
REVOLUCIÓN POR LA VIDA



EVA VON REDECKER

TRADUCCIÓN **AGUSTÍN PRESTIFILIPPO**

REVOLUCIÓN POR LA VIDA

INTRODUCCIÓN 14

DOMINAR (*Propiedad*) 23

El Stutenberg	25
Tierra y gente, tierra sin gente	28
Dominio de la cosa	32
Posesión fantasma	36
Devastación	43

VALORIZAR (*Bienes*) 47

El molino de huesos	49
Comercio a distancia, fábricas y envases	55
Dominio objetivo	59
Autovalorización	62
Basuraleza	68

EXTENUAR (*Trabajo*) 71

Bajo el pavimento, la mano	73
Cuerpos insensibles y tiempo a disposición	76
Dominio objetivo de la cosa	83
Responsabilidad propia	91
Burnout y monstruitos tentetiesos	95

DESTRUIR (*Vida*) 99

Hacerse el muerto	101
La catástrofe por venir	109
La pérdida del mundo	115
La pérdida del tiempo	120
La narradora tierna	127

REVOLUCIÓN	131
¡Oh, Fortuna!	133
La política y su radio	136
La gran rueda del hámster	140
¿Tomar el poder o ralentizar?	146
Revolución por la vida	151
SALVAR (<i>Vida</i>)	161
Desbordante, irrefrenable vida	163
Dominio de la cosa en el mar	171
¿Qué significa la vida? Miedo viral vs micelio	179
Régimen de no-salvataje	185
Poder respirar	191
RE-GENERAR (<i>Trabajo</i>)	195
¡Vivas nos queremos!	197
Poder fluido de huelga	203
Formas solidarias de relacionarse	211
La vida encapsulada	221
Traer al mundo a los demás	228
COMPARTIR (<i>Bienes</i>)	233
Dejar en el suelo	235
Ocupación y arraigo	241
Regalos	246
Amor anónimo	251
Lo dado	256

CUIDAR (<i>Propiedad</i>)	259
El agua es la vida	261
Protección del mundo	265
Emplazamientos	270
Omnia sunt communia	275
Presencialidad	279

Cierre	283
Agradecimientos	162

REVOLUCIÓN

¡Oh, Fortuna!

La política y su radio

La gran rueda del hámster

¿Tomar el poder o ralentizar?

Revolución por la vida

El capitalismo nos ha prometido una vida en el columpio de Hollywood. En cambio, nos encontramos en una montaña rusa de alta velocidad cuyo armazón se está desmoronando. Nuestros círculos de apropiación y remolinos de explotación están agotando la naturaleza interior y exterior. Se mueven a ciegas entre la interacción de los ecosistemas planetarios y las relaciones sociales más tiernas. El capitalismo destruye vidas, peor todavía, destruye la vida en sí misma. ¿Se puede detener este derrotero? ¿Alguien nos reembolsará los gastos de las entradas, o es que acaso somos nosotros mismos los accionistas? ¿Cómo podríamos salir de aquí, en vuelo libre, hacia lo alto? ¿Es posible detener esto, o desbaratarlo? ¿Y si acaso nuestro cinturón de seguridad está demasiado ajustado? ¿Qué se supone que sería una revolución por la vida?

¡OH, FORTUNA!

Se ha convertido en un lugar común que el “fin de la historia” proclamado triunfalmente en 1989 es un diagnóstico erróneo: en las últimas décadas se han producido nuevos frentes políticos, económicos e incluso geológicos. Pero también es importante señalar que, desde entonces, los acontecimientos incisivos apenas han sido procesados por Occidente como cambios radicales en la Historia, sino más bien como destino fatal acaecido sin previo aviso. El 11 de septiembre, la crisis financiera, el aumento del autoritarismo, el cambio climático, la migración, Covid-19... miramos embelesados e incrédulos los acontecimientos como una hipnótica rueda de la fortuna. No reconocemos en ellos ni el sentido ni nuestra propia acción.

Cuando las turbulencias se hacen innegables, algunos todavía pueden esconderse detrás de los airbags para mantener a raya los latigazos que padecen los demás. Si bien no podemos ignorar todos los desastres, podemos seguir manteniendo a distancia de nuestra reflexión las conexiones cruciales que estructuran el contexto general. Tenemos entonces en cada ocasión la impresión de ser golpeados por las inclemencias de un destino. Y hay que decir que algo de verdad tiene esta representación fatídica: siempre estamos tratando de manejar la intersección de fuerzas indisponibles y el azar, lo que llamamos contingencia. El marco general de la destrucción regresa hacia nosotros como juegos de misterio de un saltimbanqui.

La figura de Fortuna, la diosa de la suerte que pone en movimiento la rueda del destino a su antojo, es un motivo especialmente popular en la Edad Media. Se le pueden atribuir cambios bruscos y sin transición; los lamentos correspondientes se encuentran, por ejemplo, en la colección de canciones altomedievales *Carmina Burana*⁵⁹. Una de las piezas más famosas es “Oh, Fortuna”, con música

⁵⁹ Véase *Carmina Burana*, Trad. de: Lluís Moles, Barcelona, Seix Barral, 1978.

de Carl Orff. “*Velat luna | statu variabilis*” – “¿Como la luna | de naturaleza cambiante!” – es como se describe el destino. El trabajo de Fortuna puede compararse con las mareas de los ciclos naturales. Si su curso cíclico se cruza con la planificación y la vida del ser humano, es difícil de sobrellevar. “Terrible suerte y rueda / hueca y giratoria que eres”, maldice el escritor desconocido.

A veces visualizo las vicisitudes históricas que caracterizan el último año solo en un universo paralelo personal, un mundo posible, como lo llaman los lógicos. Me imagino que en octubre me habrían ofrecido la cátedra en la Universidad de Venecia para la que me había presentado. Para ser sincera, durante la entrevista ya tenía una sensación rara. Me parecía absurdo solicitar un puesto de trabajo en una universidad con el apetito profesional con el que fui entrenada, sabiendo que, sin un cambio en la política climática, ella se hundiría en el Mediterráneo antes de que yo llegara a la edad de jubilarme. Me perdí una y otra vez por la ciudad, me confundí entre la multitud de gente y me encontré a cada paso con la misma mirada vacía de las máscaras de carnaval *made in China*.

Sólo cuatro semanas después, Venecia quedó sumergida temporalmente. El agua de la laguna salobre estaba 1,87 metros por encima del nivel normal, llenando plantas bajas, callejones y plazas. Hay algo en la inundación que sigue ciclos recurrentes: cada año alcanza su punto máximo en noviembre, con la luna llena. Pero también hay algo que rompe el ciclo: la catedral de mármol de San Marcos se ha inundado un total de seis veces en sus novecientos años de historia. Dos de las seis veces caen en los últimos dos años. “*Velat luna | statu variabilis*”.

¿La inminente caída de la ciudad favorita para las lunas de miel ha provocado una reducción de las emisiones europeas? No. Al menos la revista Vogue lanzó una campaña de recaudación de fondos, a la cual dedicó una portada. También habían encontrado el escenario perfecto para fotografiar a una modelo con un morboso telón de fondo, vestida de negro con mangas de murciélago. Cuando la

revista repitió el llamamiento en su número de febrero, impreso de forma bilingüe para anticiparse a la Fashion Week de Milán, el Coronavirus ya se había instalado en el Véneto y en Milán. La feria de la moda se canceló y unas semanas después toda Italia se congeló bajo el toque de queda más draconiano de los tiempos modernos. Habría sido una “suerte terrible” conseguir este trabajo, y es en conjunto una “suerte terrible” vivir nuestro presente. Pero mientras estas vicisitudes nos mantienen en vilo, ¿de dónde vendrá la perspectiva de un cambio radical?

En la Antigüedad tardía y en la Edad Media latina, había varias formas de tratar la arbitrariedad de la Fortuna. El erudito y político bergamasco Boecio, por ejemplo, se reconcilió con su calumnia y encarcelamiento en el año 525 haciendo aparecer la filosofía personificada en su libro *Consolatio*. Le explica al hombre caído que Fortuna no puede hacerle daño si recuerda que la riqueza, la fama y la reputación –e incluso su vida– no son verdaderas posesiones⁶⁰. Sólo lo que no se puede robar es verdaderamente nuestro. La recomendación, por así decirlo, es distanciarse de todo lo que es mutable y, en la medida de lo posible, reflexionar sobre el centro de la rueda giratoria. Al fin y al cabo, hay que distinguir un punto fijo. Los escolásticos imaginativos reservaron este lugar para Dios, que en sí mismo no se puede juntar demasiado bien con la imagen pagana de Fortuna.

Además de ese alejamiento del mundo, la rueda de la fortuna también permite un giro desafiante y político. Al fin y al cabo, la transitoriedad de la felicidad revela que nada es completamente fijo. Los poderosos de hoy pueden ser derrocados el día de mañana. Así, junto a las ilustraciones de la rueda de la Fortuna se encuentra a menudo el siguiente dicho: “*Regnabo; regno; regnavi; sum sine regno*” - “Seré rey, soy rey, fui rey, he sido sin dominio ni reino”.

60 Boecio, *La consolación de la filosofía*, Trad. de Pablo Masa, Re-tamar - Almería, Ediciones Perdidas, 2005.

LA POLÍTICA Y SU RADIO

En los tiempos modernos, no es Fortuna quien depone a los reyes, sino la Revolución. Y no sólo derriba reyes individuales: en París, la propia institución de la monarquía fue derrocada, y en Puerto Príncipe, el régimen colonial en tanto tal.

Aunque la revolución toma prestado su nombre de las revoluciones constantes, el giro de los cuerpos celestes conocido como *re-volutio*, en la comprensión moderna de la historia es precisamente la experiencia de la revolución la que sustituye a la imagen de la rotación del destino. En las grandes revoluciones de finales del siglo XVIII, en Norteamérica, el Caribe y Francia, surgió una nueva interpretación de la acción política. La revolución no fue una estación de tránsito por la que se pasaba una y otra vez, sino el punto de partida de un nuevo orden y de un mayor progreso. Y la revolución no se debía ni a los caprichos cósmicos ni a las leyes astronómicas. No se produjo de forma automática ni por sí misma, sino que fue realizada por personas que se dieron cuenta de que su situación no era mero destino, sino el resultado de la dominación pasada y presente.

La comprensión de que uno puede dar forma a las condiciones sociales no es una iluminación súbita, es más bien una experiencia que se produce en el curso de la rebelión y en el autogobierno, y que se solidifica en retrospectiva. Immanuel Kant formuló desde la perspectiva del espectador prusiano oriental que esta lección histórica “no se olvida más”⁶¹. Lo que no se olvida más es la experiencia de la libertad, entendida como poder de acuerdo y autogobierno. Es una sensación única y deliciosa, pero también un saber irreversible. Cualquier cristalización de poder se sitúa bajo una nueva luz: puede ser revolucionada. Esto también se irradia a la servidumbre: ya nadie obedece completa-

⁶¹ Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades*, Trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2020.

mente sin que haya alternativa.

Pero, ¿qué se gobierna cuando uno se gobierna a sí mismo? En la política democrática surgen dos impulsos opuestos. La libertad frente a la dominación extranjera puede preservarse de dos formas diferentes, por la repartición o por la preservación de la propiedad. La primera, a menudo al comienzo de los levantamientos revolucionarios, antecede largamente a las grandes revoluciones. Se encuentra en las comunidades “cimarronas”, en los comunes y en los levantamientos campesinos, entre las tripulaciones de los barcos y los grupos de vagabundos, pervive en la Comuna de París de 1871, en la Rojava kurda y entre los zapatistas mexicanos, en la plataforma de código abierto GitHub y en muchos proyectos colectivos. Es el gobierno de quienes reparten. Se decide en conjunto acerca de aquello que se encuentra entre las personas y las une. Esto presupone que hay algo que las personas poseen en común y a lo que todos tienen derecho. La tradición del reparto democrático está, pues, estrechamente vinculada a las luchas por los derechos de acceso y a la propiedad común. Los primeros documentos escritos de esta tradición se encuentran en la Carta Magna inglesa de 1215, que resolvió una disputa entre la corona y la nobleza, y en los doce artículos de la confederación en la Guerra de los Campesinos de 1525. A la Carta Magna se adjuntó una “Carta del Bosque”, que ha sido prácticamente olvidada por la tradición. Además de la liberación de la servidumbre, la reivindicación central del programa de la revuelta de principios de la Edad Moderna era el libre acceso a la tierra arbolada. La magnitud de esta demanda sólo se hace evidente cuando se percibe el papel que desempeñaba la madera en la economía preindustrial. Era combustible, material de construcción para casas y cercas, y, en forma de raíces y arbolitos, también forraje para el ganado.

Al “decapitar” regularmente parte de los árboles, es decir, cortarlos hasta el tronco, se creaba un material que volvía a crecer rápidamente y era fácil de repartir; además, alrededor de los árboles podía crecer hierba y ser pastoreada. En

el bosque propiamente dicho, había que cazar animales salvajes más pequeños y recolectar setas y bayas. Si los confederados en torno a Thomas Müntzer quisieran reabrir los bienes comunes y las zonas forestales cerradas a la “gente común” –aquellos que no poseían nada más que los bienes comunes–, esto equivaldría en la economía actual a socializar todos los recursos petrolíferos y las fuentes de energía, la libre adhesión a las cooperativas de vivienda y el suministro de materiales básicos. Frente a la codicia de los poderosos, ni los derechos forestales ni la igualdad de acceso a otros bienes comunes o patrimoniales pudieron defenderse a largo plazo, de modo que la tradición del reparto sólo parpadea episódicamente en la historia. Sus principios, que el historiador de las ideas Massimiliano Tomba resume como “universalismo rebelde”⁶², tienen un alcance indomable precisamente por eso. Para participar de la riqueza social, no es necesario cumplir ningún requisito previo. No tienes que poseer nada, porque el mundo ya está ahí. Tampoco es necesario tener nada en común o una igualdad preconcebida para unirse como un “procomún”, porque la igualdad de unos con otros nace precisamente de la relación que produce el acto recíproco de compartir.

La Revolución Francesa también fue impulsada por el impulso del universalismo rebelde. La rebelión contra los derechos señoriales sobre los bosques, las tierras y los súbditos llevó a la Asamblea Nacional a proclamar el fin de todos los privilegios feudales en la famosa “Noche del 4 de agosto”. Pero las reivindicaciones de los plebeyos pronto se vieron acotadas por una nueva forma de política ligada a la propiedad.

Al mismo tiempo que la Revolución Francesa se volvió contra los antiguos privilegios, santificó la propiedad privada. Por ello, el economista francés Thomas Piketty habla de una “ideología propietarista” posrevolucionaria⁶³, bajo cuya cobertura perduran en gran medida las

62 Massimiliano Tomba, *Insurgent Universality: An Alternative Legacy of Modernity*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 20.

63 Thomas Piketty, *Capital e ideología*, Trad. de Daniel Fuentes, Buenos Aires, Paidós, 2019, pp. 129 y ss.

relaciones desiguales de posesión del Antiguo Régimen. La servidumbre se consideraba ahora como una renta, la liberación de la servidumbre requería el pago de sumas de redención, y la disposición sobre las grandes propiedades se volvió como dominio absoluto de la cosa más exclusiva que nunca. Este impulso de la propiedad impregnó no sólo la distribución de bienes, sino también la nueva y más democrática forma de la política. La constitución revolucionaria adoptada en 1791 tenía una importante cualificación para la participación en el proceso político: sólo los hombres propietarios eran considerados ciudadanos y, en adelante, tendrían derecho a voto. Esta legislación, que la Convención Nacional jacobina intentó socavar, regresó con el Código Napoleónico y se exportó a casi todos los países europeos.

Los propios derechos humanos recién adquiridos adoptaron la forma de títulos de propiedad: derechos individuales inalienables de disposición. Los derechos fundamentales individuales “perteneían” a los sujetos individuales, por así decirlo, y les aseguraban una cierta esfera de arbitrariedad: en el marco de la libertad de expresión, puedo decir lo que quiera; en el marco de la libertad de religión, puedo creer lo que quiera; en el marco de la libertad de contrato, puedo contraer todo tipo de obligaciones según mi interés bien entendido. Y mi libertad democrática consiste en dar mi voto a quien espero que represente el interés general o, en caso de duda, sólo el mío. El gobierno de las clases propietarias sigue siendo la forma de democracia dominante en los tiempos modernos. Mientras tanto, se ha desvinculado formalmente de la propiedad material: el sufragio dividido en tres clases, ponderado en función de la riqueza, cayó en Alemania a nivel del Reich en 1871, y en Prusia en 1918. El disciplinamiento y, a partir de la década de 1880, la ley de seguridad social, hicieron que incluso los trabajadores pudieran ser considerados propietarios de pleno derecho: eran propietarios de sí mismos. El derecho al voto de las mujeres dependía de su emancipación del dominio de la cosa patriarcal y, al igual que el de las minorías, sigue

estando bajo la sombra de la posesión fantasma: una y otra vez, las mujeres deben demostrar primero su racionalidad y su autocontrol como condición para poder opinar.

Se podría decir que el estatus de ciudadanía no se desvinculó de la propiedad, sino que ésta se amplió y se concedió también en forma de derechos e identidades al resto de las capas sociales. Por tanto, el estatus de ciudadanía sigue siendo condicional: hay que “poseer” la ciudadanía y ser capaz de demostrar que se es dueño de sí mismo. De este modo, sólo los sujetos del dominio de la cosa pueden gobernarse a sí mismos. Y en el caso de éstos, los poderosos ya pueden confiar en que no se volverán demasiado rebeldes contra el orden de propiedad firmemente establecido. Al hacerlo, acabarían perdiéndose a sí mismos. La propiedad del yo crea el escenario para una política opuesta a la de la repartición. Una política no del bosque, sino de la parcela. La materia de la democracia ya no es lo que queda en común, sino los intereses de la propia esfera de interés privado. En comparación con la monarquía, la servidumbre y la fe en el destino, esto implica un aumento de la libertad. Pero sigue siendo una libertad dentro del estrecho radio del dominio de la cosa: la promesa de poder hacer lo que a uno le plazca en un área fija.

La democracia de los que comparten, arraigada en los derechos materiales de acceso, tiene una forma diferente de libertad. Una libertad abierta y móvil que proporciona y exige el autogobierno. Se basa en un furioso sentimiento de camaradería, entre sí y con el mundo compartido. Pero cuando la libertad de las partes pierde su base material, la propiedad compartida de los comunes corre el riesgo de disolverse.

LA GRAN RUEDA DEL HÁMSTER

La revolución política de los derechos humanos no sólo ha instalado un horizonte de libertad bastante estrecho –la garantizada propiedad de sí mismo–, sino que también ha

preparado el terreno para una intensificación del dominio objetivo, para una explotación y una competencia cada vez más desinhibidas. Pues el radio respectivo de las libertades individuales sobre la propiedad no sólo mantiene a las personas en desigualdad de hecho, separadas en endeudados, pobres, ricos y superricos, sino que también recorta aquello de lo que entonces ya no podrán disponer democráticamente. Sólo determinamos de forma muy limitada cómo tratar el planeta que habitamos y la riqueza que generamos en él. Las regulaciones provisionales ni siquiera tocan la cuestión de qué se va a producir, cómo, y para quién, y en las últimas décadas los espacios de decisión política incluso se han utilizado enfáticamente para dejarle la última palabra al mercado. Así nos encontramos en la paradójica posición de estar de nuevo atados a una rueda de la Fortuna, pero esta vez bajo el estatuto de ciudadanos que se gobiernan a sí mismos.

En la cúspide, en los mercados financieros, el capitalismo se maneja actualmente como un casino. El valor no se crea en el lugar de trabajo, sino en la apuesta de los demás. El sistema especulativo que fue rescatado de la crisis financiera de 2008 ha vuelto a ser absorbido por los gobiernos y los bancos centrales en la pandemia del Covid, como si un operador de una casa de juegos de azar inyectara con dinero de vez en cuando el bolsillo de sus mayores clientes habituales para mantener el local en funcionamiento. Desde abajo, donde los desposeídos necesitan ingresos para ganarse la vida y no ser desalojados de sus hogares, todo se parece a una rueda de hámster perpetua. Por mucho que uno se esfuerce, lo único que se logra es acelerar la rueda, no el avance individual. Nosotros, que en realidad somos libres, estamos atrapados en limitaciones, dependemos del trabajo asalariado, estamos clasificados por identidades, y padecemos constantemente de estrés.

Esta condición puede parecerse a la del destino, pero aquí no se trata de una diosa que haga girar la rueda. El capitalismo moderno ha restablecido la presunta impotencia

premoderna, pero bajo la forma de un *perpetuum mobile* que se alimenta a sí mismo. Se ha ensamblado la flamante rueda de la Fortuna, equipada ahora con el kit del dominio objetivo. Combina una posesión de la naturaleza, el tiempo, y las tareas de cuidado. Que una cosa pueda ser poseída representa algo más que una simple manera de volverla útil. La propiedad moderna, tal y como se ha codificado en la Revolución Francesa, no sólo permite el uso. En tanto que forma general de disposición, única en la historia de la humanidad, también da derecho a abusar y a destruir. Por eso encontramos la materia prima como tierra muerta, el trabajo como tiempo estéril, el cuidado como amor forzado. Y las personas supuestamente ya emancipadas aparecen en escena como agobiados dueños de sí mismos. Son dueños fantasmas de su persona, con la que deben hacer algo a toda costa: salir adelante, trepar por sobre la rueda, romper sus rayos internos si es necesario, convertirlos en escaleras para llegar aún más alto, dejar atrás al resto. Pues es el torbellino del dominio objetivo el que pone en movimiento todo el dispositivo. A la fijación de la propiedad, entonces, le sigue la maximización del beneficio: aumentar el valor, dejar de lado lo que no funciona, atrapar las estrellas, escapar del marasmo. En el centro de la rueda, donde algunas interpretaciones medievales situaban a Dios como núcleo sobre el que todo el movimiento se sostenía, se ubica ahora el Capital. Está en constante movimiento, como un rodamiento de rodillos. Cuanto mayor sea el número de revoluciones, más rápido será el ritmo de la compra y venta algorítmica de acciones, mayor será el valor añadido.

Y cuanto más sean los que tropiecen al interior de la rueda, más aceitado será su movimiento. Hoy en día casi nadie le tiende la mano al otro. Como dueño fantasma, es posible lucirse en un doble sentido: pasar por encima de las cabezas de los demás, y forzarlos a someterse a los moldes de las propias pretensiones de dominio, completamente deshilachadas. Esto también forma parte del kit con el que viene el dominio de la cosa: gente que no se puede mover, gente que no puede decir que "no", gente que es

arrojada por la borda. Cada paso al andar encuentra el contrapunto que lo hace retroceder; es esto lo que mantiene la rueda en marcha. Aserrado, frágil, todo el peso contra el borde exterior –no es de extrañar que el dispositivo se sobrecaliente.

Pero no se trata del destino. No somos sólo un mero material de construcción, un lastre o meros pasajeros clandestinos. Somos también, nosotras mismas, diosas. En su epopeya en verso “*Brand New Ancients*”, Ka[t]e Tempest llama a todos sus contemporáneos/as “antiguos relucientes”, y caracteriza en esta obra al ámbito de acción típicamente moderno. Si un tenue poder para dirigir nuestro destino ha pasado a cada una de nosotras, no es porque seamos semi-diosas o heroínas, sino por nuestra condición de individuos.

“In the old days / the myths were the stories we used to explain ourselves. / But how can we explain the way we hate ourselves, / the things we’ve made ourselves into, / the way we break ourselves in two, the way we overcomplicate ourselves? // But we are still mythical. / We are still permanently trapped somewhere between the heroic and the pitiful. / We are still godly; / that’s what makes us so monstrous. / But it feels like we’ve forgotten we’re much more than the sum of all / the things that belong to us”⁶⁴.

Kate Tempest demuestra ser una poeta claramente contemporánea en muchas de sus letras. Formada en el rap –que, como tantas innovaciones artísticas del siglo XX, fue

64 “Antiguamente / los mitos eran las historias que utilizábamos para explicarnos. / Pero ¿cómo podemos explicar la forma en que nos odiamos, / las cosas en las que nos hemos convertido, / la forma en que nos partimos en dos, la forma en que nos complicamos demasiado? // Pero seguimos siendo míticos. / Seguimos atrapados permanentemente en algún lugar entre lo heroico y lo lamentable. / Seguimos siendo divinos; / eso es lo que nos hace tan monstruosos. / Pero parece que hemos olvidado que somos mucho más que la suma de todas / las cosas que nos pertenecen”. Ka[t]e Tempest, *Brave New Ancients*, Hampshire, Pan MacMillan, 2014.

inicialmente una forma de arte afroamericana—, sus versos insisten en que el “ahora” es lo único con lo que contamos. Una obra que pasara por el costado de las realidades sociales cotidianas del presente habría fracasado. La esperanza, que sustenta su poesía, no debe reposarse en el futuro. Sólo existe lo que el momento mezquino y tardocapitalista da. ¿Pero de repente la divinidad? La divinidad aparece porque la voluntad de presente se extiende considerablemente: pues nada de lo sido ha pasado completamente sin dejar rastro. Y, por lo tanto, siempre estamos en condiciones de poder regresar allí. Los comunes, la Revolución de Haití, la Comuna de París. En la medida en que estos acontecimientos no han sido completamente olvidados, ofrecen puntos de referencia. Podríamos abrazarlos. Pero para eso primero tendríamos que parar esta rueda. ¿Podríamos aprender algo de nuestros antepasados? Les dioses griegos parecen haberse especializado en guerras más que en revoluciones. Puede que nosotros, flamantes, asumamos el papel de la diosa y nos hagamos responsables del mecanismo de rotación de la rueda. Aún así, es evidente que hoy tampoco sabemos cómo detenerla, de la misma manera en que no lo sabíamos cuando Fortuna hacía oídos sordos a nuestras quejas.

Una de las ideas fundamentales de la teoría política de Hannah Arendt es efectivamente nosotros podemos convertirnos en unos relucientes antiguos griegos. Para ella, la democracia del mundo diferenciado no depende más que de la acción de los propios ciudadanos. Incluso desprovista de las amplias bases que representa la posesión común, la política puede edificarse sobre lo que existe entre las personas. Arendt separa el concepto de interés de la fijación en la acumulación de posesiones por parte del individualismo calculístico y lo convierte en un punto de referencia compartido, en un “espacio-entre” de la acción: “Estos intereses son, en el sentido original de la palabra, lo que *‘inter-est’*, lo que se encuentra en medio y establece las relaciones que conectan a las personas entre sí y al mismo tiempo las separan unas de otras”⁶⁵.

⁶⁵ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, op. cit., p. 173.

Así que también somos capaces de unirnos cuando se nos niega la propiedad común. Para Arendt, la posibilidad de unirse para intercambiar opiniones y tomar decisiones da lugar a una libertad humana que los dioses y los personajes de las leyendas podrían envidiar: poder hacer más juntas que todo aquello que puede hacer la sumatoria de los individuos; es decir, ser capaces de nuevos comienzos. Arendt no ve la forma revolucionaria básica de la política impresa en la Declaración de los Derechos Humanos de la Revolución Francesa, sino en los consejos espontáneos que estuvieron al inicio de muchas revoluciones, y que a menudo se volvieron contra su propia centralización autoritaria, como los marineros de Kronstadt en 1923 tras la Revolución Rusa, y los consejos de Múnich en 1920 tras la Revolución de Noviembre en Alemania.

La forma de autogobierno democrático, en la que los mandatos de los delegados permanecen ligados a su base, se remonta incluso a las Guerras Campesinas, donde el Orden Federal del 7 de marzo de 1525 estipula que “de cada agrupación de esta asociación se ordenará y enviará un supremo y cuatro consejeros; [...] para que la comunidad no tenga que estar toda junta por este motivo”. También se formaron consejos en el levantamiento húngaro contra Stalin de 1956; se pueden encontrar en las plazas de la Primavera Árabe; en las ocupaciones y en los movimientos sociales. En todas partes se utilizan mecanismos de coordinación muy similares. Ya sea en una asamblea general, o en una reunión plenaria que reúna a los delegados de las comisiones, que a su vez se han constituido democráticamente. En estas instancias de participación se ponen a debate todas las propuestas y las preocupaciones de los miembros, se toman decisiones vinculantes sin poder forzar su consideración. Estas asambleas continúan la tradición del universalismo rebelde, incluso cuando, por el momento, sólo se sostengan en meros intereses compartidos. Porque el mundo sigue perteneciendo a la clase dominante. También pueden ocurrir en el espacio virtual. Pero, ¿puede esta política sin lugar oponerse a las fuerzas de la fijación de la propiedad y la

maximización del beneficio? ¿Podemos, todes juntas, mover la rueda y remodelarla según nuestro criterio compartido en lugar de limitarnos, como el hámster, a perseguir intereses privados?

¿TOMAR EL PODER O RALENTIZAR?

Cuando Karl Marx escribió en 1850 que “Las revoluciones son las locomotoras de la historia”⁶⁶, tenía una tarea clara en mente: la clase de los trabajadores debía tomar posesión del vehículo. Para él, la política revolucionaria no consiste en mantener viva la llama de la rebeldía, sino en convertirse en maquinista. La máquina de vapor debería pertenecer a los que cargan con su pala el carbón, no a los que lo acumulan. La pobreza y las privaciones, la explotación y la alienación se superarían de una vez por todas. Desde el punto de vista marxista, los proletarios están bien equipados para hacerse de las máquinas. En cierto modo, ya se han apropiado de las fábricas, porque los trabajadores son los que crean la riqueza social en ellas. A diferencia de los jefes, los trabajadores son indispensables porque saben cómo funciona el todo, incluso en ausencia de los dueños de la fábrica. Hacen lo que hay que hacer para que todo funcione. Esta circunstancia da al proletariado un poder especial para hacer valer su interés revolucionario. “Todas las ruedas se paran, / cuando tu fuerte brazo lo quiere”, dice la canción federal de la Asociación General de Trabajadores Alemanes, la organización predecesora del SPD.

La paralización sirve a la revolución proletaria como medio de presión para forzar la socialización de los medios de producción. Por medio de una huelga general, se debe detener la maquinaria capitalista y poner de rodillas al gobierno de las clases propietarias. No volveremos a cargar carbón hasta que seamos dueños de la locomotora; no volveremos a hacer girar la rueda hasta que seamos sus

⁶⁶ Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Trad. de la Editorial Progreso de Moscú, Buenos Aires: Luxemburg, 2005, p. 215.

dueños. Este paro concertado requiere un enorme grado de organización. Hay que llenar los fondos de lucha para que los trabajadores y sus familias puedan seguir alimentándose. Hay que ser capaz de garantizar que los trabajadores no sean simplemente reemplazados por otros más chantajeables o más amantes de la autoridad, y confiar en que los huelguistas no serán acibillados. Y, sobre todo, se necesita esta determinación unida para paralizar toda la tienda, en lugar de construir la posesión de sí mismos para volverse una propiedad digna de la clase media. En las luchas laborales del presente, el sueño de una fuerza capaz de operar de esa manera parece pertenecer a una época mítica. El paso al acto que permitiría por fin asir los radios desde el exterior, al modo de una diosa, se ha vuelto ilusorio. La competencia mundial por los puestos laborales también juega a favor del capital; incluso cuando la producción se detiene, se le ofrecen lucrativas oportunidades de inversión: en productos del mercado financiero o en plataformas que explotan los datos de los usuarios de Internet. Algunas de las empresas, e incluso industrias enteras, pueden quebrar. Pero el capitalismo continúa mientras el capital siga encontrando un lugar donde reinvertirse. Así, el proletariado también se encuentra “entre el heroísmo y la miseria”.

En los hechos, la mayor huelga general de la historia de Alemania no condujo a la toma de las fábricas, sino que tenía como objetivo alejar el peligro fascista. La huelga general del 15 al 20 de marzo de 1920 fue decisiva para el fracaso del golpe de Estado de Kapp. Parece que es este efecto salvador el que guió a Walter Benjamin en su reflexión sobre la revolución y la huelga general. Para él, el objetivo de la revolución no era apoderarse de la locomotora, sino interrumpir un desarrollo fatal: “Dice Marx que las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero tal vez se trate de algo completamente distinto. Tal vez sean las revoluciones el gesto por el que el género humano que viaja en ese tren echa mano del freno de emergencia”⁶⁷.

⁶⁷ Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 1, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäusser (eds.), Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 1232

La imagen de Benjamin es eminentemente compatible con el ambiente apocalíptico del presente. La frenada de emergencia parece responder directamente a la presentificación de la catástrofe. Porque cuando nos damos cuenta de que nuestro modo de producción no sólo explota la fuerza de trabajo, sino que destruye la vida, no se gana mucho cambiando de conductor/a. Tenemos que parar, no sólo en el cambio de turno, sino para siempre. Este vehículo, esta locomotora que funciona con carbón o gasóleo, tiene que ser desechado, y todo lo que construyamos a nuevo, tendremos que construirlo de forma diferente a la que nos hemos estado acostumbrando hasta ahora. Lo que también significa que nadie tiene aún todas las capacidades necesarias en un mundo liberado.

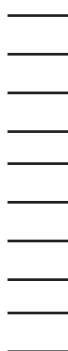
Pero por muy revolucionario que parezca desde el punto de vista de quienes están expuestos a la vorágine de esta maquinaria, el hecho de parar, ¿ayuda efectivamente a provocar un cambio profundo? Las medidas de cuarentena impuestas por el Estado nos han demostrado recientemente que se puede cerrar una gran parte de la economía. De manera que, ciertamente, podemos parar algunas cosas. Sólo que esta interrupción no supuso ni la entrega de las llaves ni un cambio de rumbo. Tal vez el propósito de la paralización sea poder hacerse una idea de la situación general. Algunas cosas se perciben de un modo más claro. Por ejemplo, qué servicios son realmente imprescindibles, o qué inhumanas son algunas de las condiciones de trabajo. También se ha vuelto evidente la absoluta incapacidad del mercado para proporcionar bienes y servicios vitales. Lo que no está tan claro es cómo se podría organizar la normalidad de un modo distinto. Ante todo, queda sin aclarar qué es lo que deberíamos organizar en primer lugar. Al fin y al cabo, "locomotora" es tan sólo una imagen.

Sin embargo, cuando Marx habló de la locomotora, eligió una figura a la altura de los tiempos. La máquina de vapor simboliza la movilidad y la productividad de su presente. La

[“Sobre el concepto de historia”, en: *La dialéctica en suspenso*, Trad. de: Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 2018, p. 86].

locomotora no es sólo una metáfora de la propulsión, sino también una instantánea de las fuerzas desencadenadas por el ser humano: la capacidad de atravesar continentes con caballos de fuerza hidráulica y de multiplicar la potencia efectiva de nuestras manos que trabajan. Mientras tanto, sabemos que la humanidad ha desarrollado fuerzas muy diferentes con la combustión industrial de los combustibles fósiles. Si las revoluciones del siglo XIX fueron las locomotoras de la historia, a estas alturas las revoluciones deberían ser también las emisiones de CO₂ de la historia universal. Hemos cubierto la tierra con sustancias casi imprecederas como los residuos nucleares y los microplásticos, hemos aumentado la radiación solar y hemos elevado el nivel del mar. No sólo hemos producido, sino que también hemos emitido, y destruido. He aquí nuestras fuerzas [*Kräfte*]. ¿Deberíamos apropiarnos de ellas? ¿No sería mejor, antes que nada, hacerlas inofensivas?

La perspectiva de la reapropiación de las fuerzas objetivadas insiste en que los imponderables que nos ocurren no son acontecimientos externos. El cambio climático es sin duda una consecuencia de nuestra economía. Pero incluso la pandemia del Covid no es un mero golpe de suerte. La destrucción de los ecosistemas y la disminución de los bosques crean las presiones de selección que hacen mutar el virus para que pase de los animales a los portadores humanos. Su propagación sigue el flujo de mercancías y la aglomeración humana. Las partículas se aprovechan de estos fenómenos y los pulmones debilitados por la mala calidad del aire sucumben a ellas más fácilmente. En la actualidad, no somos capaces de controlar esos efectos, sino que han cobrado vida propia. En verdad, ellos nos controlan a nosotros: se trata del dominio objetivo. Pero estos fenómenos son la consecuencia de algo que deberíamos ser capaces de controlar; a saber: la fuerza de la creación humana. Una revolución social integral debería asociarse a las fuerzas liberadas por la acción humana. Pues tampoco echar mano del freno de emergencia es suficiente por sí solo. Aquí no se trata sólo de



detener al capital y a los virus, ni a los herederos del putsch de Kapp, sino de transformar en una creación decidida por nosotros todo lo que hasta ahora hemos forjado ciegamente.

¿Pero no tendríamos que tener un poder de acción verdaderamente divino para ello? Si nuestro grado de coordinación intersubjetiva no es lo suficientemente eficaz para realizar una huelga general, ¿cómo vamos a ser capaces de controlar todas las reacciones en cadena provocadas por el ser humano? Probablemente Marx se hubiera inclinado, como algunos marxistas todavía hoy, por un optimismo prometeico. Ahora que hemos descubierto detrás del cambio climático a nuestra propia potencia, seremos capaces de mejorar el tiempo: crearemos nuevas y grandiosas tecnologías, erigiremos velas solares galácticas, instalaremos playas tropicales en Tréveris y produciremos hamburguesas de carne Wagyu en nuestros laboratorios. Me permito dudar al respecto. Porque la imagen de la apropiación semidivina sigue presuponiendo que podemos controlar todos los elementos de estas cadenas. Ella no rompe con la arrogancia del pleno dominio del mundo. La apropiación, sin embargo, no es la única forma de atender a los efectos desencadenados en el mundo. En la medida en que estos efectos se presentan como una pérdida del mundo –y no sólo como una riqueza puesta en manos equivocadas–, la revolución consiste en retomar lo que ha sido destruido: volver a hacerse cargo del mundo.

No podemos domar el curso de la historia a partir de su propio movimiento. Al igual que no podemos catapultarnos fuera de la historia y reconstruirlo todo desde fuera como una maqueta de ferrocarril con fuerzas y recursos gigantescos. Somos parte del mundo. Tenemos que dejar de intentar dominarlo. Y aunque pudiéramos situarnos fuera, seguiríamos siendo nosotros mismos, moldeados hasta la médula por siglos de dominio objetivo de la cosa: calculadores, apegados a identidades parceladas, sin práctica alguna en la estela del universalismo rebelde. Nuestro actual orden social y modo económico no sólo están atados a la conducción de la rueda, sino que ya están

impresos en su material; vale decir, en nosotres. Una nueva Carta del Bosque [*Carta Foresta*] tendría que transformar en naturaleza viviente la madera muerta clavada en los peldaños de la rueda de la fortuna. Así pues ni siquiera nos harían falta máquinas mágicas para reducir el CO2. Ya con la oxigenación de los mismos árboles sería suficiente.

REVOLUCIÓN POR LA VIDA

La imposibilidad de un giro repentino no tiene por qué llevar a la revolución a la desesperación. Ella no tiene que ser necesariamente imaginada como una gran inversión. No hay un punto de inflexión grandioso en el que las cabezas rueden abruptamente –“*regno; regnavi*” (“soy rey; he sido rey”)–, sino una reconstrucción lenta pero omnipresente de la vida cotidiana. Una “revolución por la vida” que se interpone a la destructividad de la sociedad capitalista y que se basa en una “vida por la revolución”. Esto no significa un sacrificio heroico, sino un ejercicio constante y diario. La feminista negra Francis Beal formuló esta actitud en 1968 de la siguiente manera:

“Tenemos que empezar a entender que la revolución no sólo requiere la voluntad de arriesgar la vida y dejarse matar. En cierto modo, es fácil profesar esto. Morir por la revolución es algo puntual; vivir por la revolución significa asumir la tarea más difícil de cambiar nuestros patrones de vida cotidianos”⁶⁸.

Vivir para la revolución se basa menos en la ruptura y más en la repetición. Y específicamente en la repetición de nuevas rutinas y patrones de acción. Pero, ¿no se limita la repetición a lo que ya existe? ¿No acabamos de ver que la revolución necesitaría un material totalmente nuevo?

68 Frances Beal, “Double Jeopardy: To be Black and Female”, en Gayle Lynch (ed.), *Black Women’s Manifesto*, New York, Third World Women’s Alliance, 1969, pp. 19-34.

Esto nos lleva a la cuestión del presente. No sólo contamos con lo que se deja ver. También tenemos aquello que permanece oculto, lo que sólo se presenta como memoria y posibilidad. Esta maldita rueda no habría durado tres días si en ella la vida también no hubiera sido creada, preservada, compartida. La masilla ha permanecido oculta en las juntas, apretada entre los bordes de la dominación, pulverizada en el molino de la valorización. Pero esos intersticios pueden situarse en el centro de la política revolucionaria. En lugar de ser la continuación de un falso progreso, la repetición se convierte entonces en algo totalmente distinto: se convierte en una re-asunción del mundo como tarea, motivo de responsabilidades. Volver a hacerse cargo de lo oprimido en términos de liberación; volver a hacerse cargo de lo segregado, en términos de articulación; volver a hacerse cargo de las mareas quebradas, en términos de futuro.

Esto ya está ocurriendo. Una determinación esencial de nuestro presente es que en él ha surgido una nueva forma de activismo. Nos encontramos con movimientos sociales de nuevo tipo en diversos ámbitos. No son luchas principalmente redistributivas, ni tienen como objetivo los derechos civiles. Las luchas antirracistas bajo la modalidad del salvataje de refugiados en el medio del mar o como protesta contra la violencia policial asesina, las huelgas feministas contra las agresiones sexuales y los feminicidios, la rebelión ecologista contra la extinción de especies y el calentamiento global, las luchas laborales en el sector sanitario y alimentario en tiempos de pandemia... Todos estos momentos se enlazan para configurar una rebelión por la vida. Esta rebelión se niega a jerarquizar unos valores por encima de otros, o a "integrar" la vida de unos como recurso para el bienestar de otros. Insiste en que debe ser posible acceder a las infraestructuras vitales en tanto "bienes comunes". El movimiento de "las plazas", que comenzó en la primavera de 2008 cuando el verdulero tunecino Mohamed Bouazizi se prendió fuego desesperado por la prohibición oficial de continuar con su negocio, fue a menudo entendido

de forma un tanto condescendiente por parte de Occidente como una ola de democratización. Pero esta insurrección era un tipo de democracia diferente a la del régimen de los propietarios, no se trataba sólo de cuestionar los respectivos sistemas políticos, sino de la cuestión esencial de poder reproducirse en la vida cotidiana. El final de este ciclo de protestas fue la ocupación del Parque Gezi en Estambul en 2013. La ocupación comenzó como una rebelión por la vida de los árboles: la población estaba molesta y quería proteger los árboles del parque Taksim Gezi, que iban a ser talados para construir un centro comercial. Este proyecto comercial aparecía luego de que ya se hubieran talado grandes cantidades de bosque urbano para la edificación de un tercer puente del Bósforo y del nuevo aeropuerto. Las protestas luego se convirtieron en una manifestación por la libertad de expresión y contra la violencia policial y la arbitrariedad de la autoridad. Las protestas chilenas de otoño de 2019, precedidas de una masiva movilización feminista, se encendieron por un aumento en las tarifas del metro. Los chalecos amarillos franceses también vienen desde 2018 articulando la rabia y la desesperación que produjo el aumento del precio de la nafta, pero también la reforma neoliberal de las pensiones, y en última instancia, que la propia vida cotidiana de miles de personas, en medio de la riqueza, la tecnología y la experiencia de la “Europa desarrollada”, se ha vuelto invivible. Ese desconcierto se traduce ahora en un horror aún más profundo al ver hasta qué punto las políticas de austeridad, la mala gestión, las pésimas condiciones laborales y el chovinismo están dificultando la supervivencia humana en tiempos de Covid-19.

La filósofa española Montserrat Galcerán Huguet ha interpretado a la pandemia como la oportunidad de volver a otorgarle a la vida la centralidad que merece, algo que ya había comenzado a esbozarse en las luchas de los nuevos movimientos sociales:

“El siglo XXI comienza realmente con esta pandemia. Será un siglo en el que la defensa del derecho a la vida de todos será una prioridad. Porque quizás por primera vez en la historia, los ‘pocos’ no pueden defenderse abandonando al resto. No sólo no hay otro planeta al que huir si éste se hunde, sino que no hay tiempo, y la pandemia, el virus, no discrimina”⁶⁹.

El propio virus, como cadena molecular microscópicamente diminuta y recubierta de grasa, no discrimina. El hecho de que la vulnerabilidad y la mortalidad humanas puedan experimentarse de nuevo como un destino compartido por cualquiera es un acontecimiento inédito. Todo el mundo se queda mirando el mismo pictograma verde y puntiagudo y las mismas estadísticas. Todos tenemos miedo ante la falta de aire. Pero nuestra vulnerabilidad la compartimos durante poco más que un momento fugaz. En cambio, el Covid-19, como proceso social de infección, sí discrimina. ¿Quién tiene que viajar más lejos para ganarse el pan, y quién puede trabajar desde casa? ¿Quién está seguro en su hogar, y quién está amenazado por la violencia? ¿Quién tiene un techo y quién no tiene siquiera acceso al agua y al jabón? ¿Quién puede sobrellevar el encierro de la cuarentena, y quién está ya encerrado en cárceles o campamentos superpoblados? ¿A quién se le da respiración artificial en caso de duda y a quién no? Y por último, ¿qué vidas no han corrido peligro por la violencia racista, los regímenes fronterizos, las sequías y las guerras civiles, el agotamiento y la degradación del medio ambiente?

El virus no sólo opera como amplificador de las jerarquías ya existentes. También crea nuevos ejes de estratificación en sí mismo. ¿Quién vive en las aglomeraciones urbanas, cuyo sistema inmunitario está ya debilitado, y que apenas puede dedicarse al distanciamiento? Por lo tanto, ante el virus, no todos somos iguales. Pero luego del virus deberíamos serlo.

69 Montserrat Galcerán Huguet, “The twenty-first century begins: the right to live”, *Transversal*, marzo de 2020, disponible en línea: <https://transversal.at/blog/the-twenty-first-century-beginsthe-right-to-live>.

A su manera, la muerte se ocupa de eso. Pero la revolución podría hacerlo a su manera: luchando por la vida. Lo que convierte en una revolución las diversas, y a menudo opuestas, rebeliones por la vida es el rechazo de la estratificación, y la articulación del combate por la vida con la lucha por la distribución de los medios de vida, a los cuales todos tienen el mismo derecho.

La propia Hugué presenta una concepción según la cual todo un catálogo de preocupaciones sociales puede ser reformulado en los términos de una revolución por la vida. El cínico afán de lucro y las políticas de austeridad, en cambio, aparecen como "crímenes contra la supervivencia"⁷⁰.

Una cosa es la aparición de nuevas maneras de objetar los recortes presupuestarios y la frialdad social. Pero otra muy distinta es la cuestión fundamental de cómo podría crecer a partir de ellas una nueva forma de vida. Es decir, cómo podemos no sólo escandalizarnos ante, y analizar en profundidad, los crímenes sistemáticos contra la vida –como lo han intentado los capítulos anteriores de este libro–, sino dejarlos atrás de una buena vez por todas. ¿Deberíamos sellar un pacto por aquella vida que compartimos, materializar una representación de nuestros intereses a través del establecimiento de consejos de subsistencia? Esto podría ser un comienzo. Pero lo que se necesita ante todo es la reorientación de nuestras actividades básicas. Debemos ser capaces de trabajar sin quedar constantemente agotados, intercambiar bienes sin valorizar, vincularnos con las cosas y las personas sin dominar. En resumen, debemos ser capaces de vivir sin destruirnos y perder nuestras relaciones entre nosotros y con el mundo. Los movimientos sociales que se mencionan aquí ya dan pistas de cómo sería otra forma de trabajar, intercambiar y poseer. Es a partir de estas pistas que su revuelta comienza a gestar una revolución.

Esta revolución no se apropia de lo que existe. No quiere seguir ni con la línea de la apropiación ni con la situación actual. No se trata en absoluto de controlar en el futuro nuestras fuerzas fugaces y liberadas, sino de revertir el

70 *Ibíd.*

proceso de la pérdida del mundo. La revolución por la vida trabaja contra eso que produce muerte y horada la causa de lo vivo.

Al final del capítulo precedente formulamos el diagnóstico de que nuestra pérdida del mundo se expresa como pérdida de tiempo. Se manifiesta en el hecho de que los ciclos naturales, que hasta ahora se daban por descontados, se desvían o estallan. Esto se observa en estaciones poco fiables y especies moribundas; también se manifiesta en nuestro propio agotamiento e inseguridad. Por tanto, la resistencia a la pérdida del mundo debe librarse como una lucha no contra el tiempo, sino a favor del mismo. Es una lucha por no tener que vender, explotar o empeñar nuestro tiempo, ni controlarlo minuciosamente, sino poder gastarlo libremente.

Una de las figuraciones de ese tiempo libre, inspirada en la esperanza de Olga Tokarczuk de asumir nuevas formas de narrar, fue la idea de dedicarse de una manera nueva a los ciclos de la vida. En lugar de imprimir nuestras huellas en las espaldas de la naturaleza (incluidos nuestros congéneres), podríamos intentar en primer lugar comprender sus conexiones internas. Tenemos que darnos cuenta de la fuerza con la que están conectadas nuestras propias órbitas. No podemos trabajar, comerciar o poseer por nuestra cuenta sin trazar vínculos metabólicos con la naturaleza. Nuestras vidas son en sí mismas una pequeña porción de los ciclos naturales de regeneración, infinitamente entrelazados con otros seres vivos. En lugar de compartimentar la vida y fijarla como nuestra propiedad, en lugar de triturarla para maximizar el beneficio, podríamos regenerarla, compartirla y alimentarla. No de golpe, sino aquí y allá, y en conjunto con los demás. Hay que trazar muchos círculos nuevos para contrarrestar las fuerzas centrífugas de una rueda que se ha sobrecalentado: es decir, para iniciar nuevos movimientos en su interior. Esto fortalecería la resistencia. Ella ralentiza y frena, pero sin producir chispas. Si queremos ver una revolución y no sólo un colapso espectacular, debemos crear ya lo nuevo a partir de los intersticios de

lo viejo. No se trata de reparar el frágil marco en su forma actual, ni tampoco hacer uso de los recursos contenidos en el kit del dominio de la cosa. Debemos recubrirlo con conexiones de un nuevo tipo. Conexiones salvajes, móviles y gratuitas. Conexiones que nos permitan hacer más de lo que hubiéramos podido hacer solos. Para que nadie, ni una sola vida, vuelva a caer violentamente por la borda. Abrir los círculos de la inclusión, cerrar los círculos de la acumulación. Esto creará contrapesos y puntos de fuga. La concentración de lugares en el centro, con las bases compartidas de la vida, da lugar a redes cada vez más densas. Todo esto ralentiza la antigua "rueda hueca, que da vueltas". Se ralentiza desde abajo.

Ha cesado un movimiento absurdo, el torbellino vertiginoso de la valorización. En su lugar aparece una rueda llena de ruedas, círculos infinitamente entrelazados, más vida, más movimiento, más orquestación. Sólo una forma se habría vuelto rara: el objeto circunscrito y disfrazado del dominio de la cosa. Y aún más raro se ha vuelto su tema. Nosotres, en nuestra forma actual.

Pero, ¿queremos revolucionarnos? ¿No sería más seguro iniciar algunas reformas aisladas al modo en que las clases propietarias conciben la democracia? (Adelante. Después de todo, eso sería mejor que nada) ¿No estamos arriesgando nuestra seguridad en tal reestructuración? Me parece que cuando se reivindica el derecho a la propiedad no se lo hace en nombre de la idea de autogobierno, sino porque a veces simplemente se quiere conservar la propia paz y la cómoda seguridad. El individualismo y la protección de las minorías, estos dos grandes logros del liberalismo, pueden ser reacios a ser absorbidos por la idea de una vida en común. ¿Pueden realizarse estos valores de otra manera que no sea en el marco de un dominio de la cosa? Para ello, hay que traspasar el apego salvaje con la ayuda de nuevas formas de un desapego solidario.

Necesitamos retirarnos, necesitamos de cosas que puedan durar en el tiempo de forma estable y constante, de una cantidad de anonimato infinitamente superior a la que

tolera el actual capitalismo de la vigilancia. Necesitamos de una solidaridad que nos permita asumir nuevas libertades para distanciarnos, porque el hombre, como dice Marx tan bellamente, “es el animal que sólo puede individualizarse en comunidad”⁷¹.

En la pandemia transmitida por las gotas de saliva, las máscaras respiratorias se han convertido en el símbolo mismo de una forma de distanciamiento social que sin embargo se preocupa por el cuidado del otro, una forma de cuidado del otro ante el peligro que puede representar uno mismo. Ellas han permitido una forma de la libertad que viabiliza que la unión social sea menos peligrosa. Las máscaras también desempeñan un papel importante en muchas protestas actuales y se convirtieron en el emblema del movimiento democrático en Hong Kong. En tiempos de reconocimiento facial y adicción a las *selfies*, son precisamente los semblantes anónimos y uniformes los que ofrecen resistencia. Nos recuerdan el estatus de lo común, al que cualquiera puede acceder, y simbolizan una conexión que desafía la estratificación social. Se trata de una distancia solidaria. También tenemos que ser capaces de practicar esto. En cierto modo, las máscaras, como camuflaje y protección del otro, son a su vez técnicas del bosque. Ayudan a preservar los espacios-entre. El bosque no es sólo un lugar de bienes comunes en disputa, sino también un lugar al que retirarse. La espesura del bosque proporcionó refugio y apoyo a los rebeldes durante muchos siglos. Tenemos que plantar bosques para que la rueda pare, y convierta la madera muerta en madera viviente. Pero quizá conozcamos mejor el bosque cuando estemos dispuestos a retirarnos en su interior. Al menos así lo describe la comunista judía Liza Ettinger, que tras los primeros asesinatos masivos en el gueto de Lida se unió a los partisanos de Bielski, que resistían a los nazis desde los bosques de la actual Bielorrusia:

⁷¹ Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, Trad. de: José Aricó y Jorge Tula, México D.F., Siglo XXI, 2008.

“El bosque en el que se realizan las excursiones y los campamentos de verano no se parece en nada al bosque en el que se vive permanentemente, que sirve de refugio y también de fuente de esperanza y seguridad. Cada árbol se ha convertido en una fortaleza, cada matorral en un baluarte, todo el bosque devino en un amigo inquebrantable, amable con todos sin esperar recompensa. ¡Si pudiera cantar las alabanzas del bosque, nuestro fiel amigo!⁷²”

La revolución por la vida surge de lo que Arendt llamó insistentemente “el milagro de la acción”⁷³. Pero no se trata aquí de un reencantamiento del mundo. Sino de la posibilidad de volver a asumir nuestra implicación en él. La naturaleza humana y la imaginación permiten una agilidad incomparable a la hora de retomar los ciclos de regeneración. Es posible consagrarse a todo tipo de contextos. Realmente: de todo tipo. He hablado mucho de árboles, pero también podemos aplicarlo a las bibliotecas de barrio, los grupos de catadores de café de especialidad, o a los trenes de sustentación magnética. Lo único que importa es que, en la revolución por la vida, se disuelvan los esquemas fatales que nos han atado a la madera muerta y rabiosa. No tenemos que perecer en esta revolución, porque nuestra individualidad, nuestra capacidad de diferenciación, de particularización y de distanciamiento, no depende de la voluntad arbitraria sobre la propiedad, sino –como hace Liza Ettinger en sus memorias inéditas– de poder contar la historia de nuestro especial entretejido con el mundo.

72 Citado en: Andreas Malm, “In Wilderness Is the Liberation of the World. On Maroon Ecology and Partisan Nature”, *Historical Materialism*, 26 (3), pp. 3-37.

73 Hannah Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 167.

© **Ubu Ediciones, 2022**

Producción editorial:

Manuel Rebón

Oriana Seccia

Ana Negishi

Traducción:

Agustín Lucas

Prestifilippo

Diseño de Tapa:

Fernando Jascovich

Papel

Bookcel Ahuesado 80g

Impresión

Taller Gráfico Polonia

Guillermo Marconi 1491

Olivos

Provincia de

Buenos Aires

ISBN 978-987-47396-6-7

290 p.

Colección:

Iridiscencias

ubu.com.ar

ubuediciones.com.ar

contacto@ubuediciones.com.ar

instagram.com/ubuediciones

facebook.com/edicionesubu/

Título original:

Revolution für das Leben

Philosophie der neuen

Protestformen

© **2020 S. FISCHER VERLAG**

GMBH, FRANKFURT AM MAIN

Esta publicación fue realizada con el apoyo de la **Fundación Rosa Luxemburgo** y fondos del Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (BMZ).

Licencia Creative

Commons 2.0 (CC BY-NC-ND 2.0): cualquier persona puede copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato, siempre y cuando se indique el crédito correspondiente, y en tal caso el material no se utilice con fines comerciales ni se modifique ningún formato.

