mantuvo muy silenciosa entre 2008 y 2011. Todos sabíamos, pero no pasaba nada. La verdad, como simple enunciado objetivo, no posee por sí misma la capacidad de sacudir la realidad. Un poder deslegitimado puede seguir operando, porque no se sostiene fundamentalmente sobre

nuestro acuerdo y consenso (creencias o fe en sus explicaciones), sino sobre la sujeción de los cuerpos, la anestesia de las sensibilidades, la gestión de la imaginación, la logística de nuestras vidas, la neutralización de la acción.

Las verdades éticas, sin embargo, no son descripciones del mundo, sino afirmaciones a partir de las cuales lo habitamos y nos conducimos en él. No son verdades objetivas y exteriores, sino *sensibles*: lo que sentimos ante algo más que lo que opinamos. No son verdades que tengamos por separado, sino que nos vinculan a otros que perciben lo mismo. No son enunciados que puedan dejarnos indiferentes, sino que nos comprometen, nos afectan, nos requieren. No son verdades que iluminan, sino *verdades que queman*.

¿Por qué serían tan importantes las verdades éticas, desde un punto de vista transformador? Para el CI, la política no opone un grupo a otro, un discurso a otro, sino *un mundo a otro*. El neoliberalismo juega en ese nivel y de ahí su fuerza. Es decir, no sólo es la imposición de ciertas políticas macro, sino también “el hecho de que se admita en lo sucesivo como natural una relación con el mundo basada en la idea según la cual *cada uno tiene su vida*”. El neoliberalismo no es principalmente ideológico sino “existencial” y sus catástrofes están ya implícitas en esa idea de la vida, materializada en los gestos más cotidianos.

Si el CI afirma que la potencia política de las plazas reside en sus verdades éticas es porque estas nos arrancan del individualismo (cada cual para sí) y nos vinculan por todas partes a personas y a lugares, a maneras de hacer y pensar. De pronto ya no estamos solos frente a un mundo hostil, sino entrelazados. Afectados en común por la inmolación de un semejante, la demolición de un parque, el desahucio de un vecino, el disgusto por la vida que se lleva, el deseo de otra cosa. Sentimos que el destino de uno tiene que ver con el destino de los otros. La emoción misma de la palabra que se compartía en las plazas tenía que ver con el hecho de que se trataba de palabras imantadas por esas verdades que vehiculan otras concepciones/sentimientos de la

vida.

La política consiste, pues, en la construcción, a partir de eso que sentimos como una verdad, de formas de vida deseables, capaces de durar y sostenerse materialmente. Las verdades éticas *dándose un mundo*.



Autoría: Carlos Motta

3- Crítica de la democracia

Sin embargo, para el CI, la reivindicación o exigencia de democracia (bajo ninguna de sus formas: representativa, directa, digital, constituyente...) no tiene que ver con las verdades éticas que emanan de las plazas. Más bien al contrario: el imaginario y el horizonte de la democracia nos desvía fatalmente, conduciéndonos a un campo minado. Es un punto de choque con el sentido común de los movimientos de las plazas, resumido en la famosa consigna de “democracia real ya”. ¿Cómo se explica esto?

La concepción clásica de la política divide las cosas entre un sujeto (que gobierna) y un mundo (de cosas, de personas, de procesos, etc.) a gobernar. Es el paradigma que rige el mundo desastrosamente, al hacer de él un objeto de control. Pues bien, la

democracia forma parte de este paradigma, ya sea en su versión jerárquica (la democracia representativa, según la cual “el pueblo no delibera si no es a través de sus representantes”) o en su versión directa o asamblearia.

En el ágora democrática, los seres racionales argumentan y contraargumentan para tomar una decisión (la ley), pero la asamblea que los reúne sigue siendo un espacio separado de la vida y de los mundos: *se separa de hecho para mejor gobernarlos*. Se gobierna produciendo un vacío, un espacio vacío (el llamado “espacio público”), en el que los ciudadanos deliberan libres de la presión de “la necesidad”: la materialidad de la vida, aquello que designamos, desligándolo de lo político, como lo “reproductivo”, lo “doméstico”, lo “económico”, la “supervivencia” o la “vida cotidiana”, queda fuera, a la puerta de la asamblea.

La crítica del CI a la democracia directa no es sólo una crítica teórica o abstracta, sino que se puede entender mejor como una observación de los impasses y los bloqueos de las asambleas de los movimientos recientes: la palabra que se distancia de la acción, colocándose “antes”; las decisiones que no implican a quienes las toman; el sofoco de la iniciativa libre y de los disensos; el fetichismo de los procedimientos y los formalismos; las luchas de poder para condicionar las decisiones; la centralización y burocratización, etc. Para el CI, nada de todo ello es “accidental”, sino “estructural”. Tiene que ver con la separación instituida por la asamblea entre las palabras y los actos, entre las palabras y los mundos.

(Por supuesto, la “democracia digital” no soluciona nada de esto, sino que más bien agrava algunos problemas: reino de la opinión donde no se sabe quién habla, las decisiones no tienen consecuencias, etc.)

La potencia de las plazas no estaba para el CI en las asambleas generales, sino *en los campamentos*, es decir, en la autoorganización de la vida común (infraestructuras, alimentación, guarderías, enfermería, bibliotecas, etc.). A partir de las necesidades inmediatas que iban surgiendo (no desde un plan, un “ante”), coordinando los

esfuerzos locales y situados (no desde un centro, ni siquiera democrático), pensando mientras se hacía, lo que se hacía y desde lo que se hacía, en un puñado de días se construyeron decenas de pequeñas ciudades en el corazón mismo de las grandes. No a través de “la” asamblea como lugar soberano, sino de mil prácticas distintas de autoorganización.

Los campamentos se organizaron según lo que el CI llama el “paradigma del habitar”, que opone al del “gobierno”. En el paradigma del habitar, no hay vacío u oposición entre sujeto y mundo, sino que los mundos se pliegan sobre sí mismos para pensarse y darse formas. No se decreta lo que debe ser, sino que se elabora lo que ya está siendo. No se funciona a partir de una serie de metodologías, procedimientos y formalismos, sino de una “disciplina de la atención” a lo que pasa (cómo pasa, por dónde pasa...); las decisiones no se toman, ni por mayoría ni por consenso, sino que más bien *prenden*, se decantan en la discusión; no son elecciones entre opciones dadas, sino invenciones que surgen de la presión de un problema o una situación concreta; y las aplican quienes las toman, comprobando en primera persona lo que implican, confrontándolas con la realidad, haciendo de cada decisión una *experiencia*.

La libertad, para el CI, no tiene que ver con la “participación”, o con la elección y el control de los representantes, sino con el despliegue de las iniciativas, con la construcción de mundos habitables, con prácticas concretas. No tanto con “poder decidir” como con “poder hacer”.

Finalmente, la democracia no sólo forma parte del paradigma del gobierno, sino que lo hace además de manera insidiosa porque *pretende confundir a los gobernantes y a los gobernados*. Un grito como “no nos representan” abre ahí una brecha escandalosa, pero nunca tarda en llegar un “verdadero demócrata” que nos asegura que con él, esta vez sí, habrá “un gobierno de la gente”. Y los gobernados quedan así de nuevo reabsorbidos en los gobernantes. Un poder relegitimado de ese modo, un poder que dice emanar del “pueblo en acto” (por ejemplo de las plazas), un “gobierno

del 99%”, puede ser el más opresor de todos. ¿Quién podría cuestionarle? Sólo el 1%. La parte se hace pasar por el todo y coloca al adversario en la posición de monstruo, criminal, enemigo a abatir. Es en este sentido que el recuerdo del 15M será siempre un peligro (y un campo de disputa), en tanto que “marea destituyente” y creación de mundos autoorganizados, sin rastro de “poder constituyente” o “nueva institucionalidad”. Devenir y permanecer ingobernables pasa, pues, por renunciar a legitimarse en un principio superior, por quedar alegremente siempre al desnudo como el rey del cuento, asumiendo el carácter siempre local y situado, arbitrario y contingente, de toda posición política.

4- El poder es logístico

Los tunecinos ocuparon la Kasbah, los griegos plantaron sus tiendas de campaña frente al Parlamento en plaza Syntagma, los portugueses intentaron entrar por la fuerza en la Asamblea de la República, aquí rodeamos el Parlament catalán en junio de 2011 y el Congreso el 25S de 2012... Rodear, asaltar, ocupar los parlamentos: los lugares de poder institucional han hechizado la atención y el deseo de los movimientos de las plazas (y, tal vez por eso, los dispositivos electorales son la continuación lógica).

Pero, ¿es seguro que ahí está el poder? El CI tiene una idea muy distinta: *el poder es logístico y reside en las infraestructuras*. No es de naturaleza representativa y personal, sino arquitectónica e impersonal. No es un teatro, sino una estructura de acero, un edificio de ladrillo, un canal, un algoritmo, un programa informático.

Según el brillante y contradictorio autor italiano Curzio Malaparte en su libro *Técnica del golpe de Estado*, aquí mismo estaba el corazón de la discusión entre Lenin y Trotsky la víspera de la revolución rusa. Para Lenin, se trataba de suscitar y organizar un levantamiento general de las masas proletarias que desembocase en el asalto al Palacio de Invierno. Para Trotsky, por el contrario, la revolución no pasaba

por combatir a pecho descubierto al gobierno y a sus ametralladoras, ni por tomar palacios o ministerios, sino por adueñarse de la *organización técnica de la sociedad*: centrales eléctricas, ferrocarriles, teléfonos, telégrafos, puertos, gasómetros, acueductos, etc. Para ello, no se necesitaban masas proletarias algunas, sino una tropa de asalto de “mil técnicos”: obreros especializados, mecánicos, electricistas, telegrafistas, radiotelegrafistas, etc. A las órdenes de un ingeniero-jefe de la revolución: el mismo Trotsky.

Según la historia (¿o fábula?) de Malaparte, los mil técnicos de Trotsky se ejercitaron durante meses en “maniobras invisibles”: infiltrándose aquí y allá, lograron mapear y documentar la distribución de los despachos, las instalaciones de luz eléctrica y de teléfono, el plano de los edificios y de los servicios técnicos de la capital. Llegado el momento, burlaron la vigilancia policial (más atenta a un posible levantamiento popular que al deslizamiento de pequeños grupos) y tomaron todas las infraestructuras del Estado. El asalto al Palacio de Invierno fue espectacular y pasó a la historia, pero en realidad sólo fue la manera de comunicar que el poder *ya había cambiado de bando*, haciendo caer a la vista de todos una cáscara vacía.

Del mismo modo, el CI piensa que el gobierno no reside en el gobierno, sino que está *incorporado en los objetos y las infraestructuras que organizan nuestra vida cotidiana* (y de los que dependemos completamente). Toda Constitución es papel mojado, la verdadera Constitución es técnica, física, material. La escriben quienes diseñan, construyen, controlan y gestionan la infraestructura técnica de la vida, las condiciones materiales de existencia. Un poder silencioso, sin discurso, sin explicaciones, sin representantes, sin tertulias en la tele (y al cual es del todo inútil oponerle una contrahegemonía discursiva).

Ignorar al poder político, centrarse en las infraestructuras: aquí terminan las resonancias con el singular Trotsky de Malaparte. Porque para el CI no se trata de “adueñarse” de la organización técnica de la sociedad, como si ésta fuese neutra o

buena en sí misma y bastase simplemente con ponerla al servicio de otros objetivos. Ese fue el error catastrófico de la revolución rusa: distinguir los medios y los fines, pensar por ejemplo que se podía liberar el trabajo a través de las mismas cadenas de montaje capitalistas. No, los fines están inscritos en los medios, cada herramienta y cada técnica configura y a la vez encarna cierta concepción de la vida, implica un mundo sensible. No se trata de “apoderarse” de las técnicas existentes, sino de subvertirlas, transformarlas, reapropiárselas, *hackearlas*.

El hacker es una figura clave en la propuesta política del CI. O, más bien, el *espíritu hacker* (en sentido social, amplio, más allá de lo puramente digital) que consiste en preguntarse (siempre mediante el hacer) cómo funciona esto, cómo se puede interferir en su funcionamiento, cómo podría funcionar de otro modo y *compartir sus saberes*. El espíritu hacker rompe la naturalización de las “cajas negras” entre las que vivimos normalmente (infraestructuras opacas que constriñen nuestras posibilidades y gestos más cotidianos), haciendo visible los códigos de funcionamiento, encontrando fallos, inventando usos, etc. Todo lo contrario del cuento sobre el tecnofetichismo.

Pero no se trata de sustituir a los “mil técnicos” de Trotsky por “mil hackers”. Lo que se precisa más bien (a lo que se parece un proceso revolucionario efectivo) es a un *devenir-hacker colectivo, de masas*, sin ingeniero-jefe. Es decir, la puesta en común de saberes que no son opiniones sobre el mundo, sino posibilidades muy concretas de hacerlo y deshacerlo. Saberes que son poderes. Poder de construir y de interrumpir, poder de crear y de sabotear. Un devenir-hacker colectivo son miles de personas que bloquean en tal punto neurálgico un megaproyecto de infraestructuras que amenaza con devastar un territorio y sus formas de vida. Un devenir-hacker de masas son miles de personas que construyen pequeñas ciudades en medio de las grandes, capaces de reproducir la vida entera durante semanas.

Las “maniobras invisibles” donde se preparan los procesos revolucionarios son

todos aquellos espacios políticos donde se comparten saberes, escuelas de conocimientos compartidos y de contra-habilidades, lugares de cacharreo, puntos de cruce entre saberes técnicos y formas de vida disidentes. ¡Menos mítines y más hacklabs!



Turín, 2012

5- Las comunas

La política clásica propaga el desierto porque está separada de la vida: se hace en otro sitio, con otros códigos, en otros tiempos, etc. Hace el vacío (abstracción de los mundos sensibles para gobernar) y por tanto lo extiende. La revolución sería, por el contrario, un proceso de *re poblamiento del mundo*: la vida aflorando, desplegándose y autoorganizándose, en su pluralidad irreductible, por sí misma.

Como propuesta política, el CI llama “comuna” a la forma en la que podría darse ese despliegue autoorganizado de la vida. La palabra francesa “comuna” tiene al menos dos sentidos (además de la evocación histórica, bien importante): un tipo de

relación social y un territorio.

La comuna es, por un lado, un tipo de lazo. Frente a la idea del liberalismo existencial de que cada cual tiene su vida, la comuna es el pacto, el juramento, el compromiso de afrontar juntos el mundo.

Por otro lado, es un territorio. Son lugares vivos donde se inscribe físicamente un cierto compartir, la materialización de un deseo de vida común.

¿El CI propone entonces formar tribus, bandas? No exactamente, porque la comuna es distinta a la comunidad, no vive cerrada/aislada (en ese caso se apergamina y muere), sino siempre atenta a lo que se le escapa y desborda, en una relación positiva con el afuera. Ni medios para un fin, ni fines en sí mismas, las comunas siguen una lógica de la expansividad y no del autocentramiento.

¿Están hablando de política local, barrial? No exactamente, porque el territorio de la comuna no está dado previamente, no preexiste, sino que es la propia comuna la que lo activa, crea y dibuja, mientras que éste le ofrece a su vez refugio y abrigo. El territorio de la comuna no tiene límites acotados, es una geografía móvil y variable, en construcción permanente.

Un grupo de amigos puede ser una comuna, una cooperativa puede ser una comuna, un colectivo político puede ser una comuna, un barrio puede ser una comuna... Quizá hacer un contraste con la política clásica sirva para entender mejor la propuesta del CI.

Si la concepción clásica nos hace pensar que la política se hace en un lugar abstracto y separado de la vida, un lugar “excepcional” que requiere un tipo de saber y disposición igualmente “excepcional”, la comuna se construye ahí donde uno está, desde lo que hace la vida relevante, desde las relaciones que hay, recomblando los saberes existentes, desde donde cada cual tenga puesto el cuerpo, el deseo y la atención. Se trata de politizar la vida, no de “movilizarse”.

Si la concepción clásica nos hace pensar que la política se guía por un mapa previo (la izquierda contra la derecha, el proletariado contra la burguesía), las comunas dibujan sus propios mapas, deciden con quién cooperar y con quién chocar, situación por situación, punto por punto, desde una lógica de la estrategia y no dialéctica, es decir, partiendo de la amistad (el incremento de la potencia en el encuentro) y no de la enemistad (la unificación por designación del enemigo común). Amigos y enemigos igualmente concretos y situados, con los que tenemos “contacto”, de los que tenemos “experiencia”, que aumentan u obstaculizan nuestra potencia, no entes abstractos o ideológicos.

Si la concepción clásica nos hace pensar que “organizarse” es afiliarse o participar en una estructura única, con un mando centralizado, líneas de arriba-abajo, correas de transmisión, formalismos homogéneos, las comunas más bien se componen, se conectan, se comunican, se cruzan, cooperan y colisionan entre sí, sin articularse en una fastasmática “unidad”, sino manteniendo siempre su autonomía y su pluralidad; tan irreductiblemente plurales como lo son las formas de vida sobre la tierra.

El problema de la organización es, por tanto, el problema de pensar cómo circula lo heterogéneo, no cómo se estructura lo homogéneo. El desafío de inventar formas y dispositivos de traducción, momentos y espacios de encuentro, lazos transversales, intercambiadores, ocasiones de cooperación, etc.

Lo “universal” no se construye poniendo entre paréntesis lo particular (situado, singular), sino *por profundización, por intensificación* de lo particular mismo. En cada situación está el mundo entero si nos damos tiempo para buscarlo. Sería difícil por ejemplo pensar en una experiencia con mayor capacidad de interpelación y al mismo tiempo tan inscrita profundamente en un territorio muy concreto como el zapatismo. Como dice el poeta Miguel Torga, “lo universal es lo local sin los muros”.

La “organización” más importante es, finalmente, la vida cotidiana misma, en tanto que red de relaciones susceptible de activarse políticamente aquí o allá. Cuanto más

densa es la red, cuanta más calidad tienen esas relaciones, mayor es la potencia política de una sociedad.

6- Final: elogio del tacto

También las revoluciones se han pensado y llevado a cabo desde el paradigma del gobierno: un sujeto contrapuesto al mundo (la vanguardia) que lo empuja en la buena dirección; el pensamiento como ciencia y Saber con mayúsculas; la acción como aplicación de ese saber; la realidad como materia informe que modelar; el proceso revolucionario como “producto” o ajuste fino entre medios y fines, etc.

Forzar las cosas desde el exterior: las revoluciones que se hacen desde ahí resultan un desastre y abrasan a los revolucionarios en el voluntarismo. Ser militantes, en el paradigma del gobierno, implica estar siempre enfadados con lo que pasa, porque no es lo que debería pasar; siempre regañando a los demás, porque no se enteran de lo que debieran; siempre frustrados, porque a lo que hay le falta esto o aquello; siempre angustiados, porque lo real está permanentemente en la dirección equivocada y hay que someterlo, dirigirlo, enderezarlo; implica no disfrutar, no dejarse llevar nunca por la situación, no confiar en las fuerzas del mundo, etc.

Habría otro camino. Aprender a habitar plenamente, en lugar de gobernar, un proceso de cambio. Dejarse afectar por la realidad, para poder afectarla a su vez. Darse tiempo para *aprehender* los posibles que se abren en tal o cual momento. Es en este sentido que el CI afirma que “el tacto es la virtud revolucionaria cardinal”. Si la revolución es el incremento de los potenciales inscritos en las situaciones, el *contacto* es a la vez lo que nos permite sentir por dónde está circulando la potencia y el modo de acompañarla sin forzarla, con cuidado. Y de esa sensibilidad estamos más necesitados que de mil cursos de formación en contenidos políticos.

“La inteligencia estratégica nace del corazón... Incomprensión, negligencia e impaciencia: he ahí al enemigo”



Todo es común

Referencias útiles:

El Comité Invisible tiene cuenta en twitter: <https://twitter.com/anosamis>

Pepitas de Calabaza (de manera conjunta con Sur+ de México) anuncia la edición castellana de *A nuestros amigos* para marzo: <http://www.pepitas.net/libro/a-nuestros-amigos>

Mientras, del Comité Invisible puede leerse:

Llamamiento (y otros fognazos):

<http://acuarelalibros.blogspot.com.es/2009/06/presentacion-en-barcelona-llamamiento-y.html>

La insurrección que viene:

https://translationcollective.files.wordpress.com/2010/09/la_insurreccion-que-viene-def1-12.pdf

La génesis del Comité Invisible es la revista Tiqqun (aquí los dos números):

<http://tiqqunim.blogspot.com.es/>

Gracias a los amigos por los comentarios útiles para la escritura del texto: Carolina, Pepe, Álvaro, Marc, Diego, Ema. Y a Carmen por la maquetación del PDF.

Otros textos relacionados en el [blog](#):

-Entrevista a John Holloway

http://www.eldiario.es/interferencias/John_Holloway_Podemos_Syriza_capitalismo_6_287031315.html

-“Un tiempo de revueltas (lectura de Alain Badiou)”

http://www.eldiario.es/interferencias/Alain_Badiou-15-M-revueltas_6_177492256.html

-“Notas para una política no estadocéntrica”

http://www.eldiario.es/interferencias/Notas-politica-estadocentrica_6_248535164.html