



Achille Mbembe

Brutalismo

PAIDÓS Estado y Sociedad

Achille Mbembe

Brutalismo

Traducción de Núria Petit

PAIDÓS Estado y Sociedad

Título original: *Brutalisme*, de Achille Mbembe
Publicado originalmente en francés por Editions La Découverte

1.ª edición, febrero de 2022

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Editions La Découverte, París, 2020
© de la traducción, Núria Petit Fontserè, 2022
© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S. A., 2022
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona, España
www.paidos.com
www.planetadelibros.com

ISBN 978-84-493-3902-8
Fotocomposición: Realización Planeta
Depósito legal: B. 149-2022
Impresión y encuadernación en Gómez Aparicio Grupo Gráfico

Impreso en España – Printed in Spain



SUMARIO

Preámbulo	11
Introducción	19
La combustión del mundo	19
El <i>pharmakon</i> de la Tierra	25
1. La dominación universal	29
La cadena de gestos	29
Sangrías	39
Trastornos de la identidad	44
2. Fracturación	50
El cuerpo de la Tierra	50
Escalada	54
Fronterización	57
Enclaustramiento y expurgación	61
3. Animismo y visceralidad	65
De la vida demoníaca	66
La zona oscura	71
Miserias del tiempo	80
Antidentidad	83
4. Virilismo	87
Temblor de los sentidos	88
El <i>phallos</i>	95
Sociedades onanistas y pulsión de eyaculación	102
Pánico genital	106
5. Cuerpos frontera	110

Hombres «sobrantes»	110
Matemáticas de la población	116
El neomaltusianismo	120
6. Circulaciones	125
La humanidad enjaulada	125
Sedentarización con fórceps.	129
Enclavamiento	132
La contracción del mundo.	137
7. La comunidad de los cautivos	141
El deseo de ser engañado.	143
Partir	148
Prominencias	151
Metafísicas del «hogar»	153
El movimiento inmóvil.	159
8. Humanidad potencial y política de lo vivo	165
Paganismo e idolatría	165
Diferencia y apocalipsis	171
Bola de deudas	176
La pérdida del mundo	181
La capacidad de verdad	185
<i>Conclusión</i>	191
<i>Notas</i>	195

LA DOMINACIÓN UNIVERSAL

En el transcurso de los cuatro últimos siglos, la raza humana se ha embarcado en una carrera gigantesca, a la vez irresistible y vertiginosa, cuyo carácter casi cósmico podemos apreciar hoy. ¿Hacia dónde? Habrá que esperar al final para poder responder a esta pregunta. Dicha carrera habrá requerido la fabricación de una cantidad innumerable de herramientas y aparatos, la captación de la fuerza inherente a la materia en general, y su transformación en energía y movimiento. En la confluencia del cuerpo y del movimiento, de la materia y la energía, la combustión, por ejemplo, hizo su aparición, también los metales de fundición, así como el mundo de los motores, las piezas rugientes, los órganos artificiales y las máquinas móviles, a lo cual hay que añadir la actividad imaginaria; en definitiva, lo que André Leroi-Gourhan llamaba las *cadena de gestos*.¹

LA CADENA DE GESTOS

Con ello, la especie humana habría tenido la experiencia de mutaciones decisivas que seguramente aún no han terminado. La fábula cartesiana del hombre hidráulico hecho de huesos, de nervios, de arterias, de tendones y de venas parecidas a los tubos de las máquinas quizá no se haya materializado todavía.² Pero no estamos lejos de dotar a la máquina misma, si no de conciencia, al menos de un sistema nervioso. Al «hombre músculo» se habrá superpuesto el «hombre cerebro», el «hombre en la máquina», la «máquina en el hombre», una erupción volcáni-

ca en el punto de convergencia entre la creación orgánica y la creación artificial.³

La finalidad de esta carrera habrá sido la conquista del universo, el desarrollo de la potencia, su propulsión y su desencadenamiento para alcanzar la supremacía universal. Por *fuerza* y por *potencia* no hay que entender solamente la explosión eruptiva de los cuerpos y los músculos, del fuego, de la máquina, de la electricidad, de las máquinas laminadoras, de los gases, o de las que se han llamado *materias nuevas*, incluso de esa especie de «tempestad de acero» cuya recapitulación final sería una bomba.⁴ Por *fuerza* hay que entender *in fine* la *apropiación de lo inapropiable*. ¿No es este, en última instancia, el objetivo mismo de la tecnología moderna, su sol rojizo? Por otra parte, ¿no es precisamente la razón por la cual una tradición tenaz de la metafísica occidental la ha convertido en el *otro del hombre*, aquello respecto a lo cual no hay límites?⁵

Es significativo, en efecto, que esta tradición haya opuesto a la fuerza no ya la *debilidad*, sino el lenguaje, ese atributo que supuestamente hace de cada ser humano el sujeto de la palabra. Durante mucho tiempo, se ha querido creer que el lenguaje constituía lo propio de la especie humana, uno de esos rasgos singulares que le conferirían no solo su unicidad, sino también su genio. Ese genio se demostraba mediante el ejercicio de la razón, pero también mediante su corolario, la capacidad de libre renuncia. El ser humano, en efecto, era el único ser capaz de autolimitarse, aunque no hubiese ningún límite a lo que podía hacer. La tecnología era *lo contrario del hombre*, pues abandonada a sí misma era incapaz de autolimitarse. Se creía que era gracias al lenguaje y por el lenguaje como la humanidad había llegado a izarse hasta lo más alto del mundo de lo vivo. La vida misma se confundía con la capacidad de realizar actos destacados, siendo la palabra el más sobresaliente.

Es más: el lenguaje fue lo que permitió a la humanidad emprender esa actividad que posee en exclusiva y que es la actividad simbólica, es decir, una forma de organizar los signos de manera que produzcan sentido. Al dominar el saber de los signos, la humanidad se dio los medios para dar cuenta de sí misma y de la realidad, para habitar el es-

pacio y el tiempo y, sobre todo, para participar en el descubrimiento y la manifestación de la verdad. Fue pues a través del lenguaje como la humanidad llegó a afirmarse en el universo y a obtener su derecho a vivir en él. A partir de entonces, el lenguaje se convirtió en su morada, su refugio fundamental o, por decirlo con otras palabras, su llave de acceso al ser, al sentido y a la verdad. Pero el lenguaje no lo era todo.

A ese poder de simbolización vino a añadirse otro, que fue la capacidad de fabricar toda clase de herramientas e instrumentos, como si al gesto simbólico tuviera que responder forzosamente el gesto técnico. Muy pronto, una variante de la metafísica occidental estableció una distinción entre esos dos gestos, como si remitieran a dos imperios diferentes, aunque mantuvieran entre sí relaciones complejas.⁶ De ahí el reparto entre, por un lado, el régimen de los signos, del sentido, de los fines y del valor (el lenguaje, la cultura, la palabra y la civilización) y, por el otro, el reino del hacer, el reino prosaico de las herramientas y los artefactos, de los instrumentos, de las máquinas y de los órganos (la técnica). La humanidad se persuadió de que el uno estaba al servicio del otro. A sus ojos, el reino técnico solo se justificaba en la medida en que estaba subordinado a la realización del destino de la humanidad, es decir, a desvelar y manifestar la verdad. El orden simbólico, por su parte, era el lugar privilegiado de ese desvelamiento. Suponiendo que haya sido válido en todas partes y para todos, ahora este gran reparto ya nos parece caduco.

¿Qué se ha hecho, sin embargo, de uno de sus pilares fundamentales, la idea de que la humanidad no está dada, de que está llamada a actualizarse sin cesar? Porque este habrá sido el otro dogma cuyo crédito también parece estar agotándose. Según la representación hipostasiada de la humanidad heredada del idealismo griego, el ejercicio de la verdad sería el verdadero destino de la especie humana. La historia misma de la humanidad consistiría en la ampliación del campo de la verdad y su manifestación. Tal sería el sentido de su estancia en el mundo, y eso es lo que la convertiría en la *última especie*. Frontera última de la evolución biofísica, no habría nadie más de su género más allá de ella. Que gracias al lenguaje estuviera fundamentalmente orientada

a la producción de símbolos y a la distribución de sentido es precisamente lo que la distinguiría del resto de los seres, así como de las demás entidades animadas e inanimadas. Esto justificaría su voluntad de poder y, por ende, su proyecto de dominar el universo. Sería la única capaz de objetivarse, es decir, de estar a la vez en sí misma y fuera de sí misma.⁷ Solo ella engendraría la vida. Este era el mito y era deslumbrante.

Más que ningún otro, el pensamiento especulativo occidental lo habría defendido con uñas y dientes. Según ese pensamiento, no existiría, pues, una «esencia del hombre». Coincidir con esta esencia sería el fin último de nuestra estancia en el universo. Porque de la coincidencia del hombre con su esencia dependería el advenimiento final del reino simbólico, el de la verdad. No poder coincidir con su «esencia» —y, por tanto, experimentar indefinidamente la escisión— representaría el sumun de la tragedia del hombre. Se vería así contrariado el designio de dominio universal por el cual la libertad estaría llamada a manifestarse y la verdad a desvelarse. Seguir siendo el amo del universo, seguir viviendo en él, no tendría otro sentido, y la técnica no sería más que un medio al servicio de ese deseo de realización y de plenitud.

Si la humanidad fabricaba herramientas, no era pues únicamente para mejorar sus condiciones materiales o solo para satisfacer sus necesidades vitales. Tampoco era para perder inmediatamente su dominio o, en un vuelco inaudito, para quedar dominada por sus propias fabricaciones. Desde el punto de vista de la estancia de la humanidad en el universo, la tecnología tenía una función eminentemente escatológica. Al suprimir todos los obstáculos que se interponían entre ella y su esencia, debía devolver la humanidad a sí misma. En otras palabras, debía contribuir a la manifestación última y esplendorosa de la verdad. La creencia era, en efecto, que habría un fin de la historia. Este fin marcaría la superación de la alienación y la realización de la humanidad. La supresión de la alienación abriría la vía al «retorno del hombre a sí mismo». Incluso el futuro no consistía en nada más que en ese gran «movimiento de vuelta a los orígenes», el prelude de la «reconciliación universal», que incluiría la reconciliación del ser humano con la naturaleza.⁸ Esta función escatológica de la técnica parece que ha fracasado.

Contrariamente a lo que a menudo se ha pretendido, esa liberación sin impedimentos ni frenos de una potencia de fabricación casi ilimitada no ha desembocado necesariamente en la desmitologización del mundo. Por otra parte, y por más que se diga, no es seguro que la especie humana se haya despegado de toda conexión con el resto del mundo vivo. El ser humano se ha dotado ciertamente de un aparataje exteriorizado, pero aunque ese fuera su objetivo, no ha podido «desanimar» del todo el universo como tal. Puede que haya anexionado y digerido algunos misterios. Pero no se ha logrado ni mucho menos lo que se pretendía. Paradójicamente, y tal vez de manera inesperada, la tecnología ha reinscrito a la humanidad en un movimiento de apariencia cósmica. Ha precipitado el advenimiento no tanto de un universo aséptico e incapaz de acoger diferentes formas de lo vivo, como un mundo en el cual ya no puede existir el «afuera» a menos que sea calculable y, por consiguiente, apropiable.

El capitalismo ha sido uno de los incentivos de este proyecto de un *mundo sin afuera inapropiable*. No se trataba propiamente de separar al ser humano de las otras formas de lo vivo, como se ha repetido demasiado a menudo. En su esencia, la naturaleza debía ciertamente dejar de ser aprehendida como una totalidad animada y autónoma. El hombre se dio a sí mismo la tarea de someterla y dejar en ella sus huellas e impresiones. Aún más: tanto el hombre situado en el centro del universo como el mundo mismo debían ser en el futuro el resultado de un proceso de *fabricación calculante*. La estructura fundamental de la materia debía finalmente ser descubierta, la separación entre lo humano y lo no humano abolida, y la vulnerabilidad radical de lo humano suplida por los poderes de lo no humano. Los demiurgos de esta obra debían ser el capitalismo y la tecnociencia.

En los albores del siglo XXI, la ruta hacia ese *mundo de naturaleza fabricada y ser fabricable* está ampliamente señalizada. La tecnología ha llegado finalmente a erigirse en destino ontológico del conjunto de lo vivo.⁹ La cuestión ya no es saber si el irracionalismo puede ir de la mano con la tecnolatría.¹⁰ Ya no se trata de defenderlo o de oponerse a ello. Que la *técnica antropófaga* «viole» la naturaleza, la envilezca o la

despoje, que «devore a los hombres y todo lo que es humano», que se sirva de sus cuerpos como de un combustible y de su sangre como de un «líquido de refrigeración» o que «asesine la vida» (Ernst Niekisch) es algo que sabemos, pero no lo es todo.

Para muchos contemporáneos nuestros, la tecnología es ahora una realidad a la vez material e inmaterial, psíquica, personal e interior. Ya no pertenece solo al mundo externo, membrana que delimita la frontera entre un «dentro» (la humanidad) y un «afuera» (la naturaleza). Es nuestra clínica, el lugar donde se manifiestan, en su sombría claridad, las tres realidades constitutivas del mundo viviente, a saber: la realidad biológica, orgánica, vegetal y mineral de los cuerpos de todo tipo; la realidad psíquica de los afectos; y la realidad social de los intercambios, del lenguaje y de las interacciones.¹¹ A través de ella se efectúan actualmente la actividad de pensamiento y el trabajo de figuración, de simbolización y de memorización. En ella residen también las reservas de sueño. ¿Qué decir de las vivencias alucinatorias propias de la época y, para los humanos en particular, de la actividad figurativa, de la masa de las proyecciones paranoicas o del material psíquico preformado que consumimos con tanta avidez?¹²

Nadie duda de que nuestro tiempo sea limitado. Sin embargo, la aventura humana en la Tierra está lejos de haber terminado, y las mutaciones de la especie también. Pero las perspectivas que se trazan parten de un punto en que el trabajo de fabricación de un mundo sin un «afuera» incalculable e inapropiable ahora lo es todo. Ya casi no hay escisión entre el ser humano y la materia, lo humano y la máquina, o lo humano y el objeto técnico, la cosa. En la actualidad, lo humano ya no está acoplado únicamente a la máquina, a la materia y al objeto. Ya no solo está alojado en sus pliegues y repliegues. Ha encontrado literalmente en ellos los lugares privilegiados de su encarnación, y estos, a su vez, están revistiéndose si no de su cara, al menos de su máscara. Ya no existen, por un lado, la tecnología y, por otro, lo que la filosofía occidental llamaba la *verdad del ser*.¹³ Ambas forman ya un mismo haz y una misma morada. Al menos, esta es la nueva creencia.

Podríamos decir que la edad de la alienación, como la de la secula-

rización, ha terminado. La tecnología ya no es simplemente un medio, una herramienta, ni siquiera un fin. Se ha hecho verbo y carne. Es la figura epifánica de lo vivo, ahora ya es economía, biología y escatología a la vez.¹⁴ No solo se ha hecho religión en el sentido de un matrimonio inesperado entre el mundo de los misterios, el mundo inmaterial y el de la racionalidad.¹⁵ No hay más que ver cómo, en Estados Unidos, por ejemplo, la posibilidad de un sublime tecnológico se reproduce tanto en los relatos de ciencia ficción como en las profecías transhumanistas. Se duda muy poco ya de las raíces *new age* de la sociedad digital o de las formas nuevas de espiritualidad típicas del neognosticismo informacional.¹⁶ Las condiciones de un reencantamiento del mundo se hallan reunidas en los discursos sobre las nanotecnologías, las biotecnologías, las tecnologías de la información o las ciencias cognitivas.¹⁷ Incluso en los sistemas ingenieriles contemporáneos y en el tecnochamanismo, las fronteras entre religión, ciencia y mitología se confunden.¹⁸

Una vez cumplida esta mutación, ha empezado otra especie de prueba existencial. El ser ya no se experimenta más que como ensamblaje indisociablemente humano y no humano.¹⁹ La transformación de la fuerza en última palabra de la verdad del ser marca la entrada en la última edad del hombre, la edad historial, la del ser fabricable en un mundo fabricado. A esta edad le hemos encontrado un nombre: *brutalismo*, el gran fardo de hierro de nuestra época, el peso de las materias brutas.²⁰

Podríamos pensar que el brutalismo es un momento de ebriedad pasajera. Liberado de todo, el poder se entregaría provisionalmente a la carnicería y a la sangre.²¹ Daría la muerte y al mismo tiempo sufriría de vez en cuando la cólera y la rabia de sus víctimas, bajo la forma de levantamientos sin consecuencias.²² Se entregaría a guerras dispendiosas durante las cuales la violencia extrema sería objeto de banalización. Por *brutalización* habría que entender entonces «ensalvajamiento», interiorización de la violencia propia de la guerra, que autorizaría la aceptación de todas las dimensiones, incluidas las más paroxísticas.²³

Los horrores de la guerra y otras atrocidades no resumen, sin embargo, por sí solos el brutalismo. Este último es, en cierta medida, la

manera en que la ebriedad que conlleva el poder traduce el horror y las situaciones extremas en los intersticios de lo cotidiano, y en especial de los cuerpos y los nervios de aquellas y aquellos a los que brutaliza. Este proceso de miniaturización y de molecularización es el origen de un metabolismo social. En esos contextos, demoler, matar o que te maten no es necesariamente la ilustración de un retorno al estado de naturaleza. El acto de matar no se hace únicamente con el fusil, el cañón, el revólver o el puñal. Poco importa el arma; aquel a quien se da la muerte y que, por tanto, la sufre se derrumba no sin lanzar un grito estrangulado. Visto desde esta óptica, el brutalismo consiste en la producción de un encadenamiento de cosas que, en un momento dado, desembocan en una serie de acontecimientos fatales.

El brutalismo también es una manera de administrar la fuerza. Esta se basa en la producción de encadenamientos múltiples y complejos, que casi ineluctablemente conducen a heridas, a la fatalidad, a un grito estrangulado, al desplome de un ser humano —o, más generalmente, de un ser—, y luego todo vuelve a iluminarse, todo vuelve a empezar. En este volver a empezar constante y en esta rutinización se sitúa tal vez su especificidad. Aunque al acto de matar haya que añadirle la exultación y la voluptuosidad, el placer de matar, de ejecutar sumariamente y, a veces, en masa.²⁴ O, simplemente, la frialdad glacial.²⁵

Bajo el brutalismo, el asesinato deja de ser una excepción. La transposición del estado de guerra al seno de un estado civil culmina con la normalización de las situaciones más extremas. El Estado empieza a cometer crímenes de derecho común contra civiles. La figura del asesino, del jefe de banda o del sicario se metamorfosean a medida que los instintos de crueldad se liberan y el miedo brota de las entrañas. La lucha se hace cuerpo a cuerpo, pero también puede desarrollarse a distancia o a gran altitud. En todos los casos, hay cuerpos o fragmentos de cuerpos que saltan por el aire. Y siempre, gritos, el poder de quitar la vida o de reducirla a mil pedazos.²⁶

El brutalismo se reconoce por la transferencia a la esfera civil de las técnicas propias del campo de batalla.²⁷ A título de ejemplo, la policía rodea a la multitud y hace uso de fusiles de pelotas de goma contra

manifestantes desarmados. Recurre a lanzadores de balas de goma de cuarenta y cuatro milímetros y de balas llamadas de defensa, a granadas para romper el cerco, a granadas de gas lacrimógeno, y no vacila en utilizar granadas explosivas GLI-F4, que están prohibidas. En la mayoría de los casos, se trata de armas de guerra.²⁸ Algunos portadores de armas se disimulan entre la multitud. Van de paisano. También los hay con pasamontañas, y otros se cubren con cascos de moto o de *skate-board*. No llevan ni escudo ni brazalete. A su paso, varios manifestantes sufren heridas. ¿Apuntan a los miembros inferiores, a los superiores o al torso? El hecho es que a muchos manifestantes les hieren en la cabeza. A otros los dejan tuertos. A otros les arrancan las manos.²⁹

La repugnancia por matar y el tabú del homicidio se están viendo erosionados. Los instintos antaño censurados se liberan.³⁰ Las conductas de guerra se valorizan como tales y migran al terreno civil. La deshumanización se convierte en una práctica corriente, se legitima y fomenta la descarga de las pulsiones violentas, se impone la búsqueda del diferente y las técnicas de desinculpación proliferan. La vida civil la regentan unidades especiales. La «limpieza» se transforma en programa. Deshacerse de individuos sin tener que dar cuenta a nadie es la norma, lo mismo que rematar a los heridos y matar a los prisioneros.³¹ Pero el brutalismo también funciona sobre la base de una desrealización tanto de los hechos como de sus efectos. La desrealización consiste en ocultar lo repugnante de la violencia y, en especial, de la muerte en masa, y presentarla como una muerte molecular.³²

Luego está el mito del hombre viril, la figura crística, símbolo de la nueva religión cívica, la que pese a que no puede funcionar más que hiriendo y matando en masa, lo oculta permanentemente.³³ Por no hablar de la dimensión sexual.³⁴

Considerado desde este punto de vista, el brutalismo no se sitúa en el límite de lo político. Tampoco es un acontecimiento reducido a las circunstancias del momento. Es a la vez político y estético. Es una política que desencadena un metabolismo social cuya finalidad es aniquilar o incapacitar a distintas clases de la población, y en la era del Antropoceno, cumple con esa aniquilación o esa incapacitación apli-

cando el método de gestión de residuos de todo tipo.³⁵ Visto así, el brutalismo es una manera de dar carta de ciudadanía a la guerra social. La guerra en general se presenta no solo como la expresión de la vida misma, sino como la más alta manifestación de la existencia humana. Se cree que la verdad de la vida hay que buscarla en su fuerza destructiva.³⁶ La destrucción es reveladora de su verdad última, su principal fuente de energía. Es a la vez inagotable e irrefrenable.

El brutalismo, como era del desencadenamiento de las fuerzas y de la propulsión, coincide con una multiplicidad de formas de destrucción de los seres vivos y sus hábitats, pero también de reinserción de la humanidad en el seno de la naturaleza primigenia. Además, marca la entrada en la era de la depredación.

Es significativo que, al tratar de la depredación, Friedrich Georg Jünger hable del hambre. Está convencido de que la máquina crea una impresión de hambre aguda, creciente, insoportable. Fuerza que lo da todo, se apoya en el espectáculo del hambre. Lo que en su opinión caracteriza a la máquina no es solo su fealdad y su gigantismo. También es su hambre insaciable. Es el hambre lo que la pone en movimiento, la empuja a destruir, a devorar y a tragar sin tregua y sin descanso. Por lo demás, la máquina no puede prescindir del hambre, ni menos librarse de ella, ni lograr la saciedad. Esta es una de las razones por las cuales la depredación ciega, que crece sin cesar, caracteriza la técnica. Ahora bien, quien dice depredación también dice extracción. Puede ser la extracción del carbón, del petróleo o de los minerales. Sea cual sea su objeto, la depredación desemboca necesariamente en la devastación.

Esta se convierte en espectáculo en los lugares donde, una vez extraído el mineral, se pasa a la producción. Es el caso, por ejemplo, de una planta de producción de plutonio en Hanford, en el estado de Washington. Allí donde el mineral de uranio se transforma en plutonio, no se puede, según nos cuenta Jünger, «penetrar más que con zapatos y guantes de goma, máscaras, cámaras de ionización y películas sensibles a las radiaciones, contadores Geiger y contadores de radiación alfa; micrófonos, altavoces y señales de alarma deben balizar el camino». La radiactividad lo contamina todo, «no hoy y mañana, sino durante milenios.

Donde hay desechos radiactivos, la Tierra se ha vuelto inhabitable para el hombre». El aire está lleno de humo, «los ríos están contaminados, los bosques, los animales y las plantas han desaparecido», añade. Y preconiza que se proteja la naturaleza de la explotación, no devolviéndola a la vida, sino «recubriéndola de un tabú museístico y rodeando amplias porciones del paisaje con vallas y alambradas». ³⁷

Lo cierto es que ha llegado la hora de la amalgama. Aparecen por todos lados seres que se acomodan a hibridaciones cada vez más peculiares e inesperadas, sin coherencia biológica aparente. Desafían los límites de lo natural. Casi todo se ha vuelto desdoblamiento, injerto y superposición. Según todas las apariencias, la mayoría de los levantamientos ya no pretenden derrocar y dismantelar el aparato de captura a escala mundial en el que se ha transformado el capitalismo. Al contrario, están motivados por una liberación integral de los flujos del deseo, en particular del deseo irreprimible de vender para comprar y de comprar para revender. La gente prefiere ser captada antes que cortocircuitada y dejada de lado.

En la era del individualismo masivo y de las nanotecnologías, ¿acaso el «comunismo de los afectos» no ha sido reemplazado por la comunidad de intereses, provocando de paso unos efectos de dilatación del yo y de «regresión infantil hacia el origen», una «senilización de las mentes»? ³⁸ Lejos de frenar el funcionamiento de conjunto de las máquinas y otros aparatos de sometimiento, esa colisión y ese engranaje de la infancia y la vejez no hace más que acentuar su dominio. No parece que exista ya ninguna posibilidad de escapar.

SANGRÍAS

Este es el caso sobre todo en lo que atañe a la manufactura de las vidas superfluas en el capitalismo contemporáneo. En efecto, la referencia proletaria ya no basta. El trabajo —y por consiguiente, el salario— ya no es el determinante último ni de los ingresos, ni del poder adquisitivo, ni de las condiciones de vida de muchas fracciones de las clases

populares en general. En otras palabras, estas últimas ya no están estructuradas por la centralidad que antes ocupaba entre ellas la clase obrera. Esto es cierto sobre todo en las fracciones racializadas de las sociedades postindustriales. En el seno de esas categorías, las decisiones de movilidad se han visto limitadas muchas veces bien al arresto domiciliario en el gueto, bien a la cárcel.³⁹ Actualmente, la institución carcelaria, al igual que la institución fronteriza, desempeña un papel motor en la gestión planetaria de los cuerpos virulentos y «sobrantes».

Los destinatarios se identifican muy pronto. Basta ser menor. Basta la ley, la que por arte de birlibirloque reduce unas vidas a veces precoces a un estigma: asesino, violador, agresor, depredador. Así se cierra la puerta y se decide el destino. En el seno de las fracciones racializadas de las sociedades industriales, las leyes sobre los menores se basan en una teoría sencilla, la de la pobreza moral. Como explica Jacky Wang, basta haber crecido «rodeado de adultos marginales, delincuentes y criminales, en un entorno vulgar, violento, sin Dios, sin padre y sin empleo», para ser sospechoso de «pobreza moral» y estar expuesto, en caso de delinquir, a pena de prisión permanente, sin posibilidad de libertad condicional.⁴⁰

Las cosas pueden decidirse enseguida sobre una base muy frágil; robar una lata de cerveza, por ejemplo, o agarrar algo en un puesto callejero.⁴¹ A partir de ese microacontecimiento cargado de significación (atentado contra la propiedad privada), todo se acelera: arresto, juicio, condena a una multa y a un periodo de prueba, lo cual incluye llevar una pulsera que hay que alquilar si no se quiere ir a prisión. Ese falso objeto decorativo no es gratuito. Cuesta un dinero, al que hay que añadir no solo unos gastos mensuales, sino también unos gastos diarios por utilizarlo. Alrededor del cuerpo del menor criminalizado, habrá en adelante una cadena soberana que une derecho y justicia a una estructura de depredación y de sangría sistemática. El Estado y el mercado se reparten los ingresos. Se paga la multa al ayuntamiento, mientras que los demás gastos se los embolsa una empresa privada.

Así funciona el brutalismo, bajo la forma de sangría y de extracción de los cuerpos. Los cuerpos racializados, como se consideran potencial-

mente virulentos (y virulentos porque están racializados), son objeto de raptos, de captura, y quedan atrapados en la celada que es la ley. En realidad, la función de la ley no es hacer justicia. Es desarmarlos para convertirlos en presas fáciles.⁴² El brutalismo no funciona sin una economía política de los cuerpos. Es parecido a una inmensa hoguera. Los cuerpos racializados y estigmatizados constituyen a la vez su leña y su carbón, sus materias primas. Los espacios de relegación y de confinamiento, como guetos, disponen de una rica dotación de recursos corporales. Estos son cuantificables, están disponibles y accesibles. Basta saber cómo hacerlo. Se trata de una energía degradada, por supuesto, pero esos recursos y esos flujos corporales son como una energía libre que, dejada a sí misma, se disiparía de muchas maneras. En vez de abandonarlo totalmente a la entropía, el calor que produce y que emana es captado, contenido y transformado en «trabajo» mediante diversos mecanismos de sangría. En eso, el brutalismo es una forma de *termopolítica*. Somete los cuerpos envilecidos, la energía y la vida de ciertas especies al trabajo del fuego, a la combustión lenta.

Visto a partir de los cuerpos racializados, lo que llamamos *neoliberalismo* es, en realidad, un gigantesco dispositivo de bombeo y carbonización. Como el menor que roba una lata de cerveza en un puesto callejero, muchos no tienen más fuente de ingresos que su cuerpo.⁴³ Una aguja clavada en el brazo bombea su sangre para extraer plasma, un líquido amarillo rico en proteínas, que alimenta la industria farmacéutica. En el corazón de ese dispositivo se encuentra la prisión. Para reproducirse, esta necesita todos los demás minidispositivos, la policía, el ayuntamiento, el condado, las finanzas, los impuestos, las multas; es decir, multitud de cadenas extractivas. Habría que añadir toda una serie de equipamientos y de actividades necesarias para el funcionamiento de las cárceles: la vigilancia, los servicios de libertad condicional, los equipamientos de control, los dispositivos algorítmicos. Las cadenas que esto forma dibujan un círculo de hierro: ni fuera ni dentro. Cuando el fuera y el dentro se confunden, ¿qué significación podría tener, en estas circunstancias, la política?

La política, recordémoslo, consiste en el esfuerzo constante por

imaginar y crear un mundo y un porvenir comunes. En el punto de partida de la construcción de este mundo común está el repartirse la palabra. Igual que el movimiento, la palabra es la expresión de lo vivo. Las reglas formales, las instituciones y las normas derivan en parte de un gesto primigenio, el gesto de la palabra dirigiéndose a alguien y la respuesta de ese alguien o, mejor aún, la deliberación. Es el reparto de la palabra lo que hace de la política una fuerza de intercambio y de relación. El reparto no elimina, por supuesto, el conflicto. Pero hace posible el tratamiento del desacuerdo mediante algo distinto de la espada: el debate en el espacio público.

La democracia liberal en el mundo contemporáneo está en parte amenazada por el hecho de que cada vez hay más personas que ya no quieren pensar y juzgar por sí mismas. Muchas prefieren, como ayer, delegar o subcontratar esas facultades a autoridades distintas de ellas mismas, incluso a máquinas. Paradójicamente, el horizonte de un mundo común no cesa de alejarse a medida que el mundo se hace más pequeño. Y, en ausencia de la palabra viva, la idea según la cual la razón, el derecho y la moral abrirán la vía a la emancipación de la humanidad resulta cada vez menos creíble. Al mismo tiempo, todo parece militar contra el menor esfuerzo de autolimitación por parte del sujeto, mientras la renuncia a la satisfacción pulsional casi no figura ya en el orden del día y ha dejado de formar parte de las tareas urgentes de la humanidad.⁴⁴

Las ideas de autonomía y de razón crítica no solo están retrocediendo. Están perdiendo su prestigio y su aura. La autoridad ya no reside en la capacidad de pensar y en el sentido crítico. La fascinación es otra. Muchos dispositivos tecnológicos actuales suscitan otros tipos de deseos. La necesidad de creer en general, y sobre todo de creer en aquello en lo que uno ya cree de todas formas, no cesa de afirmarse. Los nuevos dispositivos tecnológicos no solo contribuyen a una fragmentación acelerada y a un enclavamiento de las diferentes partes del cuerpo social. Complican como no lo habían hecho antes toda coalescencia del cuerpo social alrededor de algo que no sea el yo singular.

Este último está más dividido aún de lo que creía el psicoanálisis a

finales del siglo XIX y principios del XX. Ese desdoblamiento interno se ha acentuado a medida que se han hecho más complejas las lógicas de la individuación y han aparecido unos yos múltiples gracias a los dispositivos digitales.⁴⁵ Esta fracturación del sujeto individual ya no se considera que forme parte de su fragilidad estructural, y hasta ontológica. Que en el mismo individuo puedan cohabitar diversas figuras, ya sea simultáneamente, ya sea sucesivamente, resulta en la actualidad del todo evidente, y esta fragmentación constitutiva no necesita de ningún aparato psíquico para ser puesta al descubierto. Ahora se asume la incertidumbre y la versatilidad del sujeto, y con ellas, la idea de que los actos impulsivos e involuntarios son aceptables, y eventualmente de que funcionar con el cerebro de otro o de una máquina puede ser algo deseable.

Por mucho que el sujeto sea múltiple, no hace falta una labor interminable para realizar su unidad y su síntesis. A eso al menos incitan los dispositivos tecnológicos de nuestra época. Trabajan, en efecto, a contracorriente de todos los grandes horizontes delimitados por el psicoanálisis, la filosofía y otros sistemas de pensamiento heredados de la modernidad. Esos dispositivos tecnológicos han tomado el control de las dimensiones clínica y política de las que se encargaban hasta hace poco otras instancias y otras autoridades. Desde este punto de vista, lo propio de las tecnologías digitales en particular es liberar las fuerzas pulsionales que más de un siglo de represión había contribuido a trancas y barrancas a contener. En el fondo, la búsqueda de unidad y de síntesis ha sido reemplazada por la de la multiplicación, percibida como creadora de plusvalía. La persona física no está condenada a coincidir con la persona digital. Ahora lo que cuenta es el paso de la una a la otra.⁴⁶

El deseo desenfrenado de sensaciones reemplaza a la represión. El poder de las pasiones y el tumulto de los instintos son objeto de una rehabilitación espectacular. Es lo que ocurre con las pasiones religiosas y nacionalistas. La conciencia ya no filtra. La interrogación sobre la identidad, el yo, la raza, el género, la nación forma parte de ese nuevo programa cultural. Este ya no tiene como objetivo la renuncia a las pulsiones, sino el reanclaje en un yo sin «afuera» ni mediación. Desde

esta perspectiva, la identidad ya no se percibe como una construcción nunca acabada y que permanentemente hay que reinventar. Es más bien una costumbre fija establecida para siempre. Este nuevo estado cultural es el origen de algunos de los dilemas más inextricables de nuestra época. Como el de la identidad.

TRASTORNOS DE LA IDENTIDAD

Porque, tratándose precisamente de identidad y de diferencia, una cosa es poder decir libremente quién es uno, deletrear su nombre y su apellido, decir de uno mismo de dónde viene y adónde va. Y otra cosa es que te pongan una máscara y te veas obligado a llevarla y a que funcione como el doble de aquel que eres de verdad.⁴⁷ Pero ¿sabemos de verdad quiénes somos? ¿Acaso no nos referimos con ello al misterio que el ser humano será hasta el final y a la parte opaca que, ineluctablemente, nos convertirá por definición en fugitivos?

El caso es que, a lo largo de la época moderna, la mayoría de las luchas identitarias de los pueblos sometidos habrán tenido como finalidad desembarazarse del velo ontológico con el que los habían estado cubriendo como consecuencia del trabajo efectuado por el racismo.⁴⁸ Se trataba de luchas por el reconocimiento y la autoafirmación, y hasta incluso a veces por la autodeterminación. Como presentaban características eminentemente progresistas, estas luchas participaban del gran relato de la emancipación humana. Fue el caso de los grandes combates por la abolición de la esclavitud, los derechos de las mujeres, la descolonización, los derechos civiles o el desmantelamiento del *apartheid*.

Hoy estamos inmersos en un profundo malestar. Aún nos cuesta comprender que no existe una historia del hombre en general. Si existiera, esta historia no sería más que una larga serie de abstracciones. No podría escribirse sino con sangre. Y es así porque únicamente podría ser la historia en definitiva vulgar de un sujeto dominante, de un «sujeto amo» que, como por casualidad, en la historia reciente casi siempre ha sido blanco y masculino.⁴⁹ Solo hay historia del futuro allí donde

unos seres humanos, partiendo de una determinada situación, se ponen en movimiento.⁵⁰

Además, es muy significativo que estén proliferando cantidad de movimientos que invocan la diferencia. El universalismo abstracto, empapado de colonialismo y teñido de racismo, desapareció hace tiempo. Acabó revistiendo la forma de ese «sujeto amo» que, en su afán por arrogarse él solo la condición de hombre, debe definirse primero por lo que incluye y lo que descalifica, por lo que autoriza y lo que subestima, y por las fronteras que erige entre sí mismo y los demás. Y de ahí que esos movimientos empleen la diferencia no para excluirse de lo que se tiene en común, sino como una palanca para renegociar los términos de la pertenencia y del reconocimiento.

Semejante combate no debe confundirse con la demanda de secesión que preocupa a muchas clases dominantes en el mundo contemporáneo. En lugar de cuerpos sin vida ni energía, pretende hacer emerger unos cuerpos parlantes, miembros de una verdadera comunidad de personas con derechos. Estos movimientos demuestran además que, para llegar a lo semejante, hay que empezar por compartir las diferencias. Porque cuando el encuentro se ha hecho con violencia, el reconocimiento de la diferencia es el punto de partida de una política de lo semejante o, mejor dicho, de una política de lo que se tiene en común.

Por lo demás, allí donde ha prevalecido durante mucho tiempo la idea de que la jerarquía de las razas es algo natural, la reivindicación de la diferencia aparece a menudo como el sustrato de la reivindicación de humanidad. Proclamarse diferente se convierte entonces en una forma de escapar a la negación impuesta. Lo mismo ocurre con la reivindicación del derecho a la memoria. Es la existencia de ese legado histórico lo que impulsa a decir que no hay política de lo semejante o de lo común sin una ética de la alteridad. Existen, en efecto, situaciones donde la diferencia no es, *a priori*, rechazo de la similitud. En la medida en que la posesión de una memoria funciona a la manera de una línea de demarcación entre lo humano y los «otros», el derecho a la memoria es indisoluble de las luchas identitarias.

Dicho esto, no podemos ocultarnos los peligros que podría entra-

ñar el deseo de diferencia, especialmente cuando la diferencia se concibe política y culturalmente como el lugar de una especificidad insondable por naturaleza. El deseo de diferencia puede, en efecto, constituirse en un deseo enteramente orientado hacia el objetivo erróneo. Actualmente, la identidad tiende, en efecto, a convertirse en el nuevo opio de las masas. Y es así porque la razón como facultad humana universal está asediada y el modelo de la democracia liberal que se supone que es una de sus manifestaciones ha entrado en crisis en todas partes.⁵¹ La mayor parte de los antagonismos políticos se expresan cada vez más de una forma visceral. Las crispaciones identitarias son síntomas de esa entrada en la era de la visceralidad. Viralizados por las nuevas tecnologías de la comunicación, esos síntomas han conducido a la liberación de energías negativas que buscan chivos expiatorios para explicar las desgracias de nuestra época.

En otro plano, el deseo de diferencia no siempre es un deseo espontáneo. Además de sistemas económicos, el régimen esclavista y el régimen colonial, por ejemplo, eran enormes máquinas de fabricación de la diferencia racial y cultural.⁵² El régimen del capitalismo integral en el cual vivimos es, entre otras cosas, un régimen de proliferación de las diferencias. La diferencia, bajo la globalización, se produce y circula como un medio de intercambio y como un objeto de consumo. En muchos aspectos, la economía política contemporánea ha hecho de la diferencia su materia prima, al mismo tiempo que su moneda de intercambio.

El humanismo clásico, que es la base de la democracia liberal y del republicanismo, está demasiado comprometido como para suscitar adhesiones duraderas e incondicionales. Hay que corregirlo y volver a una concepción integral del mundo, incluso de la Tierra. Además de pertenecernos a partes iguales, la Tierra está habitada por diversas especies, humanas y no humanas, con las cuales hay que negociar nuevas formas de convivencia, de coexistencia y de convivialidad. En cuanto al futuro inmediato, el tema, por consiguiente, ya no es tanto el Estado nación, la etnia o las identidades individuales como el planeta. Pero tampoco el planeta mismo tiene sentido fuera de su dimensión cósmi-

ca. El «en común» resultará del reconocimiento de la maraña que es nuestro mundo. Por eso, en la redefinición de una política del bien del mundo más allá de lo humano, pensar es indisociable de curar.

No hace mucho pretendíamos delimitar con mayor o menor precisión la frontera entre aquí y otra parte. Hoy, este ejercicio es fútil. La frontera tiende ahora a distenderse, por no decir a disolverse, pese a todos los intentos por externalizarla, miniaturizarla o militarizarla. En efecto, a pesar de los nacionalismos y los etnonacionalismos, nunca ha habido más que un solo mundo. Lo queramos o no, todos somos titulares de derechos. Los tiempos, por tanto, no han sido nunca tan propicios para redefinir los parámetros de lo que nos es común en esta era planetaria.

Se quiera o no, el mundo no es infinitamente extensible. Los humanos no son ni sus únicos habitantes ni los únicos poseedores de derechos. En consecuencia, no pueden ejercer sobre este mundo una soberanía ilimitada. Como esto es así, la verdadera democracia no puede ser más que la de los seres vivos en su conjunto. Esta democracia de los seres vivos requiere una profundización no en el sentido de lo universal, sino en el de lo «en común» y, por tanto, un pacto de cuidado, el cuidado del planeta, el cuidado prodigado a todos los habitantes del mundo, humanos y no humanos.

En el corazón de este pacto de cuidados figura, de entrada, el deber de restituir y reparar, que son los primeros jalones hacia una verdadera justicia planetaria. En los pensamientos antiguos de África, los actos de reparación engloban el conjunto de lo vivo. El mundo de lo vivo se considera como un tejido en devenir, y como tal disponible para ser trabajado y remendado. Estos actos no afectan solo a las heridas y los traumatismos subsiguientes. La clínica no tiene realmente como objeto recobrar unas propiedades perdidas. Pretende, ante todo, recomponer la relación. Y esta es de orden cósmico en la medida en que debe tratar todos los cuerpos del mundo. La clínica engloba necesariamente lo que Kant llamaba *hospitalidad universal*. «Aquí no se trata de la filantropía —nos advierte Kant de entrada—, sino del *derecho*.» Veamos, pues, qué significaba *hospitalidad* en el contexto del derecho kantiano. Según el

filósofo, la hospitalidad significaba «el derecho que tiene un extranjero a no ser tratado con hostilidad cuando llega a otro territorio». Y añadía: «Puede incluso ser devuelto, si esto es posible sin ocasionar su pérdida; pero no debe tratarse con hostilidad mientras se comporte de manera pacífica en el lugar adonde llega. No es un *derecho a la hospitalidad* lo que puede invocar ese extranjero (lo cual exigiría un contrato de beneficencia que hiciera de él, durante un tiempo, un habitante de la misma casa), sino un *derecho de visita*, el derecho que corresponde a todo ser humano de proponerse como miembro de una sociedad, en virtud del derecho a la común posesión de la superficie de la Tierra, que siendo una esfera, no permite que los hombres se dispersen infinitamente, sino que los obliga a soportar la propia coexistencia, porque nadie, en principio, tiene más derecho que otro a estar en un lugar determinado de la Tierra».⁵³

En la medida en que «nadie, en principio, tiene más derecho que otro a estar en un lugar determinado de la Tierra», la frontera como tal no puede sacralizarse. No puede transformarse en un tabú. «Cruzar la frontera es un privilegio del que nadie debería verse privado, por absolutamente ninguna razón», afirma en este sentido Édouard Glissant. «Solo hay frontera en la plenitud de franquearla por fin, y a través de ella compartir a pleno pulmón las diferencias. La obligación de tener que forzar alguna posible frontera empujado por la miseria es tan escandalosa como los fundamentos de esa misma miseria»,⁵⁴ añade.

Como no dejó de repetir Édouard Glissant, «cada uno de nosotros necesita la memoria del otro, pues no se trata de una virtud de compasión ni de caridad, sino de una nueva lucidez en un proceso de relación».⁵⁵ Si queremos compartir la belleza del mundo, añadía, debemos aprender a ser solidarios con todos sus sufrimientos. Debemos aprender a recordar juntos y así reparar juntos el tejido y el rostro del mundo. No se trata, pues, de encerrarse en uno mismo, de dejarse invadir por la obsesión de estar en la propia casa, de estar entre sí, de un entre sí trascendental, sino de contribuir a hacer que surja, en el horizonte, esa nueva región del mundo en la que todos nosotros podamos entrar sin

condiciones, para abrazar, con los ojos abiertos, lo inextricable del mundo, su estructura enmarañada, su carácter heterogéneo.

Y el proyecto del «en común» cede su lugar al transeúnte. El transeúnte remite en última instancia a lo que constituye nuestra condición común, la de mortales, camino de un porvenir por definición abierto. Estar de paso, esto es al fin y al cabo la condición humana en la Tierra. Asegurar, organizar y gobernar ese paso, y no instituir nuevos cierres, tal es la tarea de la democracia en la era planetaria.