

La lenta irrupción de la catástrofe

Emmanuel
Rodríguez

mapas

Colabora con la cultura libre

Desde sus inicios **Traficantes de Sueños** ha apostado por licencias de publicación que permiten compartir, como las Creative Commons, por eso sus libros se pueden copiar, distribuir, comunicar públicamente y descargar desde su web. Entendemos que el conocimiento y las expresiones artísticas se producen a partir de elementos previos y contemporáneos, gracias a las redes difusas en las que participamos. Están hechas de retazos, de mezclas, de experiencias colectivas; cada persona las recompone de una forma original, pero no se puede atribuir su propiedad total y excluir a otros de su uso o replicación.

Sin embargo, «cultura libre» no es sinónimo de «cultura gratis». Producir un libro conlleva costes de derechos de autor, traducción, edición, corrección, maquetación, diseño e impresión. Tú puedes colaborar haciendo una donación al proyecto editorial; con ello estarás contribuyendo a la liberación de contenidos.

Puedes hacer una donación
(si estás fuera de España a través de **PayPal**),
suscribirte a la editorial
o escribirnos un **mail**

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

© 2025, Emmanuel Rodríguez López.
© 2025, de esta edición, Traficantes de Sueños



creative commons

Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 España
(CC BY-NC-ND 4.0)

Usted es libre de:

* Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

* Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).

* No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

* Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:

* Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor

* Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.

* Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:

- Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
- Los derechos morales del autor
- Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.

* Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

Primera edición en castellano: septiembre de 2025

Título: El fin de nuestro mundo. La lenta irrupción de la catástrofe

Autor: Emmanuel Rodríguez López

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños

Edición:

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba 13. C. P. 28012. Madrid

Tlf: 915320928

mail:editorial@traficantes.net

@editorial.Traficantes

ISBN: 978-84-19833-42-6

Depósito Legal: M-16715-2025

El fin de nuestro mundo

La lenta irrupción de la catástrofe

Emmanuel Rodríguez López

traficantes de sueños

mapas

Índice

Prólogo	11
1. Los tiempos del nihilismo dulce	21
2. Nuestra TINA. No hay alternativa a la crisis capitalista	43
3. A qué llamamos colapso. Un ensayo de especulación Z	75
4. La ruina del reformismo y la crisis burguesa	107
5. De polarización y guerras culturales. Sociología política de la catástrofe	129
6. La gran renuncia. Cuando la humanidad decidió dejar de colaborar	155
7. Reivindicación del barbarismo. No hay ninguna civilización que defender	177
8. El crepúsculo del Progreso y la nueva era de las insurrecciones grises	197

Prólogo

EL FIN DEL MUNDO ya esta aquí y es prácticamente inevitable. No hay, y no va a haber en un futuro inmediato ni una solución a la crisis climática ni tampoco a la crisis de largo recorrido de la civilización capitalista, tal y como la hemos conocido en su forma última durante las décadas finales del siglo xx. Esto no es una cuestión de convencimiento, tampoco ideológica. Responde a un conjunto de evidencias factuales que nos sepulta como las avalanchas con una mezcla de roca y hielo.

Sin duda en el lenguaje de la resiliencia, que hoy se ha convertido en la forma corriente de condicionamiento social ante la catástrofe, se puede decir que existe un amplio margen para la adaptación y la minimización de daños. Las fuerzas de racionalización del capitalismo en crisis (expertos, reformistas, tecnólogos) apuestan todavía con cierto grado de certidumbre a que la temperatura del planeta a finales de siglo no rebasará quizás los 3 grados centígrados respecto de los niveles preindustriales y con suerte las 550 partes de CO₂ por millón, justo en el borde

de evitar los peores escenarios de extinción masiva, quizás también de la misma especie humana. Las políticas existentes apuntan en esta dirección marcada por la contención relativa. En cualquier caso, superar tan solo los 2,5 grados de temperatura respecto de los niveles preindustriales está muy por encima del tope de seguridad de 1,5 grados que propuso la comunidad científica en los acuerdos de París de 2015. Y parece, con toda probabilidad, que este umbral se superará de forma permanente a finales de esta década.

Consideremos solo algunas de las consecuencias de esta política climática realista y moderada, que quizás con suerte nos llevará «solo» a 2,5 ó 3 grados por encima de los niveles preindustriales. Un aumento de 2,5 grados implica la desestabilización de los glaciares de Groenlandia, la Antártida Occidental y la casi totalidad de lo que queda de los mismos en los sistemas montañosos terrestres, con la subida de varios metros del nivel del mar en el medio plazo (hacia 2100) y la inevitable pérdida de agua dulce para casi un tercio de la humanidad; la liberación de gran cantidad de metano del permafrost ártico y la destrucción parcial de la Amazonía con efectos de retroalimentación en el calentamiento no del todo controlables; el incremento de sequías dramáticas en los climas semiáridos de todo el planeta, junto con el dramático aumento de los episodios torrenciales en casi todas partes, por tanto, la desestabilización de los sistemas agrarios a escala mundial; el incremento de los fenómenos meteorológicos extremos, con efectos catastróficos recurrentes a nivel regional; una creciente dificultad para la vida humana en los climas más cálidos y húmedos, con la superación de

las temperaturas de supervivencia en «bulbo húmedo» (las llamadas «olas de calor mortales»); etc. Y todo ello en un mundo organizado de acuerdo con un marco político y territorial de fronteras cada vez más militarizadas, dentro de las cuales cada porción de la humanidad (cada país) está condenada a tener que arreglárselas con su propia vulnerabilidad. Son los ingredientes perfectos del macabro cóctel de los conflictos bélicos contemporáneos que de Ucrania a Gaza y de Afganistán a Níger, atravesando toda la amplia franja saheliana, siembran el cinturón exterior europeo de masacres, hambre y muerte.

Del mismo modo, habrá quienes afirmen que la crisis económica, que comenzó en 2008, es pasajera, temporal, solucionable. Son, por ejemplo, legión los políticos y tecnólogos que nos prometen que la atonía de la productividad y de la rentabilidad características de las últimas décadas y que ha impulsado la creciente financiarización de la economía, así como la consecución de los niveles de desigualdad y de concentración de la riqueza más altos en la historia contemporánea, se resolverán gracias a toda una nueva generación de tecnologías, hoy encabezadas por la inteligencia artificial, y mañana quizás por la tecnobiología de la vida eterna o la «solución de las soluciones» de la ingeniería climática y la fusión nuclear. Son también multitud quienes dicen que el desplazamiento de la producción de Occidente a China y progresivamente al sur de Asia acabará por conducir a un mundo multipolar de riqueza compartida, oportunidades para todos y sistemas de protección social cada vez más «resilientes». (Es, sin embargo, una lástima que la nueva generación de «grandes hombres», con Trump, Putin, Modi, Xi

Jinping y Netanyahu a la cabeza, no esté de acuerdo en este tipo de arreglos pacíficos).

En casi todas partes, optimistas congénitos y expertos apesabrados en fundaciones e institutos empresariales nos hablan también de las innegables conquistas de nuestra civilización en clave estadística —incremento de la esperanza de vida, de las calorías de ingesta media, de acceso a medicamentos, etc.—, que de la península de Kamchatka a Tierra del Fuego y del Estrecho de Bering a la isla de Tasmania han llevado a la humanidad a los mayores niveles de bienestar, seguridad y confort de su historia. Para los optimistas de toda laya vale simplemente con que confiemos que esta trayectoria de progreso seguirá siendo el caso.

El principal punto débil de estas posiciones, así como de este variopinto vademécum de fórmulas magistrales dirigidas a resolver a la vez la atonía económica, las desigualdades y la crisis climática es que no es capaz de ocultar ya que las élites del mundo se han desplazado *de la administración del progreso a la administración de la catástrofe*. En el mejor de los casos, la clase política, la clase experta y las grandes fortunas nos prometen, con su piadoso compromiso, un futuro que, aunque sometido al fuego climático, podrá todavía estar contenido por una disuasión militar racional, la cual mantendrá a cada potencia planetaria en su sitio, con genocidios quizás solo parciales (relegados a las poblaciones más pobres), al tiempo que se segmenta y gestiona la decadencia económica y demográfica según países y regiones. Este es realmente el «tranquilizador» escenario que nos ofrecen quienes hoy nos «administran».

La propuesta de este libro asume esta realidad compartida con los amos de este mundo: la catástrofe es el horizonte futuro y en su mayor parte esta es ya inevitable. No se trata por tanto de concienciar de la gravedad de los hechos: quien quiera insistir en la particular inercia negacionista está en su derecho. Su posición es seguramente la más desesperada y en el fondo, si no es completamente imbécil, solo confía en morir antes de viejo que en los innumerables conflictos por venir. El problema no está, por tanto, en *saber* y en *hacer saber* la magnitud de lo que viene. Este es un secreto a voces, una verdad compartida en la intimidad de cada casa.

Este punto de partida nos aleja de inmediato de la posición del experto, característica de una época que todavía confía en la identificación entre política y gestión, y que entiende los problemas de nuestro tiempo como un asunto de soluciones técnicas. Conviene matizar que va a ser necesario producir y compartir un conocimiento de calidad. Por ejemplo, es imprescindible que se siga haciendo buena ciencia climática. Y mientras esta se mantenga como una prioridad de la racionalización capitalista, la academia dedicada a esta tarea seguirá siendo financiada, quizás no generosamente, pero sí de forma suficiente. Nuestra diferencia con la política experta está en otro lugar: en la asunción de que del conocimiento no se deriva una política *per se*. De hecho, lo que generalmente desprende la política experta es una serie de medidas que confirman lo que existe (la desigualdad, la confianza en la inercia capitalista, etc.), si bien recauchutado con el tapafugas de las reformas inteligentes.

Quienes se acerquen a este libro no encontrarán por tanto ninguna apelación a su conciencia, a su capacidad de comprensión o a sus buenos sentimientos, así como tampoco un recetario de soluciones. Pensar en los remedios y arreglos de la crisis global, desde uno de los dos pequeños Estados de la península suroccidental de la vieja y decadente Europa, con un peso específico bastante inferior al 1 % de la población mundial y el 2 % del PIB planetario, no tiene ningún sentido. No vamos a jugar la carta a los solucionadores cuando no tenemos ninguna capacidad de serlo.

Y sin embargo, nuestra posición es lo más contrario al cinisimo pasivizante o al «nihilimo dulce», de quien atraviesa la catástrofe como una «experiencia estética», como es el caso de la mayoría de las poblaciones ricas del planeta, que pretenden «pasar» lo más rápido posible esta «mala racha». Nuestro punto de partida es que no debemos tener ninguna confianza ni delegar nada en quienes tienen alguna posibilidad de intervenir sobre el curso del mundo: esas mismas élites mundiales que a un tiempo que nos prometen que superaremos lo peor, nos pastorean como los lemmings hacia el precipicio. Lo que sabemos de estas élites, sin confusión posible, es que van a operar en los mismos términos que las han guiado siempre: tratarán de reducir los cambios a lo mínimo imprescindible sin sacrificar parte alguna del poder y riqueza que han capturado históricamente y sin que se pueda aquí excluir un escenario propiamente apocalíptico derivado de su ineptitud y estrechez de miras.

En definitiva, este libro habrá logrado su objetivo si consigue ampliar el rechazo al programa de condicionamiento social, hecho de temor paralizante,

promesas imposibles, píldoras paliativas y confianza en las soluciones que nos propone lo que en la vieja jerga llamaríamos la clase dominante. Traducido a la política posible en esta era de la catástrofe: es mucho menos importante tratar de nombrar si estamos ante el colapso, la crisis civilizatoria o el «fin del mundo»,¹ que admitir su irreversibilidad, su curso grabado en el duro basalto de las desigualdades planetarias.

Otra consecuencia de esta lectura: si ninguno de los factores que actúan en la base de la rápida degeneración de la civilización capitalista parece que pueda ser solventado mediante benévolas políticas públicas, reformas desde arriba o soluciones de ingeniería más o menos audaces e inteligentes, la crisis actual deberá ser comprendida como una crisis terminal, «final», aunque este «fin» se pueda prolongar durante cien o ciento cincuenta años. La afirmación puede parecer extemporánea, por repetida en todas las crisis, pero estamos efectivamente en el comienzo de la consumación de una gran era histórica. El debate sobre la transición a lo que vendrá después, esto es, si la larga crisis ya desplegada dará lugar a una forma social «mejor» o «peor» no es el propósito de este trabajo. Lo que parece claro es que la crisis

¹ Ciertamente la atención, incluso la pasión por el colapso, se ha convertido en un provechoso objeto intelectual, que corresponde con algunos de los problemas que se tratan de analizar aquí, como por ejemplo nuestra inevitable querencia por estetizar la experiencia del fin del mundo. Al respecto de este tipo de propensiones merece la pena leerse algunos textos como: Andoni Alonso e Iñaki Arzoz, *Bienvenidos al colapsoceno. Distopía, horror y tecnomagia*, Madrid, Irrecuperables, 2023; Srečko Horvat, *Después del apocalipsis*, Pamplona, Katakarak, 2021; Deborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los medios y los fines*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.

implica un creciente antagonismo entre los pocos que administran y son administradores, y los muchos que son administrados y son considerados simple desecho. Incluso en lo relativo a la crisis climática, se trata de un conflicto de clases, de qué intereses y vidas van a ser sacrificadas en aras de los cambios posibles y necesarios. Por eso se quiere poner aquí el acento en la única certeza ante la catástrofe: el futuro depende de nuestra capacidad de intervenir al nivel que está al alcance de hasta el último humano, el más pobre y el menos reconocido de este planeta: todos podemos resistir las condiciones de vida impuestas y en esta resistencia tratar de inventarnos otras formas de vida.

Podemos, por tanto, considerar la crisis —seguramente estamos obligados a hacerlo— como una oportunidad para emprender un futuro distinto, en términos clásicos, un futuro de emancipación, igualdad y democracia. Sin duda, en el caos creciente se crearán algunos vacíos en los que podremos configurar nuevas ecologías sociales y políticas, y estos podrán ser el embrión de nuevas formas sociales que redescubran el valor de la identidad entre igualdad y libertad. Pero para ser capaces de afrontar la tarea de inventar un mundo nuevo, habrá al menos que enfrentar dos retos. El primero consiste en desprenderse definitivamente de la confianza de que vamos a favor de la corriente histórica. Como se ha dicho ya, si hay alguna certeza sobre el futuro es solo que este será más incierto, más difícil, más conflictivo y más crítico. Estamos hechos todavía con los materiales del viejo mundo de abundancia, progreso y seguridad, que ha sido la premisa histórica de la mentalidad corriente de la mayoría de la población

del Norte rico, así como el ideal de desarrollo y modernización para el resto del mundo. Al igual que es preciso no asumir ninguna delegación en los amos del viejo mundo, tampoco podemos asumir su núcleo ideológico. Lo que esté por venir no podrá ya ser entendido como progreso, sino como un conjunto de alternativas que estarán trabadas desde el principio por multitud de obstáculos.

El segundo reto resulta todavía más abrumador. Lo que aquí se pretende no es llamar a la acción, entendida como una serie de movilizaciones, protestas, boicots, denuncias, etc. Todo esto puede estar bien, pero está condenado a producir efectos limitados. A lo que se quiere contribuir es a llamar a *la asociación*, según la vieja idea decimonónica de la alianza de los de abajo —de los dominados, de los administrados, de los explotados—, y esto tanto en términos de autodefensa como de prefiguración de un futuro distinto. La asociación, la autoorganización, exige desmentir el espejismo de la democracia liberal, que entiende la política como una disputa de ideas —tal y como de continuo confirmamos en el infinito e impotente intercambio de opiniones en redes sociales—, al tiempo que se confirman *de facto* los poderes dominantes. La política desde abajo implica siempre un conflicto entre los poderes establecidos y los contrapoderes en formación. Que este conflicto no degenera en una guerra civil puede ser un presupuesto de cualquier proyecto político inteligente, pero a lo que no se puede renunciar es a construir instituciones propias, de base, democráticas, en definitiva una contrasociedad capaz de sustituir a la actualmente existente. Cualquier lucha ecológica que apele a evitar la extinción de la humanidad

sin la práctica masiva de la «libre asociación» estará condenada desde el principio a caer, una y otra vez, en la delegación en las políticas de Estado hechas por expertos y políticos a la medida de los dueños de este mundo, esto es, a reproducir las mismas divisiones sociales que nos conducen directamente al desastre.

Este libro es un ensayo, una tentativa. No tiene ninguna voluntad de presentar un pensamiento acabado. Ni siquiera hay una pretensión de sistematicidad o de anular las muchas contradicciones internas que cualquier lector seguramente encontrará. La perspectiva de este trabajo coincide así con la misma realidad que pretende interpretar: fragmentaria, contradictoria, formada por la sedimentación de distintos estratos y sometida a fuerzas tectónicas a veces contrapuestas. Su elaboración se ha realizado, como ocurre siempre, en la discusión con otros, en el marco de los laboratorios militantes e intelectuales en los que participo: la revista *Zona de Estrategia*, la cooperativa de producción Traficantes de Sueños y la red Fundación de los Comunes.

1. Los tiempos del nihilismo dulce

TOMAMOS «APOCALIPSIS» en gotas homeopáticas. En una secuencia que se viene acelerando desde 2008, la Gran Recesión se ha ido combinando con una cadena de eventos catastróficos de magnitud tanto local como global: el accidente de Fukushima de 2011, la larga guerra siria (2013-¿2024?), la pandemia del covid iniciada en 2020, la guerra de Ucrania, el genocidio de los gazatíes, las inundaciones recurrentes en todo el planeta, las espectaculares subidas del precio de los alimentos de 2010-2011 y luego de 2020-2021, además de un largo etcétera que incrementaría esta lista de forma quizás redundante, pero a la que necesariamente habría que añadir los conflictos de Sudán y Yemen, y las olas de incendios de Australia de 2020, América del Sur de 2022-2023 y Canadá de 2023, con más de diez millones de hectáreas calcinadas cada una.

Habrà quien considere esta lista, con aparente justicia, como un ejercicio arbitrario. ¿Qué tienen que ver guerras y pandemias, o las complejidades del «eterno» conflicto geopolítico de Oriente Medio

con la borrasca Daniel, que en septiembre de 2021 se llevó la vida de alrededor de 15.000 libios, o con la gota fría de Valencia de octubre de 2024, que mató a más de 200 personas? Nada, desde la óptica estrecha que considera cada fenómeno por separado, pues al fin y al cabo siempre ha habido guerras y catástrofes naturales. De hecho, dicen, esta es la misma historia, recurrente y tediosa, de la especie humana. Pero la respuesta a esta pregunta bien podría ser «todo». Este conjunto de acontecimientos está tan trenzado de elementos sociales y «naturales» y sigue un curso tan acelerado, que podemos considerarlo antes como la condición de nuestra época, que como una invariante histórica. El factor que los reúne es el potente imán de nuestro sistema económico y social, cada vez más condicionado por el efecto bumerán de sus impactos nocivos en el sistema ecológico, que solíamos llamar «naturaleza» y que antes considerábamos completamente «externo» a nuestra civilización.

La complejidad que tenemos que salvar es que en ninguno de estos acontecimientos se puede prescindir de al menos los siguientes cuatro elementos: la dimensión ecológica, en la que las sociedades humanas forman parte inextricable del conjunto de la biosfera del planeta; el metabolismo económico capitalista y su articulación sobre la base de la urgencia del beneficio y la acumulación incesante; la organización social (también demográfica) basada en la división en clases; y la segmentación de la humanidad en organizaciones estatales en mutua competencia. Cada acontecimiento catastrófico tiene causas y consecuencias en el resto de dimensiones, hasta el punto de volverlas indisociables.

Cabe también decir que la atención a la catástrofe no es en absoluto nueva, tal y como indica la aparición del género homónimo en los códigos visuales de la industria cultural desde hace ya bastantes décadas: colapso de presas y megainfraestructuras (especialmente centrales nucleares), guerras totales, zombis, invasiones alienígenas y, más adelante, tormentas planetarias, pandemias, meteoritos planet-killers, así como toda clase de hecatombes globales. En un registro propiamente político, a finales de la década de 1970 y comienzos de la década de 1980, tras el retroceso de la ola revolucionaria que acompañó y siguió a 1968, ya hubo sectores, además del emergente ecologismo, que consideraron que a la era del progreso le había sucedido su opuesto. La crítica al productivismo industrial se resumió entonces en el concepto de «nocividades».¹ Con este se certificaba que el balance capitalista se había invertido: de la producción de riqueza hacia la producción de desecho, contaminación y catástrofe. Incluso en el tiempo del optimismo casi insultante de los llamados treinta gloriosos (1945-1973), en los que el consumo y el bienestar se convirtieron en la religión oficial de la inmensa mayoría, también en los países del Tercer Mundo, no faltaron los profetas de la catástrofe.

Seguramente Günther Anders fue el más destacado pesimista de aquel periodo. Los dos volúmenes

¹ Los herederos de los situacionistas empezaron a emplear este concepto asociado a la transición de la administración del progreso (el capitalismo de consumo triunfante hasta la década de 1960) a la administración de la catástrofe, manifiesta ya en la carrera nuclear y en la progresiva contaminación del planeta. El grupo y la editorial *Encyclopédie des Nuisances* asentó así las bases de un estilo de crítica que, en Francia principalmente, perdura hasta hoy.

de *La obsolescencia del hombre*,² siguen pesando como una maldición para aquella época en la que se querían conjurar los males de la pobreza, la tiranía e incluso la guerra, por medio de los avances del capitalismo progresivo, la democracia liberal y el Estado del bienestar. Para Anders, las bombas de Hiroshima y Nagasaki no habían puesto punto final al exterminio nazi, a las atrocidades del imperialismo japonés o al archipiélago gulag del estalinismo, simplemente los habían desplazado hacia el corazón mismo de las democracias occidentales, elevando los umbrales de riesgo en la era de la potencia nuclear. La Guerra Fría y la guerra de Vietnam habían acercado peligrosamente a la humanidad a su exterminio. La catástrofe administrada por los funcionarios militares llevaba a las sociedades modernas al borde de su autoaniquilación.

En esa tradición agorera, el *Bulletin of the Atomic Scientists*, fundado por el director del proyecto Manhattan (origen de la bomba atómica moderna), Rober Oppenheimer, nos lleva ofreciendo desde hace décadas sus tétricas predicciones con regularidad. El *Doomsday Clock* [el reloj del fin del mundo], que publica el *Bulletin*, trata de representar nuestra mayor o menor cercanía a un previsible apocalipsis provocado por desastres nucleares, guerras catastróficas, riesgos biológicos de origen humano o el propio cambio climático. En enero de 2023, el reloj nos situó a tan solo 90 segundos de la medianoche, punto en el que un evento catastrófico producido por el «progreso humano» infligiría un daño letal a la especie y al planeta.

² Günther Anders, *La obsolescencia del hombre*, 2 vols., Valencia, Pre-textos, 2011.

En cualquier caso, lo que distingue nuestro tiempo de los años cincuenta o incluso de las décadas de 1970, 1980 o 1990, es que la catástrofe ya no es una posibilidad prevista por las «mejores» cabezas (científicos, críticos o filósofos), sino más bien una certeza asumida por la gente común y corriente. Nuestro miedo no viene ya justificado por la mayor o menor probabilidad de lo impensable, como cuando en octubre de 1962, en los tiempos de la Guerra Fría, el inexplicablemente afamado J. F. Kennedy, ante el despliegue de las armas nucleares soviéticas en Cuba, accionó el nivel DEFCON 2 del sistema militar estadounidense, paso previo a una guerra nuclear. Todavía entonces podíamos conjurar esos miedos con el relato tranquilizador de las innegables conquistas capitalistas: la llegada del hombre a la Luna, el uso de antibióticos y la rápida expansión del consumo de masas. Hoy, sin embargo, la presencia de la catástrofe no produce temor ante una posibilidad entre otras. Antes al contrario, el miedo se funda en una percepción compartida de que las cosas van mal, e irán todavía a peor. Fin del Progreso. Esa es la certeza.

Por supuesto vivimos todavía en la resaca y la inercia de la era de los grandes avances. Políticos, científicos e ingenieros, al modo de los telepredicadores, siguen insistiendo en fáusticas soluciones a todos los problemas. Esta línea prometeica cuenta hoy con la IA y su potencia escalada de mejoramiento humano, la ya casi palpable energía infinita de la fusión nuclear o, en el peor / mejor de los casos — nunca se sabe con estos vendedores de humo —, la transición posthumana por medio del escaneo cerebral hacia una vida puramente virtual. Pero aparte

de estos modernos reyes taumaturgos,³ nadie en su sano juicio predice un futuro mejor. Nadie puede afirmar que el progreso marca el norte del sentido de la historia. E incluso en países como China, donde el desarrollismo capitalista ha empujado a un quinto de la humanidad a unos niveles de vida casi comparables a los occidentales, la preparación para la catástrofe —lo que con un eufemismo podríamos llamar «transición ecosocial»— es casi una disciplina empresarial.

Enfrentados, en definitiva, a la seguridad del fin del progreso, lo que inevitablemente compartimos es un sentimiento de desamparo e impotencia. Tras la gran era de la emancipación humana y de las llamadas grandes narrativas (del progreso, la ciencia y la revolución), la posmodernidad alegre y feliz de los años ochenta y noventa, conforme a un «pensamiento débil» únicamente preocupado por los dioses de las pequeñas cosas, no ha sido más que otro suspiro.

Uno de aquellos intelectuales militantes que atravesó como pudo, entre la cárcel y el exilio, la resaca de la reacción autoritaria y neoliberal de los años ochenta, Paolo Virno, caracterizó la mentalidad de aquel tiempo en tanto marcada por las apesadumbradas «tonalidades afectivas» del oportunismo, el cinismo y el miedo.⁴ Describía así los componentes

³ En la formación de las monarquías modernas, y por tanto del Estado tal y como lo conocemos, a los reyes de Francia e Inglaterra, se les concedía la capacidad de sanar enfermedades y minusvalías por medio del «toque real». Puede que este siga siendo uno de los atributos de todo poder. Véase al respecto el libro clásico de Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, Madrid, FCE, 2017.

⁴ Paolo Virno, «Ambivalencia del desencanto. Oportunismo, cinismo, miedo», en *Virtuosismo y revolución. La acción política en la época del desencanto*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003, pp. 45-76.

esenciales de la subjetividad llamada luego «neoliberal», narcisísticamente individualizada, plegada a lo que también después se llamaría la «empresarialidad de uno mismo», que no es más que el oportunismo y el cinismo traducidos a la puesta en venta de las propias competencias en el régimen precario y flexible de la economía de servicios del capitalismo avanzado.

Puede que estas sigan siendo las tonalidades emotivas de nuestra época, al fin y al cabo, no hemos logrado animar la superación política de aquel periodo. No obstante, el mismo Virno en textos posteriores nos proponía una definición para nuestra época que caracterizaba bajo el signo de la impotencia.⁵ Escribe: «Las formas de vida contemporáneas están marcadas por la impotencia. Una parálisis ansiosa coloniza la acción y el discurso». Para Virno, la impotencia era el resultado de la asimetría entre lo que consideraba una plenitud de facultades y de potencias, y la obvia incapacidad de ponerlas en uso, en acción. Este «uso» (*hexis*), decía Virno, es el presupuesto y el resultado de las instituciones sociales, que concretan y hacen efectiva la potencia de la cooperación de los animales humanos, y que por eso es capaz de volverse «cosa», *res*, hechos materiales, transformaciones fundamentales. Y esta parece la condición de nuestro tiempo: las potencias del conocimiento y la ciencia resultan asombrosas en comparación con cualquier otra época histórica, pero la capacidad de las sociedades organizadas para convertirlas en acto, en acción consciente, con el fin de producir

⁵ Paolo Virno, *Sobre la impotencia. La vida en la era de su parálisis frenética*, Madrid, Traficantes de Sueños / Tercero Incluido / Tinta Limón, 2021.

una sociedad-naturaleza no catastrófica no están al alcance de los humanos atomizados y separados en esas unidades discretas que llamamos familias.

Por eso, la «tonalidad afectiva» que podríamos añadir a la lista de Virno es la del «nihilismo». Este término sirve para nombrar el *Zeitgeist*, el espíritu del tiempo, pero solo a condición de darle un sentido algo distinto al que proclamaron los nihilistas rusos de finales del XIX o al de sus conocidos usos por parte de Nietzsche. No estamos en la enésima proclamación del fin de los valores o del crepúsculo de los dioses, a las puertas de una sociedad y una existencia que se reconoce en el vacío de sentido. En esta «nada» vivimos desde hace 150 años aproximadamente. El nihilismo actual consiste en algo seguramente mucho menos apasionante y motivador. La nada actual redundante en la pasividad de masas, en una suerte de conformidad general que se contenta con sobrevivir.

Quizás podríamos decir con Stengers que en la base de este nihilismo está la sensación compartida de que, para eso que llamamos «naturaleza» —ella emplea la metáfora de Gaia—, que ha sido objeto de apropiación y explotación por parte de los sucesivos regímenes de acumulación capitalista, nuestra simple existencia individual y social es sencillamente indiferente.⁶ Por decirlo en el grandilocuente lenguaje de la Escuela de Frankfurt, el triunfo de la razón instrumental capitalista y de la ilustración científica no ha producido simplemente la «naturaleza» (y con ella la sociedad) como «objeto», sino que en su

⁶ Isabelle Stengers, *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir la barbarie que viene*, Barcelona, NED / Futuro Anterior Ediciones, 2017.

incuestionable deterioro y reacción catastrófica nos ha hecho a nosotros, los seres humanos, sencillamente insignificantes.⁷ Enfrentados a esta era de efectos imprevistos provocados por la acción de la razón instrumental —como por ejemplo el cambio climático—, los humanos sencillamente no contamos. Y no contamos, porque tampoco tenemos ninguna herramienta (más allá del conocimiento) que nos haga contar.

Paradójicamente, este nihilismo, al menos para la minoría beneficiaria de este mundo, esto es, para la pequeña burguesía mundial (las clases medias globales), no implica un especial dramatismo. La neurosis se calma y se tranquiliza con una extensa farmacopea, que nos libra de caer en la depresión y en la turbación de una pasividad postrera, al tiempo que contiene la ansiedad en límites tolerables. Nos hemos vuelto especialistas en el uso del Lorazepam, el Diazepam y el Prozac. Estamos ligeramente activos, pero en una clave personal, estrictamente individualizada y estética, tal y como demuestra la rápida extensión de la nueva religión del gimnasio y las disciplinas deportivas más exigentes. Parece que sobre el cuerpo considerado propio todavía podemos ejercer algún tipo de control frente a la incertidumbre exterior. En el marco del nuevo nihilismo y de la catástrofe ecológica, se nos propone, y al mismo tiempo aceptamos, un cuidado obsesivo y recurrente de nuestra arquitectura biológica, convertida en el templo de una eterna juventud, pero también en la prueba de la negación imposible de la vejez y de la inevitable decrepitud de la carne.

⁷ Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 2018.

Al fin y al cabo, parece que frente al fin del mundo, declaramos razonablemente que la vida (la nuestra, la única que conocemos) puede todavía ser bella e incluso interesante. Pero siempre al precio de admitir nuestra completa impotencia. Por eso, nos entregamos a unas prácticas en las que estamos bien entrenados por ya más de medio de siglo de consumo de masas. Nos volcamos en una diversión controlada, medida, convertida en una suerte de entretenimiento constante y bien dosificado. Nuestro nihilismo no es así abroncado y violento como el de los populistas rusos, ni tampoco activo y cruel como el que se proponía el enclenque y enfermizo Nietzsche, ni por supuesto alegremente desenfrenado como el de los dionisiacos excesivos de todos los tiempos. El nuestro es un nihilismo dulce y bobo al modo francés, *bourgeois bohème*.

Se trata de un nihilismo atemperado, casi agradable, resultado de nuestra característica subjetividad centrada en sí misma, hastiada de sí misma, pero sin ninguna alternativa más que volver una y otra vez sobre sí.⁸ Por supuesto, el nihilismo dulce viene motivado por la certeza de la finitud, de que la vida es corta e insegura. Pero esta certeza, reconocida e incorporada, tiene que ser, por otro lado, negada y ocultada, pospuesta frente a cualquier caramelo de gratificación inmediata; a modo de una verdad, la de nuestra muerte, que se trata de conjurar siempre aquí y ahora, y que tampoco produce sabiduría añadida —ninguna reactualización de las viejas enseñanzas de cínicos y estoicos—, en tanto no obliga en absoluto a tomar decisiones radicales.

⁸ Al modo en que lo expresó Alain Ehrenberg, *La fatiga de ser uno mismo: depresión y sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

Ligeramente ansiosa y depresiva, la subjetividad en los comienzos de la era de la catástrofe parece así conformarse con poco. Se contenta con explotar un poco más todas las fantasías y promesas de la era del progreso: una vida fácil y estimulada recurrentemente con propuestas de «experiencias» distintas, pero sin riesgos, con la garantía de que cuando estos episodios terminen, seguiremos siendo los mismos, idénticos a lo que éramos antes, si bien renovados por la aportación sensorial de una comida exclusiva, un paisaje exótico o un cuerpo otro.

Por eso, queremos todo aquello que marca una vida plena: viajar, ligar, hacer amigos, comer fuera, salir, pero de un modo que tiene algo de compulsión controlada (rara vez desbocada) y que de forma algo forzada busca hacer pasar el trago (la vida entre catástrofes) lo menos traumáticamente posible. Por ejemplo, se quiere viajar a cuantos más sitios mejor, y casi siempre dentro de esa paradoja de que sean sitios «exclusivos», pero también altamente demandados, tal y como refleja la moda del selfi en Instagram, siempre en lugares espectaculares que parecen diseñados para cada uno de nosotros, los mismos que esperamos en la larga fila para repetir la misma foto. No merece la pena reiterar la crítica al turismo como experiencia sustitutoria del viaje en tanto transformación interior. En cierto modo, estamos un paso más allá, en la parodia de este.

Otro ejemplo. En las grandes metrópolis, sus habitantes relativamente acomodados esperan ansiosos cada fin de semana, cada puente, cada cadencia de más de tres días de fiesta, para iniciar un éxodo hacia la costa, la montaña, la naturaleza, los destinos exóticos. Esta rutina, que pasa por no serlo, se

experimenta como una «necesidad», como un «derecho»; el «derecho» a la movilidad entendida como experiencia que rompe la monotonía, aun cuando se vuelva también monótona. De hecho, esta movilidad bulímica se ha convertido en una suerte de forma de vida plena, porque tiene también el rasgo de un privilegio solo al alcance de las clases medias globales.

Valga decir que la movilidad es una disposición constante para aquellos que viven de rentas o disponen de la posibilidad del teletrabajo, y que pueden desentenderse de cualquier compromiso con los lugares por los que pasan. Se huye así de la masividad, del ruido, de la contaminación excesiva o del exceso de estímulos, así como de cualquier vínculo sólido con el territorio, en una suerte de manejo moderno de la trashumancia pero aplicada a los humanos, en la que de forma alterna se busca frío o calor, huyendo de la inclemencia climática (al fin y al cabo, de la forma atenuada de la catástrofe). Pero obviamente, de forma inevitable, se vuelve a la gran ciudad, donde se «hace la vida realmente» y donde pastamos de forma continua, al tiempo que seguimos abonando con nuestro metabolismo acelerado la persistencia del mismo mundo que consideramos condenado.

Razonamientos similares se podrían hacer del sexo consumido en las aplicaciones de citas, en las que, en este mercado de cuerpos, se trata de operar con el mínimo riesgo y de la forma más aséptica posible; de la búsqueda de la experiencia gastronómica, cuando ya apenas nadie sabe cocinar; o del consumo cultural, hoy motivado menos por la moda, que por el entretenimiento continuo que permite cumplir ese exorcismo que nos sustrae al aburrimiento.

En esta sociedad depresiva pero hinchada de «experiencias» —y que en el mundo solo aplica para las sociedades ricas de clase media—, las transformaciones antropológicas son seguramente más profundas de lo que pueda insinuar este análisis superficial. Quizás la transformación más sintomática sea la de la categoría de juventud, convertida en la edad fundamental que se extiende hoy sin ironía hasta la edad anciana. Se es joven hasta el mismo punto en que caemos en situación de dependencia. Y esa juventud es entendida como una disposición a pasarlo bien, a disfrutar: una suerte de derecho inalienable a la irresponsabilidad eterna especialmente más allá del margen estrecho de la familia. De forma algo chocante, al mismo tiempo que nos sumergimos en esta etapa infinita de minoría de edad, la propia condición del adulto joven —pongamos de los 18 a los 25 años— cambia y se transforma de ese periodo de la vida que en la modernidad se consideraba formativo de una personalidad única y especial, por tanto una etapa de apertura, descubrimiento y entrega a la construcción del yo, a convertirse en una suerte de estadio de espera siempre postergado hacia la existencia plena, en el marco desdibujado de una promesa de futuro que nunca llega. Con razón se ha encontrado en la depresión y en el entretenimiento forzado la condición subjetiva de los jóvenes biológicos actuales.⁹

Una característica de la era del nihilismo dulce es que este no es un resultado de la falta de conocimiento. Ninguna política de concienciación conseguirá

⁹ Sobre la depresión extendida entre los jóvenes, véase la obra más conocida de Mark Fisher, que parte precisamente de su experiencia como profesor: *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018.

promover un llamamiento a la acción y menos aún desatarla. En este mundo posilustrado, la población sabe. El exceso de información es patente. El genocidio palestino es transmitido casi en directo. Recibimos a tiempo real las imágenes de las bombas, de los cadáveres, de las lamentaciones de una población obligada a un éxodo interno continuo. En otro orden, la prolongación de la temporada de tifones o huracanes —o en nuestro caso borrascas atípicas y medicanes— es noticia todos los años. Se nos presentan con extremo detalle sus consecuencias, las víctimas y los daños económicos, junto con la inevitable asociación de estos eventos extremos con el calentamiento global de origen antrópico.

Sin embargo, este exceso de información tiene efectos narcóticos. No llama a la acción salvo a una estrecha minoría. Desde los grandes episodios de 2011 —la Primavera Árabe y el movimiento de las plazas—, la reciente suma de catástrofes solo ha levantado algunas polvaredas (las acampadas por Palestina, los voluntarios de la DANA de Valencia del otoño de 2024), pero no verdaderos movimientos destituyentes. De hecho, la reacción pública es, en el fondo, de una indiferencia fingida y en ocasiones escondida con pomposas declaraciones de hartazgo o solidaridad con las «víctimas».

Merece la pena considerar con algo de detalle el registro de la indignación que se expresa en las redes sociales convertidas en la única arena pública (y política) de esa pequeña burguesía *bobo* que todavía marca el destino de las sociedades ricas. Por supuesto, hay una parte de estos parlantes digitales que expresa genuina preocupación por la suerte del mundo, pero esto no debiera impedir ver que esta

indignación, incluso cuando es mayoritaria, no conduce a nada. En realidad, este tipo de política es la de un gran parlamento inane e impotente frente a los poderes reales de este mundo. La expresión es un simple desahogo, un expurgo de los restos de mala conciencia de lo que aún queda de la subjetividad moderna. En el fondo, enfrentada a la catástrofe, la inmensa mayoría solo acumulamos espanto por aquello que puede ocurrirnos a nosotros mismos y que proyectamos en los pocos que consideramos semejantes. (Cada quien puede rellenar esa casilla según sus «identidades»: por preferencias políticas, autoubicación de clase, posiciones étnico-nacionales, orientación sexual, amén de multitud de disposiciones sociales inconscientes).

Otro apunte interesante podría resultar de hacer cierta sociología sobre las motivaciones de quienes podríamos considerar los verdaderos enfadados con la época, y que a modo de hipótesis parecen los más asustados con la proximidad del fin del mundo: aquellos que, de una u otra forma, sienten o presienten que su posición está realmente amenazada, que el deterioro ya no se puede resolver con paliativos farmacológicos o con un consumo pasivizante. Dentro de este sustrato social, los negacionismos de extrema derecha, con todas sus variantes —desde el cambio climático a las teorías alternativas de la conspiración o el terraplanismo— y con todas sus casuísticas —que se alimentan de tradicionalismos y fundamentalismos religiosos renovados— tienen un caldo de cultivo que, hoy por hoy, parece óptimo.

En cualquier caso, lo que los negacionistas niegan —la abrumadora evidencia científica sobre las nocividades y las catástrofes, o la condición misma de la ciencia como forma autorizada del conocimiento

social— es solo la carcasa de una negación mayor: que hemos entrado en un tiempo excepcional y de emergencia, que rompe la normalidad de las viejas formas de vida. Y esto resulta intolerable, literalmente desquiciante. De hecho, el negacionismo se debería entender menos como una forma de irracionalismo, que como una resistencia a reconocer que nuestro mundo (una forma de vida, una manera de percibir y sentir) ha entrado en su fase terminal. El negacionismo se convierte así en la «verdad alternativa» de esta negación mayor: es el rechazo infantil al fin del mundo dispuesto para ser consumido por los más desesperados y los más crédulos.

Su resonancia con el nihilismo dulce, propio de aquellos que todavía se pueden entretener mirando a otro lado, es como la del positivo y el negativo de una misma imagen. El negacionismo, en su negación, reclama hacer la misma vida cuando esta se ha vuelto imposible. En este sentido, es también una forma más de las fenomenologías de la crisis, de la conciencia distorsionada de la misma. Si en los análisis de la Segunda Internacional se decía que el antisemitismo, que identificaba al judío con el gran capital, era el socialismo de los imbéciles, el negacionismo es hoy el utopismo de los imbéciles. Constituye de cabo a rabo la reivindicación de una vida digna y colectiva, pero negando la existencia de todo aquello que la socava.

En tanto forma posilustrada y acientífica de la conciencia de la crisis, cuando los negacionismos llaman a la acción, caen sin freno en las formas premodernas de la expresión del malestar popular: la búsqueda del chivo expiatorio, la conspiración, el rumor que precede a los grandes motines. En este sentido,

el negacionismo recupera una corriente subterránea de la historia europea, desempolva la memoria de los grandes pogromos, cuando en plazas y mercados corría la noticia de que los judíos habían secuestrado a algunos niños cristianos y los habían puesto a la brasa para comérselos como tostones. Cambien a esos judíos por otros enemigos a elección: musulmanes, menas, feminazis, buenistas o malvados izquierdistas. Y descubrirán el mismo recurso psicológico y tranquilizador, que frente a la catástrofe incomprensible y devastadora apunta al chivo expiatorio o al enemigo exterior: como los «moros» que, tras la devastadora DANA valenciana de 2024, asaltaban los pequeños comercios de los honrados propietarios valencianos o el arma secreta marroquí que desató las violentas tormentas que provocaron las inundaciones.¹⁰

El negacionismo es, por supuesto, otra forma de impotencia. Agotados de apuntar hacia todo menos a los lugares en los que se producen las crisis, todos los negacionismos, desde el más delirante hasta el más razonable —que dice que siempre ha habido desastres naturales y «pequeños inconvenientes»—, se dirigen inevitablemente al Estado y al buen gobierno para que resuelva y devuelva al pueblo honrado su normalidad perdida. Se requiere al Estado para que proteja, para que haga de buen guardián con respecto de la comunidad legítima, la «nación verdadera», que inevitablemente excluye a los de fuera, a los no adaptados y al enemigo interior. Se pide

¹⁰ Las inundaciones del sur de la metrópolis de Valencia en octubre de 2024 constituyeron un fecundo laboratorio para la explotación de la rumorología del nuevo «antisemitismo» (que es casi siempre islamófobo) en tiempos de las redes sociales. Estas teorías y algunas más circularon sin muchos obstáculos y encontraron público entre personas presuntamente respetables.

a los poderes certezas y claridad, simplificación ante la complejidad ilegible. El negacionismo se convierte de este modo en el más sorprendente y peligroso reflejo de la impotencia social, de la falta de instituciones colectivas, donde elaborar la herramienta más elemental de la crítica: disponer de un pensamiento propio mínimamente razonado e informado. A pesar de su rabia, que puede desencadenar amagos de escuadrismo en forma de disturbios y brigadas patrióticas, el negacionismo actúa en última instancia por delegación en los poderes personificados en un gran hombre / gran mujer, que concentre las fuerzas simbólicas y milagrosas de la salvación. Hasta ese punto llega su impotencia.

Entre el nihilismo dulce y el negacionismo rabioso se nos ofrece una de las grandes paradojas políticas de nuestro tiempo: la forma en la que la conciencia de la catástrofe divide políticamente a nuestras sociedades. Curiosamente, el informado, que decide mirar a otro lado, arrastra consigo a todos los indiferentes, que pueden permitirse seguir viviendo una vida relativamente próspera y ostentosa. Se trata de una postura de estricta observancia neoliberal: si hay dinero y cierta seguridad, mejor seguir disfrutando o haciendo que se disfruta hasta que las llamas empiecen a arrasar la propia ciudad de Roma.

Al otro lado, el negacionista, puede estar ya quemándose en el incendio, o puede sencillamente haber empezado a oler el humo y haber entrado en pánico. El negacionista a veces responde a un perfil social desencantado, que se siente, en su fuero interno, extremadamente vulnerable. En ocasiones este perfil se encarna en posiciones sociológicas, como las que cada vez más dividen a las sociedades del Norte

global. Así, entre los negacionistas, se reconocen con frecuencia a las clases medias proletarizadas: a los hijos y herederos de la vieja clase obrera industrial, antes integrados y ahora arrojados a los mercados laborales precarios de la economía de servicios; a los pequeños propietarios y productores rurales; a los antes respetables y prósperos habitantes de las pequeñas ciudades europeas, hoy sin futuro; a los amplios segmentos sociales que no han logrado obtener capital cultural y cualificaciones universitarias, etc. En cualquier caso, estas correspondencias sociológicas ni son definitivas ni tampoco absolutas. Lo que sí es claro es que el negacionismo prende al lado de sus hermanos en la gran partida ideológica de nuestro tiempo: el populismo de derechas, el neotradicionalismo, el neoconservadurismo, los fundamentalismos cristianos (pero también musulmanes, judíos e hinduistas), los etnicismos y nativismos varios, etc.

Por su parte, el lugar en el que el nihilismo dulce podría dejar de serlo y convertirse así en potencia activa se encuentra entre las clases bien establecidas del viejo mundo, entre los componentes más ilustrados de esas sociedades, podríamos decir entre «los que saben pero no sienten». Aquí reside la paradoja: quien hoy se muestra consciente y sensible a la catástrofe —recuerden siempre de una forma meramente declarativa— es muchas veces quien todavía disfruta de una posición social más o menos plena. Desgraciadamente esta conciencia y esta sensibilidad tienen «valor de mercado», se convierten en un activo «valioso» para la sociedad oficial. Así en ocasiones, el «informado» es también el periodista, el experto, el consejero o el político bien remunerado por su capacidad para seguir avisándonos del tétrico

futuro que se avecina, o si se prefiere, del pequeño paliativo «posible». En este sentido, esta «izquierda» forma parte de la inevitable necesidad de representación, que constituye la clave de bóveda de las democracias liberales.

En cualquier caso, en tanto su posición sigue estando a medio camino entre la plebe subvencionada y la verdadera clase patricia —en términos del sociólogo Bourdieu, siguen siendo «dominantes dominados»¹¹— es imposible que alcance a convertirse en un verdadero sujeto político, como la salvífica clase ecológica, que por ejemplo se proponía animar Bruno Latour.¹²

A los efectos prácticos y políticos de una sociología crítica, el sector consciente no escapa en su modo de vida a las determinaciones de la sociedad tardocapitalista, formada por individuos separados. Su ecologismo, feminismo, antirracismo o incluso —caso de declararse— su anticapitalismo, no deja de ser un estilo retórico e ideológico, que no llega a constituirse como una verdadera forma de vida, la cual requiere siempre de una condición colectiva. Por muy pautada y sofisticada que sea su forma de estar, su amaneramiento y estilo, el «consciente» no escapa al nihilismo dulce. No vive de modo distinto al de los realmente «indiferentes», y por ello es

¹¹ Bourdieu aplicó este tópico fundamentalmente a los intelectuales y a los profesores, curiosamente a los portadores del conocimiento y la «conciencia». Su fórmula resulta por eso del todo pertinente a la hora de considerar las contradicciones de la clase. Véase, por ejemplo, Pierre Bourdieu y Luc Boltanski, *La producción de la ideología dominante*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

¹² Bruno Latour y Nikolaj Schultz, *Manifiesto ecológico político. Como construir una clase ecológica, consciente y orgullosa de sí misma*, Madrid, Siglo XXI, 2023.

incapaz de actuar de forma distinta. En un sentido lato, el «consciente» es el mejor y más acabado representante del nihilismo dulce: desprovisto de todo rastro de mala conciencia, parece vivir plenamente satisfecho consigo mismo. De forma previsible, el Jeremías moderno coincide con el viejo Narciso.

Como suele ocurrir, en el cruce de insultos entre «negacionistas» y «conscientes» se encuentra en parte la clave para entender la política de la época. Cuando los «conscientes» arrojan sobre los «negacionistas» la inevitable acusación de barbarismo, estupidez o incluso fascismo, no se equivocan. El proceso de caída de los sectores que antes estaban relativamente integrados dentro de las sociedades ricas ha implicado un embrutecimiento cerril. La reacción del negacionista no tiene más norte que la vuelta a lo de antes, aunque sea por medio de su restricción a los que todavía pasan por nacionales, «normales», «nativos», «blancos» o la condición a la que buenamente se agarren.

Sin embargo, entre los «negacionistas» no falta lucidez a la hora de desvelar las contradicciones de los «conscientes». En su reacción descansa un fuerte componente antielitista que podría tener otras traducciones políticas. Al asimilar a los «conscientes» con las «élites liberales» no dejan de apuntar a una forma de vida profundamente hipócrita, apalancada dentro del mismo sistema que constituye la fuente de las catástrofes. Cuando muestran su desprecio por una forma de vida metropolitana, consumista, cosmopolita y sin raíces, declaran también que el «consciente» no es distinto del «indiferente». Ambos están movidos por el mismo motor. ¿Por qué entonces «creerles»? ¿Por qué hacerles el caldo gordo

que legitima su posición o al menos les da un suplemento de gracia moral, cuando los «negacionistas» saben de la impotencia y la incompetencia de los «conscientes»?

Naturalmente, no hace falta decir que esta división entre «conscientes», «negacionistas» e «indiferentes», convertidos en las grandes posiciones epocales de la era de las catástrofes, es una caricatura, un ejercicio literario que empuja las posiciones hacia sus extremos. Ahora bien, al exagerar determinadas fisonomías, ¿no se descubren perfiles sociales antes opacados? Sea como sea, lo esencial es considerar los medios para salvar la impotencia. Y estos hoy no parecen disponibles en los juegos ideológicos de la política representada.

2. Nuestra *TINA*.

No hay alternativa a la crisis capitalista

THERE IS NO ALTERNATIVE, *TINA*: «No hay alternativa». Desde que Margaret Thatcher hiciera célebre esta expresión, empeñada en aplastar contra el suelo la crítica a su programa de reformas en la Gran Bretaña de principios de los años ochenta, *TINA* ha sido continua y sistemáticamente repetida tanto por apologetas y propagandistas de la libertad de empresa, como por críticos desesperanzados del orden capitalista reformado. Y sin embargo, y contra todo pronóstico, el neoliberalismo ha llegado a su fin. La Gran Recesión iniciada en 2008, el colapso de las cadenas de suministro tras la pandemia de 2019-2020 y las guerras comerciales relanzadas por Trump en 2025 han laminado y empezado a destruir la bonanza de una globalización feliz, dominada por el imperio del libre comercio y la velocidad instantánea de los flujos de capital.¹

¹ Para un desarrollo de este argumento véase Emmanuel Rodríguez, «La lenta caída de las sociedades del Norte global», *Cuadernos de Estrategia*, núm. 2, *El declive del neoliberalismo*, otoño de 2024, pp. 29-86.

En efecto, si durante casi dos décadas, los entornos críticos de la academia marginal vivieron seducidos y aterrados por la célebre fórmula de Fisher del «realismo capitalista»,² tan inspirada en la TINA thachteriana de su país, hoy nuestra TINA debería enunciarse de otro modo. A lo que parece no haber alternativa es a la crisis capitalista profunda, continua, en cierto modo definitiva, arrastrada con distintas formas desde 2008. Nuestra falta de imaginación, que abunda en la fórmula de Jameson («es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo»), parece habernos mostrado que nuestro mundo es solo el mundo capitalista y que ambos finales, el de «nuestro» mundo y el del capitalismo, coinciden.

Ciertamente es pronto para calibrar este cambio de época. De lo que podemos estar seguros es que no estamos ante una renovación, el anuncio de un nuevo periodo de optimismo y progreso. Quien quiera contrastar esta afirmación con las instancias presuntamente neutrales de la experticia económica podrá comprobar que este juicio agorero sobre el futuro hace tiempo que salió del reducto de las posiciones extremas y desesperadas, al margen de cualquier canal académico respetable, como ocurría más o menos hasta 2008. Así, por ejemplo, una institución tan venerable y cruel como el FMI ha publicado durante 2024 sus regulares informes sobre las perspectivas de la economía mundial con los siguientes títulos: «A un ritmo constante, pero lento» (abril), «La economía mundial contra las cuerdas» (julio), «Giro en

² Mark Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2018 [2007].

las políticas. Amenazas en aumento» (octubre).³ En las primeras actualizaciones de 2025, justo en medio de la guerra comercial desatada por Trump, los encabezamientos se hicieron todavía un poco más sombríos: «Crecimiento mundial dispar e incierto» (enero de 2025), «Un momento crítico en medio de cambios en las políticas» (abril de 2025).⁴

Puede que estos parezcan titulares intencionadamente dramáticos, dirigidos simplemente a animar la lectura de unos reportes insoportablemente tediosos. Puede también que haya quien califique la coyuntura como «mala», pero nada parecido a una gran crisis estructural. Conviene subrayar, en cualquier caso, que estos informes se han escrito durante el único ciclo relativamente boyante desde 2008. En una consideración un poco más larga, el propio FMI sitúa el crecimiento económico mundial en una perspectiva francamente pesimista y a su parecer sin muchos visos de mejora. En los próximos años, los países ricos apenas crecerán —EEUU lo hará por debajo del 2 % y la UE apenas superará el 1 % anual— sumergidos en lo que puede ser un estancamiento definitivo. Pero el verdadero problema se sitúa a escala de la economía global, en los países emergentes, fundamentalmente asiáticos, que han sido el motor

³ FMI, *Perspectivas de la economía mundial. A un ritmo constante, pero lento: Resiliencia en un contexto de divergencia*, abril de 2024; y FMI, *Actualización de perspectivas de la economía mundial. La economía mundial contra las cuerdas*, julio de 2024; FMI, *Perspectivas de la economía mundial. Giro en las políticas. Amenazas en aumento*, octubre de 2024.

⁴ FMI, *Actualización de perspectivas de la economía mundial. Crecimiento mundial dispar e incierto*, enero de 2025; *Perspectivas de la economía mundial. Un momento crítico en medio de cambios en las políticas*, abril de 2025.

de la economía mundial en los últimos tiempos.⁵ La institución augura un crecimiento de la economía mundial más lento para lo que queda de la década de 2020, que el ya no muy alto de la década de 2010, cuando se alcanzó el 3,5 % de media anual. De hecho, este va a ser inferior al 3 % o incluso al 2,5 %. Compárese esta cifra con la de la década de 2000: empujada sobre todo por las grandes economías asiáticas (excepto Japón), cuando la economía mundial crecía entonces a un ritmo del 5 % anual.⁶

Por contra, en la década de 2020, la gran economía china crecerá a la mitad de ritmo (seguramente menos de un 5 %) que durante la gran época de crecimiento sostenido a doble dígito de 1980-2010 y solo el otro gigante demográfico (India) lo hará a un ritmo un poco mayor, insuficiente en cualquier caso para garantizar una convergencia no ya con las economías avanzadas, sino con sus vecinos orientales. En estas condiciones, todo apunta a que la «solución espacial» asiática, dominada por China, un Estado capaz de gobernar la dirección económica de un país del tamaño de un continente, no va a encontrar posiciones de reemplazo de la misma eficacia.⁷ Ni India, ni

⁵ FMI, *Perspectivas de la economía mundial. Un momento crítico en medio de cambios en las políticas*, abril de 2025.

⁶ *Ibidem*.

⁷ La solución espacial o arreglo espacial [*spatial fix*] es un concepto del geógrafo marxista David Harvey, que señala que las crisis capitalistas se resuelven no solo por medio de una devaluación masiva del capital existente, sino también de los intentos de solventar los problemas de sobreacumulación y de falta de rentabilidad con la producción de nuevas geografías. Estas soluciones «espaciales» implican desde la inversión sobre el territorio de gran cantidad de capital fijo en forma de infraestructuras y espacio construido, hasta el despliegue de estrategias imperialistas o neoimperialistas por parte del capital de los países centrales.

la región mucho más pobre y compleja del África subsahariana parecen candidatos a convertirse en motores económicos sustitutos, al menos de momento, y seguramente de forma definitiva.

Entre las causas del estancamiento económico, el FMI destaca básicamente dos: el estancamiento de la productividad y la caída de la natalidad.⁸ Se trata seguramente de los dos grandes indicadores de salud de la humanidad capitalista. En lo que se refiere a lo que algunos llaman la mayor «crisis demográfica» de épocas recientes se le dedica un capítulo entero en este ensayo.⁹ Pero por avanzar algo, podemos estar de acuerdo con el FMI en el hecho de que un mundo con una población estancada o declinante —lo que parece sucederá en unas pocas décadas— es un mundo más envejecido, menos dinámico y con menor crecimiento. La caída de la productividad parece, en cambio, algo extremadamente paradójico, al menos en nuestro contexto ideológico que publicita la innovación, la revolución permanente, las conquistas sobre el espacio, la enfermedad y la muerte como sus grandes logros; y que, en cierto modo, se mantiene gracias a la renovación continuada de estas promesas.

Para entender esta paradoja, es preciso hacer un poco de historia. Como se sabe, la gran crisis industrial de la década de 1970, que arruinó y desplazó buena parte del tejido productivo de los

Para una elaboración del argumento, véase David Harvey, *Los límites del capital*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2024.

⁸ Véanse de nuevo los informes del FMI, especialmente el volumen *Perspectivas de la economía mundial. Giro en las políticas. Amenazas en aumento*, octubre de 2024.

⁹ Véase más adelante el capítulo 6 «La gran renuncia. Cuando la humanidad decidió dejar de colaborar».

países centrales hacia la costa asiática del Pacífico, fue seguida por las décadas de la promesa neoliberal, un periodo que deberíamos considerar al mismo tiempo como el gran triunfo del revanchismo capitalista (la TINA thatcheriana, la caída del comunismo, «el fin de la historia») y la última gran renovación del capitalismo moderno. Los historiadores del futuro deberán reconocer que el vitalismo de esas décadas vino promovido por la rápida industrialización asiática, el desarrollo del comercio internacional, la promoción de nuevas especializaciones regionales y la caída de los salarios, correlativa a la destrucción de cualquier bastión de resistencia obrera en casi cualquier parte del planeta.

De otra parte, la prosperidad neoliberal tuvo también su base en el último gran abaratamiento de casi todo lo necesario para una nueva expansión capitalista.¹⁰ El precio de los productos industriales cayó gracias al desarrollo de la fábrica global, basado en la promoción de la externalización característica del modelo «Toyota», que descargó los procesos productivos de menor valor añadido en una multitud de empresas ubicadas en países con costes salariales, fiscales y ambientales tendentes a la insignificancia.¹¹ El precio de los productos agrícolas cayó igualmente gracias a la última expansión de la frontera agrícola sobre las grandes superficies sin cultivar de la banda climática tropical. Una parte mayor de los bosques

¹⁰ Sobre este concepto se debe leer a Jason Moore, *El capitalismo en la trama de la vida*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021; y del mismo autor *La gran implosión. Clase, imperio y crisis climática en el capitalismo zombi*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.

¹¹ Para considerar estas transformaciones se puede leer a B. Coriat, *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa*, Madrid, Siglo XXI, 1993.

primarios y de altísima biodiversidad de la Amazonía, el Matto Grosso, la cuenca del Congo, Malasia o Indonesia se convirtieron así en monocultivos de soja, aceite de palma y otros granos, o en su defecto en enormes extensiones ganaderas. Los costes de la energía también se redujeron, al menos durante un tiempo, gracias a la expansión de los campos de petróleo no convencional, el gas natural y el desarrollo de las centrales térmicas de carbón, convertidas en la forma predilecta de producción de electricidad para las economías emergentes (las asiáticas principalmente). Dicho de otro modo, durante esas décadas felices, consumimos el «capital natural» del planeta acumulado durante aproximadamente los últimos 1.000 millones de años en forma de productos industriales baratos, carne de mala calidad y energía fósil en cantidades sin precedentes.

La globalización permitió a las sociedades occidentales —y en buen grado también a las emergentes clases medias asiáticas— *vivir con menos salario*. Este aparente milagro, que contrasta con la situación «objetiva» de las clases trabajadoras precarizadas, así como con unos sectores medios crecientemente inseguros, descansó en el hecho de que con sueldos estancados e incluso menguantes pudieron comprar más cosas que antes. La caída relativa del precio de los productos energéticos, industriales y agrícolas hizo posible la conquista neoliberal de nuestros corazones, ayudado también por la otra gran obra de ingeniería socio-económica del periodo: la financiarización. Los salarios podían ser bajos, pero sin duda la expansión del crédito y las sucesivas burbujas financieras e inmobiliarias hincharon la riqueza nominal de los sectores sociales —todavía muy amplios— que

tenían alguna propiedad, al tiempo que hacían circular el dinero a mayor velocidad, aumentando el consumo muy por encima de lo que lo explicaría la parca dinámica salarial.¹² Todo este entramado estaba seguramente destinado a quebrar, pero hubo que esperar hasta 2008 para que la fábula del mérito y el esfuerzo que prometía el neoliberalismo se viera seriamente dañada por una realidad empeñada en negarla. En todo caso, la gran época neoliberal fue experimentada por el Occidente rico como un periodo relativamente feliz, una prórroga a la gran majestad de su dominio histórico sobre el conjunto del planeta, una época de embobamiento general gracias a las facilidades del consumo barato.

Y es aquí donde se empieza a vislumbrar el problema de la «baja productividad de los factores» que el FMI considera como uno de los grandes nubarrones que ensombrecen el futuro del capitalismo. Considerado en términos marxianos, se podría decir que el régimen de acumulación neoliberal se basó antes en la expansión de la plusvalía absoluta que de la plusvalía relativa. La oleada de beneficios del periodo, que fundamentalmente se realizaron en los mercados financieros, tiene seguramente mucho más que ver con la reducción de los salarios debidos

¹² El historiador económico Robert Brenner llamó a este mecanismo keynesianismo de precio de activos: *La expansión económica y la burbuja bursátil*, Madrid, Akal, 2003, especialmente pp. 229-250. El largo ciclo inmobiliario financiero de 1997-2008 en España es un ejemplo paradigmático de keynesianismo de precio de activos. Véase Isidro López y Emmanuel Rodríguez, *Fin de ciclo. Financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010)*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010; también en *El efecto clase media. Crítica y crisis de la paz social*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2023.

a la desindustrialización y la deslocalización, la caída del precio de los bienes de consumo producidos a un precio todavía más bajo en Asia y otras partes del mundo, y la reducción relativa del Estado social —que representa al fin y al cabo una parte mayor de los costes de reproducción de la mano de obra—, que con la incorporación de tecnología a los procesos productivos. De hecho, los incrementos de la productividad de los factores productivos, pero especialmente del trabajo, han sido realmente decepcionantes desde la década de 1980. Incluso en medio de la rápida industrialización de las economías asiáticas, la productividad mundial ha crecido a la mitad de ritmo que durante el periodo glorioso del keynesianismo-for-dismo (1945-1973) y en los países ricos estos incrementos han sido todavía menores.¹³ La tendencia a la caída de la productividad sigue hoy su curso y es considerada por el FMI, con toda la razón, como el freno más importante al crecimiento económico futuro.

Pero rebobinemos: ¿no estamos en la era del conocimiento, de la expansión sin límites de las potencias humanas? ¿Cómo puede ser que la productividad no se haya incrementado significativamente en la era de Internet, la digitalización y ahora la inteligencia artificial? Ciertamente, desde la generalización del concepto de *New Economy* a mediados de los años noventa, el neoliberalismo cruzó el rubicón de la ideología del «pequeño tendero», que siempre fue la de Thatcher y Reagan, para abrazar la «ideología californiana» de la innovación, la creatividad y el conocimiento.¹⁴ Nuestra época ha sido efectivamente

¹³ Véase de nuevo R. Brenner, *La expansión económica... y también La economía de la turbulencia global*, Madrid, Akal, 2009.

¹⁴ La ideología californiana, identificada como la ideología propia de Silicon Valley, es un pastiche que combina cierta herencia

promocionada como la de la mayor expansión de la historia del conocimiento y de las tecnologías basadas en la cooperación y el intercambio de información ¡a escala mundial!

La revolución de Internet se produjo sobre la base de la paradójica combinación de la enorme inversión pública heredada de los programas de keynesianismo militar de la Guerra Fría y lo que quedaba de la fracción filotecnológica de la contracultura de EEUU. Sus grandes logros fueron las tecnologías personalizadas y miniaturizadas del ordenador personal y de la World Wide Web, animadas por la promesa de la descentralización, el intercambio horizontal y quizás la democracia directa en la nueva aldea global. «*Power to the People*» fue no solo el himno de Lennon, sino uno de los muchos lemas de Apple, que adornaban sus nuevos dispositivos modularizados y al alcance de casi cualquiera, desarrollados por una nueva clase de diseñadores e ingenieros. Los mismos a los que se les exprimía con la promesa del desarrollo personal, una buena dosis de *stock options* y la semana laboral de 90 horas.

Las contradictorias consecuencias sociales de este desarrollo tecnológico, que tendría evoluciones mucho menos ambiguas en la siguiente oleada de tecnologías protagonizada por las redes sociales y la inteligencia artificial, tardarían en hacerse presentes. Desde la

de la contracultura y la psicodelia de los años sesenta y setenta, con el neoliberalismo triunfante de los noventa. Creatividad, realización personal, innovación se hibridan aquí con una defensa acérrima del libertarianismo político y económico, un ideal meritocrático desahogado y la promesa de soluciones tecnológicas de todo tipo. Para una crítica a la misma véase, por ejemplo, E. Morozov, *To Save Everything, Click Here. Technology, Solutionism, and the Urge to Fix Problems That Don't Exist*, Allen Lane, 2013.

década de 2010, todo parece apuntar a que algunas de las maldiciones que McLuhan lanzara contra el poder de los «medios calientes» en la aldea global,¹⁵ centrados en el sensorio auditivo y la lectura en *scroll* de algunos titulares, se han acentuado en la nueva era de la política espectáculo protagonizada por el populismo desatado y las *fake news*. Hoy es corriente la crítica a un mundo dominado por los mismos tópicos que popularizara McLuhan, como el deterioro de la capacidad de abstracción y del pensamiento crítico, la credulidad y el conformismo según la «tribu» de elección, la pérdida de autoridad de la ciencia y la institución escolar, etc. La entrada en una era posilustrada es también un efecto de este dominio de los nuevos media sobre la vida social.¹⁶ Tanto es así, que la última gran promesa de Silicon Valley, la inteligencia artificial, parece haber dado un paso más en esta línea. La IA ha abierto las puertas a la posibilidad de una delegación radical de las decisiones humanas en una tecnología en la que lo «inteligente» parece cifrarse principalmente en conocer todas nuestras decisiones de consumo, dirigir las con el objeto de lograr la máxima rentabilidad para los nuevos monopolios tecnológicos y prepararnos para ser meros administradores de unas competencias laborales que ella misma parece disponer mucho mejor que nosotros.¹⁷

¹⁵ M. McLuhan y B. R. Power, *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 2015.

¹⁶ Para un desarrollo de este argumento, me remito al capítulo 4 de este libro «La ruina del reformismo y la crisis de la inteligencia burguesa».

¹⁷ Véanse al respecto algunos análisis críticos sobre la IA como el de Ujué Agudo Díaz y Karlos G. Liberal, *El algoritmo paternalista. Cuando mande la inteligencia artificial*, Pamplona, Katakarak, 2024. También M. Padilla, *IA. Jugar o romper la baraja*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.

Y sin embargo, el efecto más paradójico de toda esta colección de desarrollos tecnológicos, que según proclaman han transformado radicalmente nuestra vida, reside en que su impacto económico ha sido más bien reducido. El elemento más contradictorio de la revolución digital descansa, como se ha repetido, en el débil crecimiento de la productividad. La llamada paradoja de Solow, que este economista enunciara tempranamente a mediados de los años ochenta, acerca de que «puedes ver la era del ordenador en todas partes menos en las estadísticas de productividad»,¹⁸ se ha convertido en una trampa continua en las décadas siguientes. A pesar de sus obvias aplicaciones en la producción, que han permitido reducir drásticamente los tiempos y tareas de coordinación, contabilidad, diseño, marketing, etc., la productividad industrial no se ha visto drásticamente incrementada por las TIC (tecnologías de la información y la comunicación), no al menos del mismo modo que lo hizo la cadena de montaje y las primeras formas de automatización. Y lo que es peor, en economías terciarizadas dominadas esencialmente por los servicios personales y los servicios de consumo, las nuevas tecnologías informáticas pueden haber cambiado las formas de trabajo, pero no han producido un incremento significativo del valor de la producción del trabajador por unidad de tiempo, esto es, no han incrementado significativamente su productividad.¹⁹

¹⁸ Robert Solow, «We'd better watch out», *New York Times Book Review*, 12 de julio de 1987, p. 36.

¹⁹ La paradoja de Solow ha producido una extensa literatura sobre los problemas de medición de la productividad o de la calidad del producto debida a las TIC. La mayor parte de la literatura económica ha tratado de explicar esta contradicción como una suerte

Una parte de la explicación de esta contradicción, entre una sociedad que se declara adicta a la innovación y a la novedad y que sin embargo crece cada vez menos, se puede buscar en nuestra propia incompreensión de la dinámica interna de la economía capitalista. Como se sabe, la llamada ciencia económica es una disciplina mal preparada para entender el cambio histórico, especialmente las crisis recurrentes del capitalismo. Sus principios fundacionales, neuróticamente normativos, devuelven una y otra vez la mirada analítica a la situación ideal de equilibrio entre oferta y demanda, que solo en raras ocasiones se confirma en los mercados empíricos. En parte, por eso, los economistas de formación que han destacado lo han hecho precisamente por su capacidad para entender el sistema capitalista como una formación histórica expansiva y en cierto modo contradictoria.

Joseph A. Schumpeter, quizás el teórico más relevante a la hora de entender el dinamismo interno de la economía capitalista, estudió la historia económica moderna a partir de la idea de una sucesión de ciclos con fases expansivas y recesivas.²⁰ Esta no era una hipótesis original, la observación de los ciclos económicos tiene una larga historia anterior y posterior, que el propio Schumpeter retomó del economista ruso

de paradoja que se verá finalmente resuelta, ya sea a medida que nuestros sistemas de registro sean convenientemente mejorados para recoger esos incrementos no contabilizados, ya sea por un proceso paulatino de superación de los desacoples o retrasos entre la innovación que suponen las TIC y su aplicación. En otras palabras, la ciencia económica tiene serias dificultades para reconocer y explicar esta contradicción.

²⁰ J. A. Schumpeter, *Ciclos económicos. Análisis histórico, económico y estadístico del proceso capitalista*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2010.

Nikolái Kondrátiev. En cualquier caso, bajo la perspectiva de un movimiento ondulatorio y continuo, la historia de la economía moderna se podía entender como una sucesión de grandes ciclos de 50 o 60 años, que arrancan con la primera Revolución Industrial y se suceden asociados a grandes olas de innovación. En la conocida narrativa de Schumpeter, cada inicio de un ciclo está protagonizado por un pequeño grupo de empresarios innovadores. De la mano de su pericia e iniciativa se crean nuevas industrias, nuevos productos, nuevos mercados, nuevas formas organizativas, nuevas tecnologías. Los empresarios innovadores constituyen así el elemento dinámico de la historia del capitalismo. Durante un tiempo, este grupo de innovadores es capaz de levantar los gigantes industriales de su época, obteniendo gracias a ello ganancias extraordinarias, que Schumpeter califica como «rentas cuasi monopólicas». La fase heroica de las grandes innovaciones resulta, sin embargo, necesariamente temporal: la competencia «monopolista» no logra durar eternamente y al cabo de un tiempo se ve saturada por la entrada de nuevos competidores que acaban por reducir las ganancias extraordinarias al nivel de la remuneración «normal» de los factores productivos. Pasado un tiempo, por tanto, el «efecto imitación» convierte las nuevas industrias en sectores maduros con mercados cada vez más saturados, lo que da lugar inevitablemente a una nueva fase de crisis. La crisis ocurre según la célebre expresión de Schumpeter bajo el signo de una renovación cruel pero imprescindible: la «destrucción creativa» de empresas y capital obsoleto, de la que invariablemente acabará por salir también una nueva «bandada de emprendedores». El éxito de este tipo de explicación histórica ha alcanzado el rango

del conocimiento popular y ha llegado incluso al terreno de la crítica marxiana en la que tiene también su propia versión.²¹

De acuerdo con este esquema, la revolución de las TIC que tomó cuerpo a partir de los años ochenta debería haber dado inicio a un nuevo ciclo expansivo a partir de la década de 1980. Destinada a repetir lo que produjo la máquina de vapor y el telar mecánico; luego el ferrocarril y la producción de acero a gran escala; y finalmente el petróleo y el motor de combustión; la revolución de las TIC tendría que haber producido incrementos significativos de la productividad, el empleo y la rentabilidad. Recuérdese, además, que el esquema schumpeteriano ha tenido en estas décadas rango de credo oficial y que la «ideología californiana» se puede considerar una simple variante actualizada del ideal del héroe emprendedor, que los Musk, Gates y Bezos de turno abrazan sin remilgos ni tampoco modestia. Y sin embargo, ninguno de estos fenómenos de crecimiento de la productividad se ha producido a la escala prevista. La paradoja de Solow ha seguido siendo una constante en este periodo. ¿Por qué?

Ya hemos avanzado que las economías terciarizadas o de servicios son en términos económicos gigantes lentos. Los servicios se puede estandarizar en cierto grado, pero la automatización y la sustitución de trabajo por máquinas, así como la concentración económica, presenta ciertos límites, que están inscritos en

²¹ Véase, por ejemplo, la genealogía de los ciclos económicos, además de su propio uso, que establece Ernest Mandel, y que se remonta principalmente a los marxistas Pravus y Van Gelderen, y menos a Kondrátiev, Dupriez y Schumpeter. Ernest Mandel, *El capitalismo tardío*, Barcelona, Sylone / Verso, 2023 [1972].

la naturaleza esencial de muchas de estas actividades consistentes en una prestación personal. No obstante, hay otros factores que conviene considerar a la hora de explicar la atonía relativa del capitalismo actual.

El primero reside en la particular naturaleza de la revolución tecnológica asociada a la digitalización y la aceleración de la computación. De acuerdo con el esquema de Schumpeter, la primera gran fase de innovación asociada a las TIC dio lugar a las *big tech* que hoy dominan la escena económica mundial: Alphabet, Apple, Amazon, Meta, Microsoft, etc. Cada una de estas corporaciones representa un cuasi monopolio tecnológico en su área específica: la búsqueda y la publicidad en Internet (Google-Alphabet), el comercio digital (Amazon), los sistemas operativos de uso comercial (Microsoft), ciertos dispositivos de uso personal (Apple), etc. Según el esquema schumpeteriano, a la fase de innovación le debería haber seguido una nueva fase de competencia monopolista con la entrada de nuevos competidores. Esta etapa corresponde a la «maduración del sector». Sin embargo, este desafío a las *big tech*, resultado del «efecto de imitación» y de la entrada de nuevos competidores, no se ha producido, no al menos en el grado esperable. Durante las últimas cuatro décadas estos gigantes han reforzado, en una escandalosa desviación del esquema de Schumpeter, su posición de mercado, convirtiéndose en las mayores corporaciones que haya conocido la historia, con unos volúmenes de valorización bursátil desmedidos, al menos en relación con su facturación.²²

²² La comparación entre el valor bursátil de las grandes empresas tecnológicas y su facturación real resulta extremadamente

Una razón de la perpetuación de su posición de cuasi monopolio se debe a las barreras de entrada impuestas a los nuevos competidores y que paradójicamente el ámbito digital parece favorecer. En contra de la presunción de que la digitalización ampliaría la libertad de acceso a la información sobre la base de la facilidad de replicación del conocimiento, los monopolios digitales se han reforzado de un modo que no lograron los viejos oligopolios industriales. Por una parte, las leyes de propiedad intelectual e industrial, hechas a su medida, han proporcionado a los empresas consolidadas una posición dominante sancionada jurídicamente. Este movimiento ha sido comparado, de forma certera, con los cercamientos históricos de las tierras comunales que empujaron a los campesinos a su proletarianización definitiva.²³

significativa. Así en febrero de 2024, Microsoft con 3 billones de dólares por capitalización bursátil era la primera empresa del mundo, Apple con casi el mismo valor la segunda, Alphabet la cuarta, Nvidia la quinta, Amazon la sexta y Meta la séptima. Entre las siete primeras solo estaba una empresa «no tecnológica», Aramco, la tercera. En cambio, si se considera el tamaño de las empresas por su facturación: en 2023, la primera era Walmart con una facturación de 600 mil millones de dólares, la segunda y la tercera eran dos empresas de energía Aramco y la china State Grid, en la quinta, la sexta, la séptima y la novena posición destacaban otras cuatro empresas de energía (China National Petroleum, Sinopec Group, ExxonMobil y Shell). Las únicas dos tecnológicas entre las diez primeras eran Amazon, convertida en realidad en una empresa logística y de venta al detalle, y Apple en la octava posición —con una facturación casi diez veces menor a su valor en bolsa—, dedicada a la producción y venta de dispositivos informáticos. Grandes grupos industriales tradicionales como Volkswagen o Toyota tenían una facturación notablemente mayor que la de la mayor parte de los grandes monopolios tecnológicos. Véase *Fortune 500*, 2023.

²³ El centro de la explicación marxiana de la formación del capital implica la destrucción de estos «bienes comunes», que permitían a una parte de la población campesina europea, especialmente

En efecto, las leyes de propiedad intelectual capan de forma cada vez más precisa las posibilidades de compartir el conocimiento que potencialmente permite Internet.²⁴ Pero además la digitalización parece haber premiado la escala a la hora de rentabilizar ciertas tecnologías que adquieren mayor valor cuanto mayor capacidad de difusión tengan y con ello favorecen la propensión al monopolio. A esto se añade que la «innovación» informática hace tiempo que dejó de ser un proceso encerrado en los garajes de jóvenes genios emprendedores, si es que alguna vez lo fue. La llamada «innovación» es hoy un proceso industrial, fuertemente estandarizado, que requiere una enorme cantidad de capital, un gran número de investigadores y técnicos, así como una coordinación compleja de equipos y procesos.

Por añadidura, el capitalismo digital es casi una modalidad del capitalismo financiero, opera en fuerte asociación con el capital bursátil, que se enrosca como una serpiente alrededor de las promesas tecnoempresariales, generando burbujas recurrentes, al tiempo

la más pobre, recurrir a montes y pastos comunales para tener cierta autonomía económica. El cercamiento de los comunales, formados principalmente por bosques y prados, fue uno de los requisitos fundamentales a la hora de producir una «fuerza de trabajo» libre y proletarizada, que pudo luego emplearse en la industria. Para una explicación canónica de este proceso véase K. Marx, «La llamada acumulación originaria», en *El capital*, vol. 1, tomo 3, sección XXIV, pp. 197-260.

²⁴ La comparación entre los comunes del conocimiento y los antiguos comunales campesinos (bosques, tierras y pastos) ha sido un tópico corriente de la literatura crítica, que se ha reunido en torno al eslogan de la «cultura libre», desde la década de 1990. También ha sido objeto de estudio por la ciencia económica, hasta el punto de estar en la raíz del trabajo de la premio Nobel de economía, Elinor Ostrom. Véase especialmente *Los bienes comunes del conocimiento*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

que engorda de forma desproporcionada la posición de mercado de las *big tech* con niveles de valorización muy por encima de lo que correspondería con su facturación efectiva. Esta posición de altísima liquidez de las *big tech* les permite engullir casi cualquier posible empresa innovadora, que amenace su posición a futuro, impidiendo de hecho la innovación que no es capaz de asimilar dentro de sí y eliminando sistemáticamente su competencia potencial. Al considerar estos elementos se entiende que estos cuasi monopolios tecnológicos presenten una suerte de «resiliencia» reforzada que bloquea la superación de la «fase de competencia monopolista». Y es esta misma razón por la que algunos han considerado que estaríamos entrando en un territorio económico nuevo, propiamente poscapitalista, basado en las «rentas de monopolio», que estas empresas consiguen capturar. Con ánimo polémico y con el fin de iluminar algunos aspectos de esta nueva realidad, este régimen ha recibido el nombre de tecnofeudalismo.²⁵

En este reino de paradojas, el capitalismo digital se muestra de hecho mucho menos dinámico, al menos en términos capitalistas, que lo que se pudo observar en las grandes oleadas de innovación que le precedieron. La repetida confirmación de las posiciones oligopólicas o cuasimonopólicas de las *big tech* ha logrado limitar sustancialmente la competencia. Además, la asociación con el capital financiero ha convertido la «innovación» básicamente en un atractor

²⁵ La expresión más acabada y temprana de esta idea se encuentra en Cédric Duran, *Tecnofeudalismo. Crítica de la economía digital*, Donostia, Kaxilda-La Cebra, 2021. Para una crítica se puede leer a E. Morozov, «Crítica de la razón tecnofeudal» en *Las bifurcaciones del capital*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2023, pp. 37-88.

financiero, que opera sobre la base de promesas y de expectativas deslumbrantes antes que sobre el cálculo contable de los rendimientos efectivos de las nuevas tecnologías. Esto resulta en posiciones de inversión muchas veces difíciles de realizar y que solo se justifican por rendimientos esperables de naturaleza puramente especulativa. El capitalismo tecnológico se comporta, en este sentido, según un modelo de burbuja de expectativas que corresponde con sendas burbujas financieras, pero con efectos económicos en términos industriales mucho más parcos.

En el pantanoso terreno del capitalismo digital hay además otro factor que parece reflejar bien la distancia entre las dinámicas económicas reales y las retóricas de innovación y dinamismo bajo mandato de las *big tech*. Desde los años ochenta, el ataque neoliberal al gasto de los Estados no ha dejado de laminar las capacidades de los sistemas públicos de educación, incluidas muchas de las universidades que estuvieron en la base de las principales innovaciones recientes. Resulta realmente difícil considerar que la apuesta decidida por la innovación sea congruente con la desinversión pública en la educación que se observa en muchos países y de forma sintomática en EEUU. En la base del desarrollo de la revolución digital, desde la cibernética en la década de 1950 hasta la propia inteligencia artificial, se reconoce siempre un ecosistema de universidades y centros de investigación, programas públicos de investigación, inversión militar, etc. Su deterioro a largo plazo está también en la raíz de la pérdida del potencial «innovador» del capitalismo digital.

En conjunto, el capitalismo del conocimiento parece que se muestra menos dinámico de lo que

cabría esperar. Pero hay otra razón que podría explicar la relativa atonía económica actual. Esta tiene que ver con los problemas estructurales que arrastran los sectores industriales propiamente dichos. Conviene precisar que, a pesar de la digitalización y de la creciente capacidad de computación de las máquinas, en última instancia no estamos en una suerte de más allá del horizonte del capitalismo industrial. La economía de servicios gira inevitablemente —en forma de toda clase de prestaciones a la producción— sobre la producción industrial y en buena medida es soportada todavía por esta.²⁶ Esto es también lo que permite concentrar la decisión y el excedente en determinados lugares altamente terciarizados como las metrópolis globales. La economía de los bienes intangibles depende igualmente de procesos industriales asociados a la producción de hardware, microchips, centros de datos, plataformas logísticas, etc. Además, la exuberante dinámica financiera descansa en última instancia en el valor de los bienes que sirven de soporte a los activos financieros y que en la mayor parte de los casos se trata de bienes tangibles, ya sean viviendas, manufacturas, infraestructuras o *commodities* (materias primas). La economía capitalista sigue por tanto gravitando alrededor de la producción industrial. Y sin embargo, esta presenta una creciente dificultad como dinamo de la generación de la rentabilidad sobre la que descansa su condición propiamente «capitalista».

²⁶ La industria ha experimentado su particular proceso de terciarización por el que multitud de funciones y tareas (publicidad, marketing, consultorías técnicas y financieras, I+D, etc., pero también limpieza o seguridad) se han separado de la producción industrial en forma de departamentos específicos, o más comúnmente de empresas externas, que computan dentro del sector servicios.

El historiador económico Robert Brenner ha presentado seguramente una de las explicaciones más convincentes de lo que reconoce como un largo declive del capitalismo industrial. Brenner ha mostrado que la solución neoliberal a la crisis de los años setenta —basada en la contracción salarial, la deslocalización industrial y la financiarización— realmente solo arrastró y postergó la crisis industrial que estalló en la década de 1970.²⁷ Todas las crisis posteriores, incluida la Gran Recesión iniciada en 2008, asociadas a la oscilación tililante entre euforia y depresión financieras, deben entenderse como una serie de ondas reflejas de la crisis de 1973. Para Brenner el problema fundamental se encuentra en la crisis de rentabilidad del capitalismo industrial a escala mundial. Esta se incubó durante la larga posguerra, cuando la recuperación de las economías europea y japonesa, a partir de los años cincuenta, resultó en una creciente competencia internacional, que empezó a desplazar a las grandes empresas norteamericanas. Con la ayuda de otros factores, este «exceso de competencia», y la caída de la rentabilidad asociada, condujo a la crisis de la década de 1970.

Por contradictorio que resulte, la industrialización asiática en la secuencia conocida —que va de Japón a los tigres asiáticos, la China continental y posteriormente el sureste y sur de Asia— ha agravado el mismo problema de exceso de capacidad industrial y caída a largo plazo de la rentabilidad. Según un modelo que Brenner define como de «muchas entradas y pocas salidas», la competencia industrial añadida por estos países habría derribado no solo los precios,

²⁷ Véase, una vez más, Robert Brenner, *La economía de la turbulencia global...* y *La expansión económica bursátil...*

que hemos visto como parte de la solución neoliberal asociada al último gran abaratamiento, sino la rentabilidad de las inversiones en una época caracterizada por el exceso de liquidez y el desplazamiento de la deuda pública sobre la deuda privada y de los hogares (al menos hasta 2008). De este modo, la atonía de la productividad que el FMI reconocía como el gran problema del crecimiento tiene otro punto fuerte de explicación en la situación de exceso de capacidad industrial mundial, de inversiones con rentabilidad decreciente y de caída a largo plazo de la tasa de beneficio, lo que inevitablemente también empuja hacia abajo el crecimiento del PIB mundial. La sobreacumulación de capital sin colocación rentable posible corresponde además con el desbocamiento financiero de estas décadas, siempre en el contexto de una crisis industrial larvada y que estalla de forma recurrente en forma de pinchazos financieros, con los efectos conocidos: atonía del crecimiento, desempleo y sobre todo subempleo estructural.²⁸

Las dificultades del capitalismo industrial — crisis de éxito en realidad — parecen explicar también el impacto económico relativamente débil de los recientes ciclos industriales asociados a las nuevas tecnologías. En casi todos los sectores manufactureros se puede observar una rápida contracción de los ciclos industriales, un agotamiento igualmente rápido de las rentas de innovación, así como situaciones tempranas de exceso de capacidad productiva. A diferencia de los cuasimonopolios fundados en la propiedad intelectual y la abrumadora escala de las *big tech*, los ciclos industriales convencionales

²⁸ Aaron Benanav, *La automatización y el futuro del trabajo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021.

han experimentado una suerte de aceleración schumpeteriana, como si la acumulación de técnicas y saberes aplicados a la industria hubiera alcanzado una suerte de estadio de desarrollo tal que cada nueva industria tiende a acortar los tiempos en los que se alcanza la fase de madurez. Esto implica un considerable riesgo para el capital industrial, así como una merma a largo plazo de su rentabilidad.

Esta misma dinámica se observa de forma casi paradigmática en la que seguramente se ha presentado como la principal constelación de las industrias del futuro: las tecnologías típicamente asociadas a la transición verde, publicitadas tanto como una solución a la crisis de rentabilidad como a la crisis climática y, para el caso europeo, como la principal baza de la reindustrialización del continente. Curiosamente en muchas de estas industrias, el desarrollo de la potencia industrial necesaria para sostener la transición parece alcanzarse demasiado rápido. Así ha ocurrido en algunos sectores industriales en los que la Unión Europea volcó la posibilidad de un nuevo liderazgo económico y de creación de una potente industria exportadora: aerogeneradores, coche eléctrico, baterías, etc.

En todas estas industrias, el desarrollo de la innovación se ha acelerado en los últimos 15 años, reduciendo los costes de producción espectacularmente y generando a la vez una situación de exceso de capacidad. Por ejemplo, en el caso de la industria fotovoltaica, el precio de los módulos cayó en más de un 90 % entre 2010 y 2022.²⁹ En algunas ocasiones,

²⁹ Véase International Energy Agency, *Special Report on Solar PV Global Supply Chain*, agosto de 2022.

como ocurre hoy con el desarrollo de baterías industriales para el almacenamiento de energía de origen renovable, el exceso de capacidad se logra incluso bastante antes de que el desarrollo de la demanda se haya articulado de forma suficiente, mermando severamente la rentabilidad de estas industrias.³⁰

La crisis de rentabilidad tiende además a confundirse con el desplazamiento geográfico de la industria. El declive del capitalismo industrial se mezcla y emborrona con el declive del capitalismo occidental, en una suerte de amalgama que es necesario separar y analizar. La industrialización asiática es correlativa al desplazamiento de la industria desde Occidente a Asia, pero incluso en la China continental, por no hablar de Japón o Corea del Sur, se percibe igualmente una caída del empleo industrial, un proceso de desindustrialización relativa que es el resultado de esta incapacidad de seguir incrementando la inversión en una industria ya altamente tecnificada y sometida a la presión competitiva que deriva en un permanente exceso de capacidad.³¹

En este sentido se deben entender la tentación proteccionista, las guerras comerciales iniciadas por Trump en 2017 y 2025, iniciativas como la Ruta y la Franja chinas³² o también el reciente empuje a

³⁰ Este argumento se desarrolla prolijamente en el reciente libro de Brett Christophers, *The Price is Wrong: Why Capitalism Won't Save the Planet*, Londres, Verso, 2024. Así como en Andreas Malm, *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global*, Madrid, Capitán Swing, 2021.

³¹ Aaron Benanav, *La automatización y el futuro...*

³² Este proyecto se anunció en 2014 como un vasto programa de desarrollo de infraestructuras (puertos, aeropuertos, carreteras, trenes, etc.) para conectar Asia, África y Europa en una única red comercial. La alusión a la histórica Ruta de la Seda era explícita.

la carrera armamentística. De hecho, el giro hacia la industria militar de los europeos no parece fundarse únicamente en la creciente falta de fiabilidad de EEUU como hegemon mundial, que presiona para descargar sobre sus socios los costes de la defensa imperial.³³ La industria militar es ante todo una industria de carácter estratégico y fundamentalmente nacional (o regional caso de que las políticas de convergencia de la UE avancen hacia una mayor unificación). Implica la creación de un sector industrial propio con una demanda cautiva, en cierto modo un tercer sector económico, al lado del de bienes de consumo y de medios de producción, que Mandel llamó acertadamente sector de producción de «medios de destrucción».³⁴ En este sentido, la industria militar es una salida mediocre a la crisis de rentabilidad de la economía europea y a su falta de competitividad internacional, pero una salida al fin y al cabo.

Al considerar todos estos factores se dibuja un panorama que coincide en parte con el que parecía describir el FMI: un crecimiento lento, renqueante y frágil en una época de incertidumbres crecientes. El futuro a medio plazo de la economía capitalista, que hoy comprende al conjunto del globo, se define por tanto como una serie de *no soluciones* a su pérdida de empuje. Una *no solución financiera*, en el sentido de que la financiarización fue el gran instrumento de ingeniería económica y social del neoliberalismo, y hoy parece

³³ Informe Draghi, *The future of European competitiveness. A competitiveness strategy for Europe*, septiembre de 2024. Para un análisis, Pedro Ramiro, «Crisis y luchas a escala europea: internacionalismo y ecologismo social frente al capitalismo verde militar», *Cuadernos de Estrategia*, núm. 2, *El declive del neoliberalismo*, otoño de 2024, pp. 129-148.

³⁴ Ernest Mandel, *El capitalismo tardío...*

ya definitivamente agotado. Una *no solución espacial*, que viene determinada por el apaciguamiento del capitalismo asiático, enfrentado también a los problemas arrastrados de exceso de capacidad y de crisis de rentabilidad, que desde hace décadas han derivado en el estancamiento secular de los países ricos. Y, por último una *no solución schumpeteriana*, en tanto el innovador capitalismo digital ha dado lugar a una generación de monopolios tecnológicos, enrocados en sus posiciones gracias a su capitalización excesiva, su capacidad política para imponer leyes que les protegen y el deterioro de las mismas bases que en su momento empujaron el dinamismo de las economías del conocimiento.

Y aún así este panorama podría no ser más crítico que el de un lento agotamiento del viejo capitalismo heredado, esto es, una situación de crisis agónica que seguramente daría lugar a una nueva secuencia de guerras, revoluciones y cambios sociales, con una posible salida hacia mayores cotas de democracia social y económica. No obstante, hay otro factor que acelera la crisis y la empuja hacia umbrales cada vez más críticos. Esta dimensión corresponde con lo que podríamos dar el nombre de ecología del capital o, de forma más precisa, la condición del capitalismo como régimen ecológico, el cual parece también haber entrado en una situación crítica.

Una confusión típica del pensamiento ecologista, así como de buena parte de la crítica, es la de considerar la economía capitalista —a veces confundida con la Humanidad en mayúsculas— como una suerte de ente parasitario, que consume una Tierra prístina. Un enfoque ecológico más provechoso debiera, sin embargo, entender el capital y la humanidad

capitalista como el factor primordial en la constitución de una suerte de régimen ecológico específico, fundado sobre una dinámica de reorganización continua de las relaciones sociales y naturales.

Para el geógrafo e historiador ambiental Jason Moore este régimen tiene un nombre: lo llama Capitaloceno.³⁵ En este sentido, la era geológica del capital resulta indisociable de la producción de una ecología del capital, fundada en la apropiación continua y creciente de diversos bienes que coinciden, en parte, con lo que en la economía convencional se suele identificar con la tierra y el trabajo en tanto factores de producción. Moore señala que el capitalismo ha estado siempre fundado en lo que llama un régimen de «naturaleza barata» y que identifica con la posibilidad de las burguesías dominantes en cada periodo histórico de disponer de tierras, energía, alimentos y trabajo a precios muy por debajo de sus costes de producción y reproducción.

La historia del capitalismo desde el siglo xv es indisociable, de este modo, de la búsqueda y explotación de estos bienes, que son apropiados de forma gratuita o a un coste muy bajo. Esto es lo que explica también que los grandes periodos de expansión y auge del capitalismo histórico estuvieran fundados en la puesta en explotación de las tierras del Nuevo Mundo —los yacimientos argentíferos peruanos y mexicanos, luego las tierras tropicales del Caribe y finalmente del Medio Oeste y Oeste estadounidense y el Cono Sur americano—, el trabajo forzado o

³⁵ Véase Jason Moore, *El capitalismo en la trama de la vida*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020; y también Jason Moore, *La gran implosión. Clase, imperio y crisis climática en el capitalismo zombi*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.

semiforzado de distintos colectivos —la esclavización de los africanos, el trabajo reproductivo de las mujeres, la servidumbre de los colonizados, etc.— o el empleo masivo de combustibles fósiles —primero el carbón, luego el petróleo, etc.—.³⁶ Cada gran época de expansión ha dispuesto así de su propio régimen de apropiación de estos bienes en cantidades fabulosas.

La gran época neoliberal, que podemos situar entre 1979 y 2008 más o menos, dispuso de un particular régimen de naturaleza barata en forma de expansión de los yacimientos petrolíferos y carboníferos, de incorporación del gas natural como fuente energética a escala masiva, de la roturación de varias decenas de millones de nuevas hectáreas de cultivo fundamentalmente en las bandas tropicales del planeta, de los propios efectos de la llamada Revolución verde en estos países, de la incorporación a la industrialización asiática —y específicamente china— de cerca de mil millones de campesinos puestos a trabajar con unos salarios ínfimos, etc. El efecto combinado de estos factores fue el mencionado abaratamiento de la tierra, los alimentos, el trabajo y la energía que soportó el último gran ciclo de crecimiento de la economía global.

En términos capitalistas, la crisis ecológica consiste sencillamente en el fin de la capacidad de apropiación de estos bienes en forma de un «capital natural» que ya no es restituible al ritmo que exige la acumulación o que ya no se dispone de una forma tan

³⁶ Para un desarrollo de este argumento véase Raj Patel y Jason Moore, *La historia del mundo en siete cosas baratas. Una guía del capitalismo, la naturaleza y el futuro del planeta*, Madrid, Taurus, 2024.

abundante y fácilmente apropiable. La crisis ecológica es también otra forma de decir que la frontera de apropiación de estos bienes está en proceso de cerrarse. Jason Moore se sirve del concepto de «valor negativo» para comprender esta resistencia de una «naturaleza» que está dejando de prestarse fácilmente a la expansión del capital.³⁷ La cantidad de fenómenos que se podrían comprender bajo el concepto de valor negativo es casi innumerable y va desde los efectos catastróficos del calentamiento global hasta la emergencia de nuevas pandemias resultado de la combinación de deforestación y ganadería intensiva (gripe aviar, covid), la creciente resistencia de las supermalezas a los herbicidas o la caída generalizada de los incrementos de la productividad agraria desde la década de 2000, la emergencia de superbacterias infecciosas resistentes a los antibióticos o la toxificación de los alimentos y la tierra por la acumulación de microplásticos y metales pesados.

El «valor negativo» que surge en este régimen ecológico del capitalismo terminal parece traducirse cada vez más en un encarecimiento de los mismos bienes que por su abundancia y casi gratuidad facilitaron las expansiones previas. Así la tierra se vuelve más escasa, más contaminada y con mayores requerimientos de inversión en capital; los alimentos resultan también más caros y menos saludables; la energía y los materiales menos disponibles o difíciles de extraer; y el trabajo, plenamente mercantilizado o proletarizado, más caro y menos reproducible. Moore llama a este proceso la «gran implosión»,³⁸

³⁷ Jason Moore, *El capitalismo en la trama de la vida...*

³⁸ Jason Moore, *La gran implosión...*, especialmente el capítulo 10 «Del gran abaratamiento a la Gran Implosión», pp. 207-251.

una suerte de inversión de los mismos factores que garantizaron la expansión económica de los siglos previos y que no parece tener visos de revertirse. En conjunto, la crisis ecológica implica ni más ni menos que el capital ya no encuentra las formas para hacer colaborar a la biosfera, al tiempo que agota la disponibilidad del capital natural.

Considerados todos estos factores conjuntamente, se explica que el catastrofismo haya abandonado las cavernas antitecnológicas, para conquistar a una parte creciente de la opinión pública, de las instituciones oficiales y de las élites. Y aún así vivimos en las sociedades más ricas que haya conocido la historia. La catástrofe resulta, en este sentido, tan artificial y evitable como resultaría del simple hecho de renunciar a un mayor crecimiento y repartir la riqueza ya disponible.

3. A qué llamamos colapso.

Un ensayo de especulación Z

NUESTRA IMAGINACIÓN está embotada con las imágenes del colapso. La ficción comercial explota hasta la saciedad nuestra curiosidad acerca de nuestra propia extinción. Proyectamos en las pantallas nuestros miedos reales —la crisis del empleo, la creciente carestía de la vida, el deterioro del Estado social, la crisis climática— en tramas bien urdidas de catástrofes naturales, colisiones estelares y apocalipsis zombi. Sabemos así más del «fin del mundo» a través de películas y series, que de los datos planos y a veces oscuros que nos puedan ofrecer la economía, la sociología o la ciencia climática. También gozamos más de estas imágenes de caos y ordalía, en las que se juega el destino de la humanidad, que de los informes que pueda hacer el panel de cambio climático de la ONU. Se trata de una de las paradojas del nihilismo dulce. Nuestro propio final nos entretiene y nos seduce. Pero, de nuevo, esta experiencia estética seguramente solo resulta posible cuando estamos lo suficientemente lejos del mismo.

El género apocalíptico lleva por tanto varias décadas performando nuestra imaginación sobre el futuro. Pero si bien esta afirmación es casi banal, podemos aprender mucho de lo que estas imágenes nos dicen de nosotros mismos. El éxito y la evolución de este género, en distintos formatos visuales, es seguramente la mejor expresión de nuestra creciente impotencia.

En la modalidad convencional de la gran película de catástrofes, una amenaza se cierne sobre el futuro de la vida en la tierra. El factor de destrucción puede ser externo o, en las versiones más interesantes, el resultado de la actividad humana. Desde los años setenta, se han tratado así casi todas las posibilidades causales: una tecnología que desbarata el frágil equilibrio de la Tierra, el enfrentamiento entre potencias que desencadena un escenario de guerra total, la modificación de los ecosistemas que despierta un virus o microbio letal, el cambio climático, una invasión alienígena, un meteorito, etc.

Sin embargo, en estas tramas se suele reflejar algo más que la imaginación del futuro. También aparece lo que merece ser conservado y lo que aún resta como motivación ética para la acción. Esto es lo que refleja la figura y el papel del protagonista. De hecho, en su evolución desde los años sesenta, el empobrecimiento moral de la industria cultural resulta radical y expresivo. Hemos pasado de algo parecido a la tragedia griega, que todavía se reflejaba en el mejor wéstern o en las primeras películas del género de catástrofes, donde el héroe desafiaba su destino, al tiempo que era portador de grandes valores y de un sentido de responsabilidad y compromiso con el mundo, a la figura del humano cualquiera, casi

invariablemente identificado con el padre o madre de familia —último universal ético en una sociedad en descomposición—, que apenas puede preocuparse por salvar a su prole. Tanto es así que, en las películas estándar del género, la salvación del mundo, caso de ocurrir, es solo una consecuencia involuntaria de la proeza del protagonista para salvar de la muerte a su familia. Importa por tanto lo inmediato y lo próximo, el único residuo de humanidad incuestionable que para Hollywood (y la mayoría de la sociedad estadounidense) son básicamente los hijos: la reproducción simple y en clave exclusivamente personal de la humanidad. El héroe lo es así solo para su propio entorno. La identificación se ha reducido al círculo más íntimo de la vida privada. Y en efecto, si la sociedad ha muerto —o no existe como decía Thatcher—, ¿cómo nos va importar el mundo?

De forma todavía más reveladora, el subgénero zombi se nos presenta como la gran metáfora contemporánea de lo que depara a la humanidad tras la catástrofe, donde la sociedad ya no existe ni siquiera como una negación thatcheriana. Como se sabe, la figura del zombi tiene una larga historia que se remonta a los ritos vudú afrocaribeños y a las primeras obras literarias y luego fílmicas protagonizadas por zombis, por ejemplo, *White zombi* de 1932 o *I Walked with a Zombie* de 1943. No obstante, el establecimiento del género, en la forma actual, como un gran apocalipsis infeccioso que amenaza con destruir a toda la humanidad, es mucho más reciente y se debe fundamentalmente a las tempranas películas de G. A. Romero como *La noche de los muertos vivientes* (1968) y *Dawn of the Dead* (1979).

En la trama convencional del apocalipsis Z, el factor desencadenante suele ser algún experimento médico o un salto zoonótico de un agente infeccioso (virus, bacteria, hongo) facilitado por la irresponsabilidad industrial y la avaricia humana. Pero lo verdaderamente fascinante de la epidemia zombi no está en su potencial para la crítica «anticapitalista», que por otra parte rara vez se explota. Lo que hipnotiza del género Z es la capacidad de contagio de los muertos vivientes: la catástrofe convierte inmediatamente a una porción mayor de la humanidad en devoradora de carne humana. En una suerte de aceleración trepidante (muy capitalista) de las formas de vida, el zombi representa a la vez el epítome de la clase media (el devorador absoluto) y lo que lo amenaza (lo que destruye su normalidad y su «futuro»). En efecto, el zombi recuerda demasiado a los colectivos que amenazan la normalidad de los patricios de este mundo: las minorías marginales, los migrantes a las puertas del Norte global, la creciente infinidad de supernumerarios en una sociedad que colapsa.

Las películas de zombis son además el mejor portador de la imaginación antropológica acerca de la humanidad poscatástrofe. Aunque hay una amplia variedad de escuelas cinematográficas (por resumir en términos geográficos: la estadounidense, la europea y la coreana) y un continuo contagio entre ellas, la modalidad principal es la de distintas variantes hobbesianas de la lucha de todos contra todos. De hecho, tras los inevitables sustos iniciales provocados por los artificios en la figuración y aparición de los monstruos —que sirven a guionistas y realizadores para demostrar sus capacidades creativas—, el mayor enemigo de los protagonistas son casi siempre

los otros humanos convertidos en depredadores, carroñeros, meros supervivientes, siempre peores que los ya infectados. Entre el zombi y el superviviente parece que solo hay una diferencia de grado.

Las películas de zombis nos hacen presente, en definitiva, nuestro horror embobado por el colapso. Por eso nos fascinan. En lo que sigue se hace un ejercicio de sociología de la catástrofe en torno a tres cuestiones omnipresentes en todo apocalipsis Z:¹ el fracaso del Estado que todavía hace respetar las fronteras de la civilización y la barbarie, y que es lo primero en caer en un apocalipsis bien tratado; la condición del superviviente, que en su extrema fragilidad parece corresponder con la proletarianización completa de nuestra vida; y la propia figura del zombi, representación descarnada de una humanidad excedente y peligrosa, evolución subsecuente a la de la completa proletarianización de la vida.

El fin de la seguridad, la propiedad y el Estado

Los hospitales atestados y convertidos en focos de infección, la incapacidad de la policía primero y del ejército después para contener la epidemia, la caída o radical degradación del gobierno... Estos tres elementos aparecen reflejados en los primeros minutos de casi toda la filmografía del género. Al mismo tiempo constituyen una aproximación casi consensuada

¹ Por supuesto no hay ninguna originalidad en tomar al género zombi como «texto» de la sociología contemporánea. Una colección de ensayos interesantes, con este mismo propósito, es el libro colectivo *Mundos Z. Sociologías del género zombi*, Madrid, La Catarata, 2017.

a lo que entendemos por colapso: el día en que las cosas dejan de funcionar y el moderno y benevolente Leviatán empieza a no responder a nuestras necesidades más elementales de protección.

A la contra de los delirios de neoliberales, minarquistas y anarcocapitalistas, el Estado es un hecho irrenunciable. Las sociedades ricas están hechas de Estado, esto es, de multitud de mediaciones estatales y de intervenciones más o menos quirúrgicas que ordenan la vida social. Para la inmensa mayoría de la población, el Estado lo es todo: es el lugar donde acceden a la educación, el conjunto de instancias que proporciona unos mínimos de salud, cierta seguridad personal y la última garantía de las pocas o muchas propiedades que se puedan tener.

Ciertamente, en los dos extremos de la escala social, el Estado se percibe de modos distintos. Para los pobres y muy pobres, el Estado aparece sobre todo como un instrumento de control, un pesado patrón que organiza una vida profundamente reglada a través de un ejército de agentes de migraciones, funcionarios de prisiones, policías, trabajadores sociales, educadores, etc. El pobre conoce sobre todo la mano dura del Estado: las fronteras, la cárcel, la judicatura, la policía. Para los muy ricos, en cambio, el Estado puede figurarse como una amable relación personal, un lugar poblado de amigos, parientes y serviciales conocidos que facilitan negocios, otorgan contratos y decretan normas favorables, a cambio de unos impuestos para los que, especialmente en algunos países, se han conseguido rebajas espectaculares.

En definitiva, el Estado es poliédrico, despliega tentáculos distintos en las diferentes regiones del

espacio social, pero en todas ellas constituye la gran mediación de la civilización capitalista. Hasta el más libertario sabe que no puede renunciar al Estado cuando se trata de hacer respetar los contratos y defender su propiedad. Judicatura, policía, ejército le son imprescindibles. Y si no es un perfecto holograma ideológico, también sabe que gobernar es comprar voluntades, pacificar a determinados sectores, dar migajas y conceder pequeñas regalías, al tiempo que se garantizan unos mínimos de educación y salud. El Estado es, también para él, la frontera entre la civilización y el caos.

Por estas razones, lo que inmediatamente nos viene a la mente con la palabra colapso —y lo que la industria cultural explota hasta la saciedad— es fundamentalmente la caída de ese gran sistema de mediaciones estatales. El apocalipsis zombi ocurre cuando la infección llega a las instituciones de Estado (policía, gobierno, hospitales), y estas y sus agentes también se zombifican. El género se limita así a hacer una proyección salvaje y extrema de tendencias que podemos reconocer en nuestra experiencia diaria: el deterioro de los servicios públicos, la organización cada vez más mafiosa de algunas agencias estatales (especialmente la policía), la degeneración de un gobierno cada vez más dominado por incompetentes y corruptos, la pérdida general de legitimidad de las instituciones democráticas, etc.

Tanto es así que, en la filmografía del género, las instituciones se zombifican según el patrón de lo que los politólogos convencionales llaman Estados fallidos: el colapso del Estado es seguido por una fragmentación corporativa y violenta de sus instituciones. La caída de las agencias del Estado, que

antes detentaban el monopolio de la violencia en alguna de sus formas (ejército, policía, las propias unidades creadas para combatir la pandemia), ocurre cuando estas se vuelven indistinguibles de las bandas criminales, que surgen en el vacío de Estado. En los relatos tipo del género, la zombificación institucional no se produce porque sus miembros se infecten, sino porque estos, aislados de las cadenas de mando y de una sociedad que ha implosionado, enloquecen y extreman, en una espiral paranoica, su misión institucional. Al final, estas partículas estatales degeneran hasta llevarlas a la autoextinción o bien se hacen indistinguibles de los otros señores de la guerra con los que compiten en el nuevo océano violento y brutal de las poblaciones supervivientes. En nuestra imaginación social, dominada por la industria cultural estadounidense, lo que queda del Estado se parece así más a la imagen de los carteles mexicanos o de la fragmentación en milicias con distintas ideologías y religiones de un Oriente Medio en guerra, que a posibles reductos de paz y civilización. De nuevo, el apocalipsis zombi nos devuelve, en forma de una narración fascinante y entretenida, nuestra débil confianza en las instituciones públicas.

Otro importante elemento de estas proyecciones del colapso es la particular antropología institucional que reflejan. La industria cinematográfica estadounidense parte invariablemente de una situación de idiocia generalizada —entiéndase: una colección de individuos aislados, que viven en el mundo solos y por sí mismos—. Así es la sociedad antes del apocalipsis y así es también después. Aunque dispongan de conocidos ejemplos de autoorganización comunitaria en su propia historia,

como las democracias municipales de Nueva Inglaterra, estos rara vez sirven de posibilidad para la trama Z. El colapso del Estado no solo constituye el fin del mundo, sino nuestra vuelta a un estado de naturaleza, que no es el de Rousseau y el buen salvaje —ese estadio de armoniosa convivencia entre humanos y naturaleza—, sino el estado de guerra de todos contra todos. Tras la implosión, lo que queda de humanidad es la más cruda forma del *Homo homini lupus*.

Por eso, en el género Z, la sociedad tiene que producirse de nuevo, *ex nihilo*, a partir de la tábula rasa que produce el apocalipsis. Lo que queda de lo que antes fue la próspera civilización capitalista se ha degradado en una colección de individuos aislados, de supervivientes embrutecidos y en permanente guerra entre sí. Y es desde ese estadio imaginario, y tan parecido al cuento hobbesiano, desde el cual los supervivientes tienen que volver a fundar la sociedad. Este proceso se produce a través de la construcción de una nueva mediación estatal, que primero se figura en la extrema violencia del jefe guerrero y carismático y luego avanza hacia las instituciones regladas: la ley, el monopolio de la violencia, etc.

Este es el caso, por ejemplo, de las interminables temporadas de la serie *The Walking Dead* y todas sus secuelas, precuelas y tramas paralelas (*Fear the Walking Dead*, *The Tales of the Walking Dead*), que arrancan siempre de un modelo antropológico que corresponde demasiado bien con el individuo posesivo tan característico del capitalista liberal o neoliberal. El homínido posapocalíptico busca la sociedad solo como garantía de su seguridad, pero no se piensa como resultado de aquella. De hecho, aun cuando

resulten inevitables las tramas de amor y amistad, siempre retorcidas por la experiencia traumática del colapso, la cooperación y la asociación con otros surgen como resultado de un cálculo. Merece la pena contrastar el desarrollo del género en Estados Unidos con su expresión europea o asiática, en la que la sociedad (más allá de la familia o la religión) nunca acaba de desaparecer, donde las instituciones de algún modo perviven en el guión. Por contra, en la imaginación que nos vierte la angloesfera, hay una suerte de incapacidad para considerar la sociedad poscolapso más allá de la banda criminal y el liderazgo carismático.

Sea como sea, el género zombi habla de un colapso que es presente. El ejercicio de ficción es solo un recurso para acelerar tendencias que ya detectamos a nuestro alrededor. El colapso no es el futuro, es nuestra contemporaneidad que evoluciona todavía lentamente. Y esto se observa igualmente en las dos grandes figuras imaginarias de esta gran epopeya distópica: el superviviente y el zombi.

El proletario: el frágil superviviente del apocalipsis Z

El superviviente del apocalipsis se parece mucho a la figura del despojado absoluto. La gran infección le ha privado para siempre de la protección del Estado. Ha destruido también todo aquello que lo reconocía como miembro de la sociedad (profesión, propiedades, vínculos, amistades). Lo más probable es que la catástrofe haya aniquilado incluso su refugio más íntimo: el hogar, la familia, los hijos. Sin nada, y sobre todo sin nadie (al menos al principio),

el superviviente se convierte en algo parecido a un caminante errante, una suerte de protozombi, casi un subhumano, que se dedica a rebuscar en supermercados devastados y en farmacias saqueadas. No resulta aquí una comparación extrema el recuerdo de los *Muselmänner* de los campos nazis: los presos judíos al borde de la muerte, demacrados por el hambre y el trabajo forzado, llevados al grado cero de la supervivencia.

En un cierto sentido, el superviviente del acontecimiento Z se asemeja también demasiado al proletario absoluto, reducido a mera fuerza muscular elemental que, debilitado por la falta de alimento, es cada vez menos capaz de conservar. Su inteligencia, sus capacidades, su formación previas, no sirven de nada en la nueva situación. El superviviente está tan despojado de todo, que ni siquiera parece dotado de las capacidades para llegar a sobrevivir. Abogados, ingenieros, policías, criminales, etc., se ven así menguados a esta misma condición igualadora de la desposesión absoluta que trae el apocalipsis. Por eso en las tramas del género hay lugar para nuevas formas de redención y condena: el presidiario que encuentra una nueva vocación samaritana, gracias a sus facultades para la supervivencia ya probadas; o el policía corrupto que por medio de su simpatía y su precaria capacidad de mando puede ocupar el rol de liderazgo que adelanta la formación de un proto Estado.

La figura del superviviente como despojado, como *nuda vida* en el sentido de Agamben,² excita

² Véase la elaboración de Agamben en toda su obra, pero especialmente en *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pretextos, 1998.

de forma contradictoria nuestra imaginación. Con cita horrores: los relativos a cómo sobrevivir cuando no se tiene nada, ni siquiera los conocimientos para conseguir lo más elemental (comida, agua, refugio). Y al mismo tiempo, nos permite proyectar toda clase de delirios heroicos, en los que al menos unos pocos individuos solitarios se convierten en algo parecido a los pioneros americanos, capaces de luchar contra una naturaleza hostil y una humanidad bárbara, hecha de indios o de zombis (¡qué más da!). El apocalipsis produce así el terror y la alucinación, que estimula hoy al movimiento de los *preppers*, con su entrenamiento específico, sus búnkeres, sus armas, sus almacenes con conservas y alimentos dispuestos para durar décadas.³

De hecho, los preparacionistas tienen algunos rasgos de las viejas vanguardias: se adelantan a nuestra imaginación, responden a ella de un modo psicótico y al mismo tiempo se inventan un modo de vida que responde a la perfección a una masculinidad proletaria o proletarizada, que se siente inservible para todo, salvo para garantizar su supervivencia ante una situación improbable y que nunca llegará, al menos según la forma prevista en su delirio. En su promesa heroica de ser los únicos capaces de sobrevivir, los *preppers* quieren ser, a su modo, el negativo de los *Muselmänner* de los campos de concentración: reducidos como estos al objetivo de sobrevivir, pero

3 Los preparacionistas distan de ser una minoría marginal, al menos en EEUU. Algunos autores, hablan de varios millones de *preppers*, así como de toda clase de expresiones y modalidades, que convierten realmente al movimiento en uno de los grandes fenómenos de época. Véase Robert Kirsch y Emily Ray, *Be Prepared: Doomsday Prepping in the United States*, Nueva York, Columbia University, 2024.

en este caso con las técnicas para saber hacerlo. No es casual tampoco que los preparacionistas sean el caldo de cultivo de milicias neofascistas, y que su identificación sea mayor con los nazis que con las figuras actuales de la raza maldita (los inmigrantes, los negros, los musulmanes).

El terror apocalíptico es por tanto un espejo mercantil proyectado por la industria cultural de un terror social difuso que amenaza con convertir la vida en un mero ejercicio de supervivencia. No hay nada fortuito en que el éxito del género zombi coincida con las dos grandes crisis recientes: la de los años setenta, cuando las pelis de zombis se convierten en un género popular, y la Gran Recesión iniciada en 2008, que dio lugar a la explosión Z en toda clase de formatos.⁴

⁴ Sin duda, la explosión viene protagonizada por la serie *The Walking Dead*, un superéxito de pantalla que comenzó a emitirse en 2010, y que en 2025 había producido 11 temporadas y más de 177 capítulos. La célebre serie estaba inspirada en los comics homónimos creados por Robert Kirkman y Tony Moore, que empezaron a publicarse algo antes, en 2003. En ese mismo universo se han emitido también toda una serie de tramas paralelas protagonizadas por algunos de sus personajes más carismáticos como *Fear the Walking Dead* (2015-2023), *The Walking Dead: World Beyond* (2020-2021) o *Tales of the Walking Dead* (2022), con otros tantos episodios. De este periodo son también películas taquilleras como *Guerra Mundial Z* (2013) o más temprana *Soy leyenda* (2007). Igualmente es en este momento cuando el género estalla en Corea con películas como *Tren a Busan* (2016), *Península* (2020) o las tramas históricas de la serie *The Kingdom* (2019-2020). Y es también cuando el género se diversifica con tramas cómicas (que recuerdan a las de G. Romero) como la serie *Death Valley* (2010), *Zombis vs. Nazis 1 y 2*, *Memorias de un zombie adolescente* (2013), *Warm Bodies* (2013), etc. O con tramas históricas como la coreana ya mencionada *The Kingdom* (2019-2020) y la serie francesa *La Révolution* (2020). Un precedente importante de esta explosión es la serie cinematográfica *Resident Evil*, si bien estas películas se inspiran más en la acción de los videojuegos que en la cen-

En ambos periodos, la normalidad capitalista se vio interrumpida por sendas crisis estructurales, una aceleración de los tiempos sociales que empujó a una parte mayor de las poblaciones ricas a procesos de proletarización en algunos casos radicales.

Si la metáfora del superviviente sirve como exorcismo del miedo a la proletarización, su relación con las fases de crisis y auge de los grandes ciclos de acumulación se despeja en un complejo y conflictivo equilibrio. Cuando la proletarización no encuentra una compensación suficiente en la zona de progreso (crecimiento del empleo, del consumo, etc.), esta se experimenta como una caída, un empobrecimiento neto y brutal. De hecho, el avance de la proletarización ha implicado siempre la pérdida de mundos enteros: los mundos tradicionales, comunitarios, de los no proletarizados o, recientemente, de los parcialmente desproletarizados por los pactos sociales que llamamos Estado de bienestar.

Como en el apocalipsis Z, la proletarización, por tanto, no consiste solo en una desposesión material, como cuando se pierde un empleo o una casa tras un largo proceso de ejecución hipotecaria que termina en desahucio. Es algo más: implica una caída a la zona de la supervivencia, sin parches ni ambages. El género zombi simplemente extrema las fuerzas de la desposesión que son consustanciales a la degradación proletaria: la destrucción de viejas formas de vida, parcialmente aseguradas por el empleo regulado y protegido, y la benévola protección del

tralidad del apocalipsis zombi, como catástrofe y colapso social. Precedentes importantes también son las dos películas *28 días después* (2002) y *28 semanas después* (2007).

Estado del bienestar; o, en sus formas premodernas, por la persistencia de medios de vida (tierra, pastos, mares y ríos) asociados a formas de explotación común o comunitaria. La proletarianización es así la forma capitalista de una marginación radical (también existencial). Constituye hasta tal punto una tendencia intrínseca a la larga marcha del capitalismo histórico, que la deberíamos considerar como una forma específica de devaluación del capital —en este caso, del «valor» de la fuerza de trabajo—. Una devaluación que, como la propia devaluación del capital, prepara las condiciones para las nuevas fases de prosperidad.⁵

En este sentido particular, hoy todos —o casi todos— somos proletarios, resultado antropológico de un largo proceso histórico de desposesión de todo medio de vida autónomo. Y es esta desposesión lo que el género zombi muestra bajo la forma de una trama de miedo de mal gusto pero a la vez entretenida. Aunque esta afirmación exige innumerables matizaciones, y algunas se harán en este libro, salvo una estrecha minoría propietaria, todos dependemos de un ingreso monetario que recibimos a cambio de algo parecido a una prestación laboral. Es esa moneda la que nos permite acceder a los bienes con los que obtenemos lo imprescindible para vivir. Hace tiempo que nuestra vida ha quedado así reducida a un ir y venir del trabajo —o de las agencias estatales que proporcionan un ingreso— al supermercado.

⁵ Recuérdese que en el esquema marxiano original, la sobreacumulación es el estado de crisis por excelencia, un capital que no encuentra ocupación rentable y que necesariamente se devalúa. Lo mismo sucede obviamente con el valor contradictorio de la fuerza de trabajo humana.

Nuestras capacidades ya no se miden por nuestra bondad, heroísmo, entrega o compromiso. Fundamentalmente, pretendemos que aquello que somos y hacemos (trabajo, conocimientos) tiene un valor mercantil y tratamos, por todos los medios, de transformar ese valor en el dinero con el que compramos absolutamente todo lo que requerimos. La proletarización de la humanidad entraña, sin duda, un cambio radical de las formas de vida.

La larga marcha de la proletarización comenzó con la formación de la moderna economía mundial, pero solo ahora parece haber culminado. De forma paradójica, en esta era de la catástrofe se ha completado este proceso que dura al menos cinco siglos y que abarca al conjunto de los continentes. En Europa, la proletarización comenzó con la expropiación de los campesinos de sus medios de vida, en una secuencia que va desde los cercamientos de los campos y bosques comunales de las islas británicas y Europa central a partir del siglo XVI hasta el éxodo rural promovido por las oleadas de mecanización agraria y concentración urbana de los siglos XIX y XX. En África y América, la proletarización comenzó con la imposición del trabajo forzado promovido por los primeros imperialismos (encomienda, mita, esclavitud) y siguió con la desposesión reciente (revolución verde, planes de ajuste estructural, etc.) de cualquier otro medio de vida que no fuera su empleabilidad por las distintas y sucesivas empresas capitalistas. En las últimas décadas, el éxodo rural a las grandes ciudades industriales de la costa y de las grandes cuencas fluviales chinas y la monetización casi completa de las economías de África y del sur de Asia nos ha conducido, por primera vez en la

historia, a un mundo donde la inmensa mayoría de la población está constituida por proletarios.

Valga decir que de los 8.2000 millones de habitantes de nuestra imperfecta esfera celeste, aproximadamente el 80 % no dispone de nada más que lo elemental para proporcionarse alimento, vestido o cobijo, y a veces ni eso. Por el contrario, algo menos del 20 % de la población dispone del 90 % de la riqueza mundial, y el 1,5 % más rico de casi el 50 %.⁶ Apenas al margen, en realidad sometidos a la misma lógica de extinción que la biodiversidad del planeta, los últimos 800 millones de pobladores terráqueos que viven como «indígenas» —que todavía disponen de recursos para el autoconsumo y responden a comunidades relativamente organizadas— son ya una pequeña minoría. En definitiva, la humanidad ha dejado de ser una frontera para el capital; prácticamente todos vivimos bajo su fuero o, mejor dicho, dentro de su fuero.

En los años setenta se dio un debate interesante sobre esta cuestión a partir de la publicación del llamado capítulo VI inédito del primer libro de *El capital*.⁷ Este manuscrito no fue incluido en la obra de Marx en vida, ni tampoco en las elaboraciones posteriores que hizo Engels. Como algunos otros escritos de Marx se dio a conocer en la década de 1930, pero fue sobre todo con el resurgimiento de las luchas obreras y del marxismo en las décadas de 1960 y 1970, cuando animó discusiones a veces reveladores, a veces bizantinas, sobre la condición final del capitalismo. Con un subtítulo

⁶ Véanse, por ejemplo, las cifras del último informe de la consultora financiera UBS, *Global Wealth Report 2024*, 2024.

⁷ K. Marx, *El capital*, libro I, capítulo sexto (inédito), «Resultados del proceso de producción inmediato», Barcelona, Página Libros, 1997.

relativamente anodino, «Resultados del proceso de producción inmediato», este manuscrito da cuenta principalmente de las transformaciones del trabajo en el modo de producción capitalista. Su exposición se concentra en las implicaciones del paso de la producción artesanal y en pequeños talleres, donde el trabajador conserva una celosa autonomía y dominio sobre el proceso productivo, a la organización propiamente capitalista de la producción dentro de gigantescas fábricas gobernadas por un complejo sistema de máquinas, en las que el trabajador se convierte en un simple apéndice de los automatismos industriales. Marx considera este pasaje como el de la subsunción formal del trabajo en el capital a su subsunción real.

Estirando el argumento de Marx, la gran novedad de nuestro tiempo no es simplemente que el conjunto de la producción se realice ya bajo formas capitalistas —lo hace desde más de un siglo en las fábricas de los países centrales— o que la producción haya incorporado el conjunto de las capacidades humanas desde las más creativas a las más íntimas, en una suerte de *puesta de la vida a trabajar*.⁸ Lo que resulta verdaderamente demoledor es que el conjunto

⁸ Merece aquí la pena volver sobre la reflexión de lo que hace un tiempo se conoció como posobrerismo o posoperaísmo, evolución posterior de la poderosa reflexión iniciada en Italia a caballo de las luchas obreras de los años sesenta y setenta. En la reflexión de este grupo (A. Negri, Bifo, P. Virno, M. Lazzarato, etc.) en torno al posfordismo y lo que luego llamaron capitalismo cognitivo, está seguramente el mejor análisis de la aplicación del conjunto de las capacidades genéricas de la especie (lingüísticas, afectivas, intelectuales) a la valorización capitalista en las condiciones impuestas por la transformación capitalista de las décadas de 1980 y 1990. «La vida puesta a trabajar» fue una forma resumida de estas mutaciones.

de la reproducción social se realiza bajo condiciones capitalistas. Ya no hay prácticamente nada fuera de la lógica del capital: los bienes que consumimos, el modo en que trabajamos, para qué trabajamos, cómo vivimos, todo ha sido incorporado como funciones de la acumulación.

Tal y como han señalado algunos, la mercantilización completa de la vida humana presenta una contradicción difícil para el capital. El problema descansa en el hecho de que la proletarianización de la humanidad resulta verdaderamente cara. La adecuación de prácticamente todos los aspectos de la vida humana a la forma mercancía no solo ha creado una infinita cantidad de mercados e industrias relativamente novedosas (turismo, ocio, cuidado personal, etc.), también ha reducido hasta casi agotarlas las cuencas de trabajo gratuito, que permitían la reproducción social y al mismo tiempo abarataban la fuerza de trabajo. El «obrero mixto», que todavía cultivaba su tierra y obtenía una parte de su alimento de su propia producción, resultaba más barato que el obrero a tiempo completo que requiere de un salario mayor para garantizar el consumo exigido por su reposición. Del mismo modo, la incorporación de las mujeres al mercado laboral y su igualación jurídica reduce significativamente el tiempo de trabajo gratuito que esta disponía para su familia, incrementando las cargas del Estado para garantizar el cuidado de niños y ancianos.⁹

⁹ Son muchos los autores que han destacado esta contradicción. Pero seguramente quien la ha elaborado de una forma más precisa sea I. Wallerstein. Véase, por ejemplo, el librito que hace de síntesis de su obra: *El capitalismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 2012.

En este sentido, la proletarización empuja al capital a una particular carrera para abaratar el trabajo, al tiempo que la reproducción del mismo (ahora completamente mercantilizada) se vuelve cada vez más cara. Aquí reside también la raíz de su pretensión de prescindir del trabajo humano en el proceso de producción, sustituido por autómatas maquínicos: algo que a la larga también contrae las posibilidades de beneficio y realización.¹⁰ Ambas tendencias están, como se sabe, en la raíz de la crisis contemporánea de la valorización capitalista: en la existencia de una gran cantidad de capital que no se emplea y tampoco emplea, y que deja en la cuneta a un número cada vez mayor de esos mismos proletarizados.

La paradoja está servida: el triunfo completo del capital sobre la humanidad, la subsunción real de la misma en su metabolismo, ha coincidido también con lo que parece ser el inicio de su declive. Como el Imperio romano, que devoró sus periferias hasta agotar sus recursos y sus poblaciones por medio de la esclavización, el capital ha engullido a la humanidad, ha alcanzado su clinamen y como aquel ha iniciado su caída. De forma también contradictoria,

¹⁰ Valga aquí mencionar, casi por encima, lo que Marx llamó ley tendencial de la caída de la tasa de ganancia, que venía asociada al incremento de la composición orgánica del capital, esto es, al aumento de la parte constante del capital sobre la variable, que determinaba a medio plazo la caída del beneficio. Véase K. Marx, *El capital*, especialmente libro III, tomo III, sección tercera «Ley de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia», Madrid, Akal, 2007, pp. 277-352. Este tópico de la literatura marxista tuvo su desarrollo en los años veinte y treinta del siglo XX (véase H. Grossman y luego P. Mattick), y de nuevo se recuperó a partir de la década de 1970 según variantes más o menos elaboradas y con la incorporación de otros elementos, que llegan hasta los debates contemporáneos (Brenner, Harvey, etc.).

este proletariado universal no parece ya tampoco ser «el enterrador de la sociedad burguesa».¹¹

La razón del fin de la dialéctica del antagonismo que alumbró las revoluciones del siglo XIX y XX es sencilla. La crisis tiende a expulsar a los proletarios de aquella zona de poder estructural que les permitía detener la producción y con ello, virtualmente, organizarla de otro modo. La negación de la prestación de trabajo era el secreto a voces del gran poder proletario, la fuente de un poder social, que se expresó desde las revoluciones atlánticas (Estados Unidos, Haití, Francia) hasta las revoluciones obreras y campesinas del siglo XX (soviética, china, etc.). La capacidad de ejercer este poder proletario fue la gran fuerza de reforma y cambio de los regímenes capitalistas, así como de su constante innovación.¹²

La actual crisis nos desvela crudamente que sin ese poder la condición proletaria es solo impotencia, fragilidad y vulnerabilidad. A medida que se desbarata la magia del mercado, que antes proporcionaba bienes y servicios cada vez más variados, cada vez más baratos y de mejor calidad, se desbarata también el encanto del progreso y de la presunta omnipotencia de la voluntad del consumidor. Nos hemos vuelto más dependientes (menos autónomos) respecto a unos medios de vida que en última instancia no dependen ni de nosotros, ni de ninguna máquina social que podamos controlar. Los mercados (de trabajo y

¹¹ Según las célebres palabras del *Manifiesto comunista*.

¹² Esta tesis es fundamental a la hora de considerar que el capital ha ido siempre por detrás de la lucha de clases, no por delante, tal y como se reconoce en una cierta lectura de Marx, pero también en algunas de las corrientes de renovación de la crítica marxiana, especialmente el obrerismo italiano.

consumo), así como el Estado, son instituciones anónimas, impersonales, al margen de nuestra voluntad y con un poder estructurante de escala prodigiosa. Y esta dependencia vivida de forma cada vez más descarnada mana de la misma fuente que todos los miedos sociales. El mercado, y su garante el Estado, es lo que nos mantiene y lo que al mismo tiempo nos reduce a la impotencia.

Lo que llamamos colapso es por eso también la certeza de que este sistema de instancias impersonales y estructurantes, que proporciona ingresos a cambio de algo parecido a un trabajo, está empezando a fallar. El problema, sin embargo, es que, como en el apocalipsis Z, la gran mayoría de la humanidad no tiene ya otra forma de vivir, no sabe vivir de otro modo. La universalización de esta incapacidad para vivir de otra manera, es compartida tanto por el urbanita que sobrevive a la epidemia zombi vagabundeando en un supermercado arrasado, como por el experto en transición ecológica que predica en universidades y fundaciones lo que habría que hacer para mejorar la resiliencia climática. Tampoco escapa a este destino la inmensa mayoría de los que se identifican como «rurales» —los empresarios y trabajadores agrícolas de los países ricos— y que solo conocen el campo bajo la forma de los monocultivos agroindustriales que luego venden a las grandes cadenas de transformación y suministro. Todas estas figuras sociales, al igual que el resto de la humanidad, necesitan invariablemente dinero para adquirir alimentos, vivienda y todo aquello que empleamos para vivir (muebles, electrodomésticos, tecnología, vestido, etc.) y que es producido por otras empresas en forma de mercancías. Esta

uniformidad de la forma de vida, esta extrema dependencia del mercado y el Estado, es lo que determina nuestra fragilidad e impotencia.

Y sin embargo, hay un destino peor para la humanidad que su proletarianización.

El zombi o la humanidad excedente

En los ojos vidriosos y hambrientos del zombi, en su cara desfigurada que tanto recuerda a las enfermedades de la miseria —la viruela, la lepra, la sarna— y en sus ropas desgarradas y convertidas en harapos vemos el reflejo amenazante e inconfesado del pobre peligroso. El zombi es seguramente la gran figura pictórica del futuro de la humanidad: famélica, enferma, a medio camino entre la vida y la muerte.

La historia del zombi discurre en paralelo a los horrores de la formación del capitalismo histórico. Curiosamente, ahora también prefigura su final. La palabra procede de las lenguas bantúes de la fachada atlántica africana (*fumbi* entre los yoruba, *nzambi* entre los kongo, *zombi* entre los bonda), donde tenía una amplia variedad de acepciones: espíritu, cadáver, cuerpo sin alma, retornado de entre los muertos. El término pasó al Caribe (Haití y Cuba) a través de la trata atlántica. Y desde entonces quedó asociado a la cultura clandestina de los esclavos afrocaribeños y su religiones sincréticas, especialmente el vudú haitiano. En su acepción entre los esclavos caribeños, el zombi es un cuerpo al que se le ha arrancado el alma por medio de prácticas de hechicería y magia negra, y se presenta como la imagen desgarrada de

la esclavitud por parte de los propios esclavos. Despojados de su anterior vida social, de sus costumbres, vestidos con harapos y sostenidos por una dieta monótona y mínima, renombrados por sus amos (mediante bautismo), reducidos a mero cuerpo para el trabajo, el esclavizado es realmente ese cuerpo sin alma que es el zombi. De forma simétrica, algunos ritos vudú representaban al amo blanco como un demonio, que arranca el alma de sus hermanos esclavizados y los convierte así en muertos vivientes.

En una de esas traslaciones históricas en las que un término queda impreso en la memoria social sin perder nunca su potencial de evocación, el zombi se ha transferido de sus orígenes modernos entre los esclavos haitianos a la personificación actual de los miedos capitalistas. Casi se podría decir que el zombi sigue representando a una humanidad a la que se la ha despojado de todo menos de su cuerpo hambriento. Sin duda, la figura del zombi se presta también a la fábula, siempre edificante, de una humanidad devoradora y salvaje, que en realidad somos nosotros, los consumidores del mundo que lo engullimos hasta su extinción. Es una lástima, sin embargo, que esta metáfora siga siendo demasiado intelectual... y demasiado ecologista.

En realidad, el zombi fascina y aterroriza porque representa un destino mucho más sombrío y del cual estamos a un simple mordisco de distancia. En las tramas del apocalipsis Z, el zombi evoca algo parecido a un desesperado terror rojo. Por un lado, la zombificación se figura como una amenaza siempre presente y amenazante, que ha convertido a la mayoría en muertos vivientes. Por otro, el zombi confirma la capacidad brutal e igualadora del colapso como

un evento revolucionario de nivelación y exterminio a escala planetaria. De hecho, el acontecimiento Z es el acto igualador por excelencia: convierte a todos o a casi todos en desesperados devoradores de carne. Y esta destrucción igualitaria aterroriza más que los desastres naturales que se ceban con algunas regiones del Sur global y que todavía distinguen bien entre ricos y pobres.

Pero por continuar con este breve ensayo de sociología Z: si el superviviente servía como imagen del proletario, la del zombi es la de este cuando se ha vuelto completamente inservible, cuando ha caído en la condición de simple excedente. Como todas las pestes históricas, la pandemia zombi, con su alto poder de infección, ataca a una humanidad vulnerable y sobrante: simplemente se ocupa de aquellos que ya no deberían estar, aun cuando sean la inmensa mayoría. En esta traslación, que es algo más que una metáfora, la humanidad zombi es la humanidad excedentaria para el capital, la cual ya no sirve ni siquiera para ser explotada. Es el extremo final del proceso de proletarización, cuando la desposesión llega al punto en que se atraviesa la barrera de la humanidad y cae definitivamente del otro lado.

El zombi constituye por eso la figura del proletario inútil, la imagen del siniestro futuro que depara a los seres humanos en el capitalismo en crisis. Si en los rituales vudú el zombi aparecía como un cuerpo sin alma, desorientado, dormido, reducido a los movimientos mecánicos del trabajo; ahora se trata de un cuerpo también sin alma, pero enloquecido, porque ya no tiene lugar entre los vivos, porque ya no tiene utilidad alguna para el capital. De forma irónica, el zombi se convierte en algo parecido a la representación antropológica, si bien en su forma

negativa, de la larga historia de la lucha contra el trabajo. Una suerte de venganza del capital, que en su crisis, decide prescindir incluso del trabajo del cual se alimenta.

Hay algo aquí, no obstante, que merece explicarse con más detalle. Lo que podríamos llamar con un particular brutalismo el proceso de *excedentarización* de la fuerza de trabajo, o en última instancia de la humanidad en su conjunto, es seguramente la tendencia menos reconocida de la crisis capitalista. En términos necesariamente abstractos: la crisis de rentabilidad o de realización determina una crisis de inversión y esta resulta en una crisis de empleabilidad de todos los factores productivos, incluido el «capital humano». Pero ¿qué ocurre cuando esta crisis de rentabilidad, traducida en huelga de inversión y por lo tanto de empleo del capital se vuelve permanente? Que nos convertimos en zombis.

De nuevo, una breve mención de algunos de los conceptos de Marx puede servirnos al caso. El teórico socialista señaló que la superpoblación es una condición constante del proletariado.¹³ De hecho, la condición excedente de la fuerza de trabajo constituye una de las premisas de la acumulación. La necesidad perentoria de los capitalistas de abaratar el trabajo requiere de una situación permanente de exceso de trabajadores respecto de las necesidades de producción: es lo que llamaba «ejército laboral de reserva». Este exceso de trabajadores empuja a la baja los salarios y garantiza al mismo tiempo una provisión suficiente de trabajadores. Para liberales y gestores, nada resulta históricamente menos propicio que una situación de agotamiento de la disponibilidad

¹³ Karl Marx, *El capital*, libro 1, tomo III, Madrid, Akal, 2007, pp. 106-116.

de fuerza de trabajo, o lo que es lo mismo, de pleno empleo. El resultado de estas situaciones constituye el pandemónium del capital: mayor poder obrero, más salarios y a la postre menos beneficios.

La historia del capitalismo se puede interpretar así como un continuo juego en el que la lucha de clases también se produce alrededor del número de trabajadores disponibles. Cuando no ha habido trabajadores en número suficiente: se los ha rapado de otros lugares para ponerlos a trabajar de forma obligatoria y forzada (el caso más conocido es el de la esclavitud en los sistemas de plantación americanos); se ha fomentado la inmigración desde entornos rurales, tanto cercanos como lejanos, proletarizando a nuevos segmentos de la humanidad; se ha intentado sustituirlos por máquinas que reducían significativamente la necesidad de trabajo humano; y casi siempre, de forma sistemática, se ha tratado de reducir o liquidar toda posibilidad de vida al margen del mercado asalariado. Los trabajadores han respondido a estas maniobras de distintas formas: huyendo de las plantaciones y de las minas; sustrayéndose al trabajo por medio del absentismo, la fuga o incluso la destrucción de los centros de trabajo; creando medios de vida propios al margen del trabajo asalariado; destruyendo las máquinas que les sustituían; defendiendo las cualificaciones laborales que generaban escasez de trabajadores en determinados sectores; forzando al Estado a transferirles recursos en situaciones de desempleo; etc. En definitiva, la lucha entre capital y trabajo ha sido siempre la lucha por la disponibilidad de la prestación laboral.

El capitalismo terminal¹⁴ ha impuesto un cambio radical en estas reglas del juego. La novedad del gran hechicero capitalista es que ha dejado de reclamar su inmensa ración de cuerpos y almas. A medida que su voracidad se veía frustrada por todos los elementos de crisis conocidos — agotamiento de la innovación tecnológica y de la productividad, ausencia de nuevos mercados y productos que estimulen nuevos ciclos de acumulación, valor negativo de la antes naturaleza barata, etc. — ha decidido prescindir de la humanidad como valor de uso empleable. Se trata de la tendencia más paradójica de la nueva era de colapso: la humanidad se ha vuelto prescindible y con ello también el viejo poder obrero, que residía en su capacidad para valorizar (o no) el capital. En el marco de la superpoblación relativa y los distintos estadios de la misma (fluctuante, constante, estancada) que Marx describiera, la superpoblación se ha vuelto así *superpoblación absoluta*. El largo declive capitalista ha implicado un creciente rechazo al trabajo por parte del capital. De modo paradójico, vivimos una época de conquista invertida del comunismo, considerado como una forma de vida liberada del trabajo y sin embargo sometida a la necesidad indiscutible de obtener un ingreso para todo lo que necesitamos.

La excedentarización constituye, en este sentido, el exacto opuesto de la proletarización. Las estrategias de gestión laboral capitalista ya no se dirigen

¹⁴ Debemos este término a Corsino Vela y su evocadora y a la vez trágica trilogía sobre la sociedad tardocapitalista: *La sociedad implosiva*, 2. ed., Madrid, Traficantes de Sueños, 2022; *Capitalismo terminal. Anotaciones a la sociedad implosiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2018; y *En la línea de quiebra*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2024.

a incorporar, explotar y posteriormente integrar a una parte creciente de la humanidad en el trabajo asalariado. La zombificación del mercado laboral consiste justamente en lo contrario: en gestionar la ingobernabilidad creciente del subempleo, el trabajo informal y la necesidad de una parte creciente de la población del planeta de buscar unos ingresos para comprar lo necesario pero sin producir valor como capital. La «cuestión social» del capitalismo en crisis consiste en responder a la pregunta de qué hacer con esta humanidad excedente e inempleable, al menos hasta que un apocalipsis Z se haga cargo de ella.

A este respecto, los datos resultan abrumadores: dos mil millones de trabajadores en el mundo, el 60 % de la fuerza de trabajo global, viven o malviven en el circuito de trabajo secundario o informal: esto quiere decir que trabajan en una relación laboral sin derechos y que, las más de las veces, se realiza en trabajos de escasa productividad y con poca capacidad de valorización en términos capitalistas.¹⁵ Más de dos tercios —bastante más en algunas regiones— de los trabajadores de Asia, África y América Latina obtienen la mayor parte de sus ingresos en circuitos laborales informales: ingresos inciertos, que se consiguen y consumen al día. Y aunque la reducción de la economía sumergida parece una tendencia en las últimas décadas, la condición del trabajo informal no ha evolucionado en esa dirección. Antes bien, lo

¹⁵ La bibliografía al respecto es amplia y viene impulsada por los informes de la OIT, véase por ejemplo, Corine C. Delechat y Leandro Medina, *The Global Informal Workforce: Priorities for Inclusive Growth*, FMI, 2021.

que parece haber ocurrido es una progresiva asimilación del trabajo formal al informal.¹⁶

Los países ricos no escapan a esta tendencia. El desmantelamiento histórico de la industria, la explosión de los servicios de mercado y de los servicios personales como única vía de crecimiento del empleo —normalmente precarizado e infrarremunerado—, así como la expansión del empleo público y de la subvención de determinados sectores económicos, fundamentalmente como mecanismo de apuntalamiento de la estabilidad social, muestra que también aquí la excedentarización del trabajo resulta imparable. En todas las parte del planeta Tierra, el doble movimiento histórico de la tecnificación de la producción y de la creciente incapacidad para emplear el exceso de capital en inversiones productivas rentables ha dejado a una parte creciente de la población al margen del trabajo que produce valor (en términos capitalistas). Los «empleos» por los que esta población consigue unos ingresos son así cada vez menos productivos. De hecho, se trata de trabajos que en términos marxianos deberíamos considerar improductivos, esto es, que no producen valor, que apenas amplían la inversión realizada.¹⁷ Lo cual resulta inde-

¹⁶ Véase a este respecto el trabajo y la ambiciosa perspectiva de Jan Breman, *Fuerza de trabajo paria en Asia*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

¹⁷ A lo largo de su obra, pero especialmente en el capítulo VI inédito (*op. cit.*), Marx define así el trabajo productivo: «Solo es trabajo productivo el trabajo o el prestatario de fuerza de trabajo que produce directamente *plusvalor*» (p. 91); «lo que caracteriza, de manera fundamental, al trabajador productivo y a la producción capitalista: la producción de *plusvalor* y el proceso de autovalorización del capital que se incorpora al trabajo vivo como simple agente» (p. 96); «para distinguir el trabajo productivo del trabajo improductivo, basta con determinar si el trabajo se inter-

pendiente del valor social de este trabajo o también de las feroces condiciones de explotación en las que se produce.

En definitiva, en términos puramente capitalistas, la zombificación de la humanidad se ha producido ya. Sencillamente la inmensa mayoría sobramos y vamos a sobrar cada vez más. El gobierno de estas poblaciones excedentes es el gran reto de la gestión de la catástrofe. La vuelta de los populismos racistas, de los nacionalismos belicistas o la creciente etnización de la política son solo las reacciones identitarias dispuestas para ser consumidas por esta humanidad excedente. Tales estrategias de gestión de poblaciones se están materializando en una geografía cada vez más dividida entre regiones devastadas y *green zones* de aparente normalidad.¹⁸ Estas fronteras, más ubicuas que las fronteras nacionales sobre las que muchas veces se superponen, mantienen a los zombis al otro lado del muro, donde sobreviven en sus deteriorados bantustanes. Y solo cuando estos pobres «monstruos» parecen estar domesticados, pacificados y bien controlados, se les permite atravesar las cancelas de las zonas seguras para prestar el poco aliento que les queda en los servicios personales —cuidado, seguridad,

cambia por *dinero, propiamente dicho, o por dinero-capital*» (p. 103).

¹⁸ Según el modelo de segmentación del territorio que se ha experimentado en las guerras y ocupaciones de las últimas décadas. En Irak, las *green zones* eran los distritos protegidos de Bagdad, con fuerte ocupación militar y en los que la población podía realizar una vida aparentemente normal, mientras al otro lado de la valla se desarrollaba el grueso de las operaciones militares. *Green zone* es también una conocida película bélica dirigida por Paul Greengrass en 2010.

entretenimiento, prostitución... — que requieren los todavía pudientes.

Sea como sea, deberíamos haber aprendido de nuestro entusiasta sometimiento a la industria cultural, que los apocalipsis zombis son incontenibles. Una de las grandes tareas subjetivas de la política que viene será la de perder miedo a los zombis que nos rodean y abrazar la «vida» — curiosamente también la libertad — contenida en el brutal destino de convertirse en zombi. En un sentido más que metafórico, la revolución será zombi o no será.

4. La ruina del reformismo y la crisis burguesa

¿EXISTE TODAVÍA INTELIGENCIA entre quienes gobiernan y poseen la riqueza? O dicho de otro modo, ¿hay todavía entre quienes «mandan» una cierta capacidad para administrar la crisis, evitar sus peores efectos y racionalizar las contradicciones que están detrás de la misma? De una forma no del todo consciente, el amplio espectro político de las izquierdas de las primeras décadas del siglo XXI ha partido del presupuesto de que tal capacidad y tal margen de acción existen. Y a ello ha apostado buena parte de su energía, emulando las viejas pretensiones de un reformismo inteligente y responsable, que podía evitar el colapso previsto, al tiempo que proponía alrededor del concepto de «desarrollo sostenible» o de «crecimiento verde» una batería de soluciones simples, efectivas, aunque costosas, dirigidas a reorganizar la economía, a veces bajo el rutilante letrero de la «transición verde socialmente justa».

Un simple muestrario de las propuestas de la izquierda gestora confirma esta hipótesis. El llamado Green New Deal esbozado por el ala izquierda de los demócratas estadounidenses se ha propuesto como

un nuevo gran acuerdo social, dirigido a orientar la transición económica hacia la descarbonización, por medio de una política de inversión pública activa y bajo la promesa, siempre difícil de cumplir, de generar un gran número de empleos protegidos y con buenos salarios.¹ De forma parecida, la política climática ha concitado hasta hace bien poco un amplio nivel de apoyo entre la izquierda continental, hasta el punto de conquistar el núcleo del *establishment* de Bruselas y convertirlo en estrategia política bajo el nombre de Pacto Verde europeo.² Las Conferencias Climáticas de la ONU —las llamadas COP— se siguen celebrando cada año. Y aunque sus resultados son por lo general decepcionantes, todavía se entienden como el gran foro internacional que orienta la política climática de los Estados. Incluso el Foro Económico Mundial, cuya asamblea reúne anualmente en Davos (Suiza) a banqueros, monopolistas tecnológicos, empresarios y políticos, se ha presentado en ocasiones como la expresión de una élite global reformista, comprometida con la reorientación de la economía hacia la sostenibilidad.³

¹ Una parte de este debate se puede leer en el volumen que recoge algunas de las principales aportaciones de la *New Left Review: Decrecimiento vs Green New Deal*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019.

² El llamado Pacto Verde, establecido en 2020, en plena pandemia del covid, constituye el núcleo de la agenda de la Unión con el objetivo de alcanzar la neutralidad climática en 2050 y reducir las emisiones en un 50 % para 2030.

³ Así, por ejemplo, tras la reunión de 2020, el Foro popularizó su eslogan *The Great Reset* [El gran reinicio] típicamente orientado por la sostenibilidad, el desarrollo de los mercados de emisiones, la inversión financiera en la transición verde y el solucionismo tecnológico, en medio del parón provocado por la pandemia de covid, entendida siempre como una gran oportunidad económica.

Quien atienda sin excesivo cinismo a esta cadena de promesas podrá encontrar motivos de optimismo y adscribirse a esta política de reformas, que se sitúa en el exacto punto medio entre la urgencia, el entusiasmo y la frustración. No es poco lo que se juega: la izquierda gestora nos dice que existe todavía la inteligencia y la fuerza para evitar el colapso, y con este el fin de la democracia y el advenimiento del fascismo.

La hipótesis que aquí se sostiene es, sin embargo, otra. Ninguno de los factores desencadenantes de la actual crisis —el agotamiento de los factores impulsores de la productividad, la inversión y la rentabilidad; el valor negativo que produce la crisis ecológica; la previsible caída demográfica; las desigualdades aberrantes— ha invertido, siquiera detenido, su tendencia en los últimos años. Como se ha visto, la crisis del capitalismo, no el capitalismo, constituye nuestra TINA [*there is no alternative*], nuestra verdadera falta de alternativas. En este sentido el proceso de transición verde hacia las energías renovables y la disminución relativa de las emisiones de gases de efecto invernadero, que Europa, China y en mucha menor medida EEUU han iniciado en los últimos diez años, podrán quizás detener el crecimiento de las temperaturas en 3 o en el mejor de los casos en 2,5 grados por encima de la media del mundo preindustrial.

Puede que así evitemos el peor escenario de una «Tierra cocedero», previsto a partir de subidas de temperatura en la horquilla entre los 3 y los 4 grados, a partir de la cual la acción humana sería ya incapaz de evitar los efectos de retroalimentación positiva del calentamiento global: la destrucción de la totalidad de los bosques tropicales que se convertirían

en emisores netos de CO₂, la expansión incontrolada de las emisiones de metano por descongelación de casi todo el permafrost ártico y la desestabilización de los clatratos o hidratos de metano de los fondos marinos, la reducción radical de los hielos polares y del consiguiente efecto albedo, etc. Caso de que se superara, por tanto, este umbral, la temperatura del planeta podría crecer, en el plazo de unos pocos centenares de años, hasta el máximo climático del Eoceno, hace 50 millones de años, cuando la Tierra tenía una temperatura media de unos 10-12 grados superior al actual.⁴ Se dirá, por tanto, que caso de cumplirse los buenos deseos de la política climática, incluso en su timorata versión actual, la «Tierra se habrá salvado», entendiendo por ello no tanto la catástrofe ecológica —en la que ya estamos metidos de lleno—, como que el planeta podrá seguir siendo habitado por los humanos.

Lo que parece evidente es que la Tierra de finales del siglo XXI será radicalmente distinta en cuanto a la distribución de las bandas climáticas, la disponibilidad de agua, la fertilidad del suelo, así como en lo que se refiere a la concentración geográfica de los principales contaminantes. De igual modo, nuestra «condición política» —lo que constituye la base de todo reformismo— es una humanidad dividida bajo el gobierno de dos centenares de Estados con sus respectivas fronteras que, salvo la minoría rica del planeta, tiene enormes dificultades de traspasar, lo

⁴ Durante el llamado óptimo del Eoceno, la Tierra tenía una temperatura media de alrededor de 25-27 grados, muy por encima de los 15 actuales. Los niveles de CO₂ estaban alrededor de las 1.500 partes por millón sobre los 280 de la era preindustrial y los 420 de 2025.

que compensaría, por el simple efecto de estas migraciones, las desigualdades geográficas más evidentes. La consideración de que esta división política en un mundo sometido a un enorme estrés ecológico no dará lugar a conflictos, guerras y un creciente caos es una pura ilusión.

Por añadir otro elemento a considerar, la política climática ya en marcha, en buena medida debido a la propia inercia del abaratamiento de las energías limpias, no parece que se vaya a desviar de su forma capitalista. Por ejemplo, la instalación de plantas fotovoltaicas, eólicas o hidroeléctricas se está realizando sobre un patrón de concentración e inversión financiera similar al que se puede reconocer en cualquier otro sector económico. Es dudoso que estas instalaciones guiadas por la búsqueda de beneficio puedan regirse por otra lógica que no sea la del *business as usual*, entendiendo por este no solo que toda inversión busca necesariamente su rentabilidad, sino que esta se efectúa dentro de un patrón cada vez más concentrado, dominado por gigantescos actores globales: las empresas energéticas y, cada vez en mayor medida, los fondos de gestión de activos reales.⁵ Este es muy sucintamente el marco de posibilidad o de imposibilidad de todo reformismo.

El reformismo verde, al que en realidad apuesta un amplio rango de eso que llamamos izquierda, lleva además implícita la premisa de que una parte de las élites globales se va a comprometer necesariamente en una política de reformas estructurales. Históricamente, en todos los grandes procesos de

⁵ Véase, por ejemplo, Brett Christophers, *The Price is Wrong: Why Capitalism Won't Save the Planet*, Londres, Verso, 2024.

cambio se reconocen movimientos de deserción entre las clases dirigentes, una división entre los sectores intransigentes y los reformistas, y toda clase de traiciones dentro del bloque dominante que oportunamente se pasan al campo popular —¿qué otra cosa es el intelectual crítico de origen burgués?—. Lo que sin embargo se considera menos es que en casi todos estos episodios de crisis del capitalismo histórico, existía también un frente político definido por fronteras de clase, compuesto por amplios segmentos subalternos, combativos y dispuestos a no transigir.

En ausencia de este gran movimiento de cambio —por mucho que veamos luchas aquí y allá—, la premisa de la izquierda reformista se reduce a confiar en las propias capacidades de racionalización del mismo sistema que pretende modificar, y esto requiere de algo así como encontrarse con una suerte de inteligencia excepcional dentro de la superclase que hoy gobierna el planeta.

Pero ¿existe hoy esa benévola clase dirigente, capaz de autolimitarse y dirigir un proceso de ambiciosas reformas encaminadas a salvar el planeta, curiosamente de sí misma? ¿O estamos dentro del mismo espejismo pequeño burgués, característico de la clase media profesional que piensa la política a partir de las ideas, a partir de las mismas competencias de manipulación simbólica y conocimiento experto sobre la cual construye su estar en el mundo? ¿Esa misma confianza biempensante en las instituciones democráticas que, en lugar de un conflicto entre intereses contrapuestos, considera la posibilidad de una mediación política sobre la base de la discusión, la pedagogía o todo lo más el contraste de ideas?

Debajo de las soluciones verdes descansa un presupuesto elitista rara vez confeso. Este define la comprensión convencional de la política desde la formación de los primeros Estados hasta el día de hoy. En la tradición del pensamiento político contemporáneo, en la forma que le dieron Robert Michel, Vilfredo Pareto, Ortega y Gasset, etc.,⁶ está cristalinamente expresado que la «masa», las «clases populares», los «dominados», son incapaces de una «inteligencia» propia. Condenados a las explosiones irracionales —al modo que tanto gustaba al padre de la psicología social Gustav Le Bon— o a la obediencia a un caudillo diligente, el protagonismo popular, y con este la democracia, aparecen solo como una ilusión necesaria, una ficción retórica. En este marco, la política solo puede ser entendida como una transacción entre élites, que luchan entre sí, llegan a acuerdos e instituyen reglas —como las de la democracia liberal—, que les permiten intercambiar la tenencia de los poderes del Estado. A pesar del democratismo declarado de muchas izquierdas, la presunción elitista ha sido siempre el inconsciente del reformismo; tal y como hoy lo sigue siendo para gran parte de la izquierda social y climática que requiere de su contraparte burguesa —los megarricos, presuntamente liberales, con apellidos como

⁶ El pensamiento burgués de principios de siglo es profundamente antiobrero y elitista, y está en la base de la traición a la democracia liberal característica de muchos intelectuales europeos en aquellos años. El caso más claro se encuentra en la evolución de la inteligencia alemana y su desembocadura masiva en las distintas formulaciones de la revolución conservadora después de la Primera Guerra Mundial. Para un análisis de este caso se debería leer George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*, Madison, University of Wisconsin Press, 2023 [1964].

Soros, Buffet o Gates — para dar cuerpo a la posibilidad de una transición verde. La candidez contenida en esta presunción hace sonreír.

En cualquier caso, si los límites del reformismo climático realmente existente han sido suficientemente criticados por una larga lista de autores y movimientos,⁷ lo que aquí interesa es discutir la validez de esta misma premisa: la posibilidad de una mediación con una parte del capital financiero y tecnológico determinada a guiar la transición verde. Por eso merece la pena analizar el perfil de esa élite global, considerar su capacidad de análisis, de crítica y de autosacrificio, que estarían en la base de esa posible división de las élites entre intransigentes y reformistas. Y el problema aquí no es tanto que lo que podríamos llamar la *superclase*,⁸ la *global class* o la clase capitalista transnacional,⁹ por usar distintas denominaciones, sigue inevitablemente atada a lo que Malm con acierto ha llamado el capital fósil,¹⁰ sino que de forma correlativa esta clase es constitutivamente adicta a la concentración de poder y dinero sobre la que se sostiene. Esto mismo hace necesario,

⁷ Las críticas más recientes y más convincentes se pueden encontrar en Matthew T. Huber, *El futuro de la revolución. El cambio climático y la búsqueda de una insurrección democrática global*, Madrid, Errata Naturae, 2024. También en Andreas Malm, *Nuevas luchas para un mundo en llamas*, Madrid, Errata Naturae, 2022. Y en la colección de ensayos de Jason W. Moore, *La gran implosión. Clase, imperio y crisis climática en el capitalismo zombi*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.

⁸ David J. Rothkopf, *El club de los elegidos [Superclass]. Cómo la élite global gobierna el mundo*, Madrid, Tendencias, 2008.

⁹ William I. Robinson, *El capitalismo global y la crisis de la humanidad*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2021 [2014].

¹⁰ Andreas Malm, *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global*, Madrid, Capitán Swing, 2021.

por no decir inevitable, el choque político en una arena que deberíamos considerar netamente social, esto es, de colectivos enfrentados o, según la vieja jerga, de lucha de clases. Parafraseando a Mao, con toda la ironía que se requiere a la hora de comparar la tragedia actual con la de la Revolución china: «La revolución no es ofrecer un banquete, ni escribir una obra, ni pintar un cuadro o hacer un bordado; no puede ser tan elegante, tan pausada y fina, tan apacible, amable, cortés, moderada y magnánima. Una revolución es una insurrección, es un acto de violencia mediante el cual una clase derroca a otra». Del mismo modo, invertir el curso de la autoliquidación capitalista del planeta y la humanidad, no es un problema de buenas intenciones, de diseño experto de políticas públicas, ni de ideas geniales, sino de la lucha social y la presión extrema (también violenta) que se requerirá para derrocar a los amos de este mundo.

Sobre la constitución de las élites globales, conviene constatar además algo que rara vez se subraya de forma suficiente: estamos en el punto culminante de la historia de la humanidad considerada en una larga trayectoria hacia la concentración del poder económico y político. El inmenso patrimonio de apenas un puñado de personas es comparable a las fortunas de los tiempos del imperialismo de antes de la Primera Guerra Mundial, que hasta hace poco marcó el punto de mayor desigualdad del capitalismo histórico, y es desde luego muy superior a la de los imperios antiguos. De hecho, los patricios inmensamente ricos de la Roma antigua serían hoy, si se permite el anacronismo, pequeños líderes provincianos, capaces de movilizar quizás algunos

miles de hombres y esclavos, en un radio de acción de unos pocos cientos de kilómetros.

Por solo considerar los datos más elementales. En 2024 había en el mundo 2.769 milmillonarios, que disponían de alrededor de 15 billones de dólares, más o menos una suma igual al 14 % del PIB mundial y los ingresos anuales de algo más de la mitad de la humanidad más pobre.¹¹ Pero lo verdaderamente significativo está en el pequeñísimo grupo de las 10-15 principales fortunas del planeta, cada una de ellas valoradas en más de 100.000 millones de dólares y cuya fortuna conjunta era de alrededor de 4 billones de dólares. En este pequeño grupo estaban los dueños de las *big tech* como Elon Musk (Tesla), Mark Zuckerberg (Meta), Larry Page y Sergey Brin (Google), Jensen Huang (Nvidia), Steve Ballmer y Bill Gates (Microsoft), así como financieros y especuladores de la clase de Warren Buffet.¹² En comparación con este puñado de nuevos monopolistas tecnológicos, que disponen (cada uno de ellos) de más riqueza y capacidad de influencia que un Estado de tamaño medio, los *robber barons*¹³ de principios del siglo XX se desdibujan como el polvo bajo su sombra. Sus capacidades para imponer decisiones de mercado y lograr el favor político no solo

¹¹ Oxfam, *El saqueo continúa. Pobreza y desigualdad extrema, la herencia del colonialismo*, enero de 2025.

¹² «Top 10 personas más ricas del mundo. Así está el ranking en el inicio del 2025», *Revista Fortuna*, 2 de enero de 2025.

¹³ Los *robber barons* o «caballeros ladrones» fueron los grandes capitanes de la industria estadounidense de finales del siglo XIX que hicieron inmensas fortunas gracias al favor político, la corrupción y sobre todo la construcción de monopolios o cuasimonopolios en distintas ramas de la producción. Los *robber barons* están asociados a grandes linajes familiares como los Carnegie, Rockefeller, Rosenbach, Vanderbilt, etc.

del gobierno de EEUU, sino de medio mundo, son infinitamente mayores.

La rápida formación de estas megafortunas se presenta en demasiadas ocasiones como el resultado de una sociedad abierta, innovadora y meritocrática, que premia a sus prohombres más destacados, quizás de forma excesiva, pero desde luego no inmerecida. Más allá del molesto hecho de que invariablemente todos ellos provienen de familias algo más que acomodadas, es preciso repetir que estas fortunas se han levantado en las condiciones particulares de la globalización neoliberal, al calor de la alianza entre política y finanzas, y sobre la base del blindaje político del monopolio tecnológico sobre determinados segmentos de mercado que podrían haberse organizado de otro modo. Sin las políticas fiscales adecuadas, el apoyo continuo del gobierno de EEUU y la promesa de un dominio duradero, esta inmensa acumulación patrimonial, construida principalmente en la sucesión de burbujas financieras que se constata a partir de finales de la década de 1990 en torno a las punto.com, hubiera resultado una quimera. De hecho, y como se ha visto, la retroalimentación positiva entre expectativas desmedidas, decisiones políticas y liquidez financiera ha inflado espectacularmente los valores en bolsa de las corporaciones tecnológicas. La financiarización se ha ajustado como un guante a las promesas y expectativas (muchas veces infundadas) del desarrollo de las tecnologías digitales, tratando siempre de descontar sobre el presente los beneficios futuros que presuntamente reportarían estos saltos tecnológicos.

Por debajo de la pequeñísima arista de este puñado de «grandes hombres» se pueden divisar los

distintos pisos de la pirámide social que constituye la actual estructura de clases a escala mundial. Varios pisos por debajo de los cien mil millonarios, se encuentra un segmento más amplio formado por lo que antes daríamos el simple título de «ricos». Un reciente informe de una consultora financiera comprendía este segmento social como aquellos que disponían de más de un millón de euros, y lo cifraba en alrededor de 58 millones de personas, el 1,5 % de la población adulta mundial.¹⁴ Este pequeño grupo disponía del 47,5 % de la riqueza mundial, aunque, como hemos señalado, solo su ápice superior, que reúne a los 2.800 milmillonarios del planeta, acumulaban el 14,2 % de esta riqueza. Un peldaño más abajo de los «ricos» estaba lo que seguramente se puede considerar como el conjunto de las clases medias globales, 613 millones de personas que sumaban alrededor del 16,3 % de la población adulta con un patrimonio valorado entre los 100 mil y el millón de dólares. En conjunto, este estrato «medio» disponía de algo más del 40 % de la riqueza mundial.

El resto de la humanidad, aproximadamente el 82 % de la población adulta del planeta, se dividía en dos mitades: los que apenas tenían nada, cerca de 1.500 millones de personas que no disponían ni 10.000 dólares en propiedades, y los que tenían poco —una vivienda, una pequeña tierra, algo de dinero—, unos 1.600 millones de personas que poseían

¹⁴ UBS, *Global Wealth Report 2024*, 2024. Merece la pena destacar que el propósito de esta empresa financiera era, como es costumbre en este tipo de informes, destacar que la población mundial es cada vez más rica, incluidos los sectores pobres, al tiempo que pregona que vivimos en sociedades con una movilidad social creciente y ascendente. Todo ello contrasta, sin embargo, con la extrema desigualdad que muestra el mismo informe.

propiedades valoradas entre los 10.000 y los 100.000 dólares. En conjunto poco más del 1 % de la humanidad disponía de alrededor de la mitad de la riqueza mundial, mientras que los cuatro quintos más pobres apenas poseían el 13 %. Se trata de cifras similares a la de la *belle époque* europea o la *gilded age* estadounidense: el tiempo que colapsó en las dos guerras mundiales, las revoluciones subsecuentes y la crisis de la democracia liberal.

La actual concentración de riqueza y poder se debe entender en esta larga tendencia desigualitaria inscrita en el capitalismo histórico, y que solo el ciclo revolucionario abierto en 1917, las dos guerras mundiales, la crisis del 29 y los pactos sociales del Estado del bienestar consiguieron revertir. La contrarrevolución neoliberal iniciada a finales de la década de 1970 aceleró de nuevo este movimiento histórico, impulsando el ataque a los salarios, las contrarreformas fiscales y el favor político continuo al capital financiero y a los emergentes monopolios tecnológicos. La segunda victoria de Trump a finales de 2024, acompañado del hombre más rico del mundo en ese momento (Elon Musk), y un típico programa de desmantelamiento del Estado social y de rebajas de impuestos a los más ricos constituye el último episodio en este largo ciclo de pasiones desigualitarias desatadas.

Y sin embargo, la concentración de la riqueza y poder va más allá de ser una de las principales contradicciones del mundo actual. Caben pocas dudas acerca de los efectos antieconómicos de estas enormes desigualdades, que lastran la demanda y el consumo de la inmensa mayoría. Thomas Piketty, seguramente el estudioso más conocido de esta tendencia, ha

apuntado repetidamente a la desigualdad como un efecto mórbido del capitalismo neoliberal. Contra esta combinación de alta desigualdad y crecimiento débil, el economista neokeynesiano ha apostado por un nuevo programa socialdemócrata basado principalmente en reformas fiscales progresivas (sobre la renta y el patrimonio) y el aumento de la capacidad redistributiva del Estado.¹⁵

El problema de esta propuesta es que la extrema concentración de la riqueza no es solo una patología neoliberal, que tendría una corrección pública relativamente sencilla. Constituye por sí misma un poderoso síntoma y consecuencia de la decadencia de lo que podríamos considerar la *longue durée* de la crisis capitalista. Resultado del revanchismo desatado de los sectores más acaudalados es también el reflejo de todos los problemas arrastrados por la crisis del capitalismo en los países ricos desde la década de 1970: el propio desarrollo de la financierización como núcleo de la globalización neoliberal, la acumulación por medios financieros pero con escasa inversión,¹⁶ así como la persistente caída de la productividad. En definitiva, la desigualdad extrema es también el resultado de la crisis capitalista, y es correlativa a la confirmación de una élite económica acorde a las circunstancias.

Pero volvamos a nuestro argumento: en el marco del «reformismo posible», es sobre esta élite sobre la que recae el peso de las grandes decisiones epocales. Y a juzgar por lo que resulta hoy visible a partir de

¹⁵ Véase principalmente Piketty, *El capital del siglo XXI*, Madrid, FCE, 2014; también *Capital e ideología*, Barcelona, Deusto, 2019.

¹⁶ Según la fórmula de Costas Lapavitsas, *Beneficios sin producción*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

las declaraciones de estos megarricos, del particular timbre que escapa de los foros de Davos, de su acción filántrópica y política, el campo de lo posible parece acotado entre dos polos: la acción magnánima y benevolente de la Fundación Gates o de las más activistas fundaciones de George Soros (reunidas en la Open Society), y la colaboración entusiasta con la derecha populista de Musk o Zuckerberg. Las primeras no van más allá de la promoción del ideal meritocrático de la inclusividad y la igualdad de oportunidades (el neoliberalismo cultural), los segundos parecen actuar como adolescentes hormonados, movidos por la glotonería de su propia fortuna y celebridad.

Douglas Rushkoff, uno de los muchos legatarios del ciberpunk y de la primera contracultura digital, escribió no hace mucho una de las mejores semblanzas del multimillonario salido de la alianza entre las finanzas y la tecnología entretejida en las décadas de 1990 y 2000.¹⁷ En su ensayo dibujaba el perfil de personalidades extremadamente frágiles y narcisistas, con una inteligencia completamente dispuesta hacia el éxito individual, producto a su vez de la desembocadura de la primera revolución digital —que nació de la democratización del acceso a la información y la tecnología, el servicio público y el código abierto— en un entorno digital dominado por los nuevos monopolios tecnológicos y la manipulación del comportamiento social dirigido por el marketing comercial y electoral. El libro de Rushkoff fue mundialmente célebre por la anécdota con la que se abre: una reunión de multimillonarios

¹⁷ Douglas Rushkoff, *La supervivencia de los más ricos. Fantasías escapistas de los multimillonarios tecnológicos*, Madrid, Capitán Swing, 2023.

en la que se invita al autor con la intención de que les asesore ante posibles escenarios de colapso. Las dudas de los megarricos resultan tan bizarras que no parecen propias de los pobladores corrientes de este mundo. Casi todas las preguntas que estos prohombres dirigen al profesor tienen que ver con cómo sobrevivir ante una eventual catástrofe: cuál será el evento desencadenante, qué lugares son más apropiados para construir búnker, cómo mantener la lealtad de los guardias de seguridad.

La anécdota deja de serlo cuando se proyecta en lo que Rushkoff llama la «Mentalidad», la particular encarnación del *Zeitgeist* contemporáneo y que el autor define como «una mentalidad en la que “vencer” significa ganar suficiente dinero para aislarse del daño que están causando ellos mismos [los ricos] al ganar dinero de ese modo».¹⁸ Para todos aquellos que no podremos construirnos una mansión bunkerizada en Nueva Zelanda, esta mentalidad se proyecta en la forma de las promesas que tecnólogos y políticos presentan para solventar los males provocados por un capitalismo desbocado: desde la geoingeniería o la ingeniería climática, por la que gracias a la emisión de una suerte de contaminación inversa (por medio principalmente de la emisión de gases sulfúricos) conseguiríamos volver a enfriar el planeta o el desarrollo por medio de ingeniería genética de monocultivos resistentes (que sustituirán a los monocultivos de la revolución verde, cada vez menos capaces de soportar el cambio climático o la resistencia a las plagas), hasta la propuesta de Musk de imprimir en nuestros cerebros

¹⁸ *Ibídem*, p. 19.

redes neuronales que nos capacitarían para vencer a una presunta superinteligencia artificial rebelde. El solucionismo tecnológico presenta para cada problema parcelado su propia solución imaginativa y a veces susceptible de atraer enormes inversiones financieras, cavando cada vez más hondo el hoyo en el que acabaremos enterrados.¹⁹

Megarricos excéntricos, benévolos filántropos, capacitadísimos ingenieros, cualquiera que sea el perfil que destaquemos de las élites globales, estos aparecen, no obstante, como la expresión más avanzada (la vanguardia) de tendencias sociales más generales. En este sentido, la inteligencia de la élite global —probada sin duda a la hora de construir grandes fortunas, levantar monopolios y blindarlos políticamente— aparece sometida al mismo deterioro y estrechamiento de miras que adolece el conjunto de la sociedad. La mentalidad del Hombre de Davos o del multimillonario tecnológico, así como del alto funcionario europeo o del político occidental medio, no se separa realmente de la que se inculca en la población general. Su formación, su educación sentimental, sus proyecciones y sus ambiciones no resultan distintas de las que continuamente se ofrecen al conjunto de la sociedad.

Las élites parecen así atravesadas por los mismos deseos de enriquecimiento rápido, la misma bobe-ría sentimental de los símbolos de triunfo; afectadas por la misma saturación de los receptores cognitivos debido a la proliferación de información, en la que

¹⁹ Sobre el solucionismo tecnológico véase E. Morozov, *To Save Everything, Click Here. Technology, Solutionism, and the Urge to Fix Problems That Don't Exist*, Allen Lane, 2013.

además figuran en ocasiones como personajes públicos; las mismas patologías psíquicas convencionales del pánico, la ansiedad y la depresión, apenas corregidas en este caso por una validación continua; la misma inteligencia abotargada por la crisis de las humanidades y la cultura burguesa; así como una excitación continua basada en la invención de recetas fáciles y espectaculares para abordar situaciones difíciles. La élite global es, una vez más, el epítome y el resumen de la mentalidad y la personalidad dominante de una época. Las ideas de la clase dominante son, una vez más, las ideas dominantes.

De hecho, este fenómeno podría reconocerse como una suerte de *lumpenización de las élites*. La verificación de este fenómeno se puede observar a diario en esa misma generación de multimillonarios, que han hecho de su fortuna, de su forma de vida y de su ingenio un espectáculo público, emitido en forma de consejos, propedéuticas para el éxito personal, advertencias políticas, soluciones tecnológicas para todo tipo de problemas, así como por la continua emisión de ocurrencias de todo tipo, casi siempre acompañadas por toneladas de buenos deseos que tratan de plasmar en una activa labor filantrópica. El narcisismo desmedido es la marca de identidad de esta nueva élite global. La confianza pública en estos nuevos dioses cuasi inmortales —pues vencer a la muerte, o lo que llaman alcanzar «la velocidad de escape de la longevidad» es hoy una de sus grandes obsesiones— tiene algo de práctica sacrificial del sentido común. Sea como fuere, la ruina de la inteligencia colectiva tiene una explicación social que no tiene que ver ni con la calidad del sistema educativo ni con la capacidad incremental de computación.

La palabra idiota tiene una etimología griega. Proviene del término ἰδιος, *idios* (privado, uno mismo) del que deriva *idiōtēs*, que quiere decir simplemente «persona privada». En la Grecia clásica, y luego en la República romana, se llamaba idiota a quien vivía privadamente, sin preocuparse de los asuntos públicos. La idiocia antigua estaba relacionada con la crisis de la polis y de la libertad pública, especialmente a partir del siglo IV a. C., debido a la creciente ruina de las polis griegas en la época helenística. Aunque el término idiota pasó a nuestras lenguas modernas para designar en principio a aquellos ignorantes y sin educación, la idiocia actual tiene que ver con los mismos motivos que servían para definirla en el mundo antiguo: designa una vida privada y estrecha, que considera el ámbito público solo en términos instrumentales. De hecho, hoy valoramos la inteligencia como una competencia individual, que tiene un origen genético o ambiental, pero que se aplica fundamentalmente al éxito personal. La inteligencia aparece así como la competencia por excelencia del psicópata —o si se prefiere del inversor financiero o el emprendedor tecnológico—, que manipula su mundo inmediato y sus relaciones personales en términos instrumentales y en pro de un objetivo determinado.

En cambio, para afrontar la crisis de nuestro mundo necesitamos una fuerte implicación colectiva, una suerte de reinmersión de todos, o casi todos, en la sociedad y en el mundo. No precisamos de más genios —servidos de toda clase de prótesis tecnológicas—, así como tampoco la enésima solución imaginativa; mucho menos, desde luego, que unos pocos se conviertan en especialistas en el arte de escapar y

de protegerse de las consecuencias no deseadas del crecimiento sin límites. Se requiere, por el contrario, incrementar nuestra superficie sensible respecto de lo que ocurre, nuestro rango de experiencias y con ello nuestra capacidad no solo de conocer, sino de entender. Al reivindicar esta noción de inteligencia contenida en su uso antiguo, se sugiere la necesidad de establecer instituciones creadas para garantizar un diálogo e intercambio continuo entre sujetos que sean capaces de pensar y hacer precisamente porque están juntos.

Paradójicamente esta noción de inteligencia no está del todo desaparecida en nuestro mundo. Esta aún se encuentra en la producción científica y en lo que todavía podríamos llamar «política democrática». La ciencia como sistema de producción de conocimiento contrastado y entre pares es, en efecto, un producto de la inteligencia social: se trata de un sistema de producción colectiva, que exige aprovechar los hallazgos pasados y construir sobre los mismos nuevo conocimiento a partir del intercambio, la verificación y la crítica de otros científicos. De igual modo, la política —entendida como un ejercicio de autogobierno y no como mera administración de las cosas— requiere de una combinación de diálogo y conflicto entre posiciones e ideas distintas. No hay política democrática sin producción colectiva de las mismas condiciones en las que se produce la decisión, lo cual exige un fuerte ejercicio de crítica, un continuo cuestionamiento de la norma social, de aquello que pasa por ser el bien común, así como de las instituciones básicas que organizan la sociedad.

Se puede comparar esta noción de inteligencia colectiva con la actual idiocia ambiente, que aparece

como el resultado del aislamiento social, de sujetos que no buscan más que la confirmación de sí mismos. Desgraciadamente, vivimos cada vez más en burbujas sociales y culturales pobladas por monoclonos de nosotros mismos: iguales gustos, iguales opiniones y por supuesto idéntica forma de vida y de estatus. Y lo que es peor: la enorme homogeneidad social de los barrios que habitamos y las personas con las que convivimos se refuerza en la esfera digital. Tanto es así que la cultura pública contemporánea dominada por las redes sociales, siempre en manos de las *big tech*, constituye el medio paradigmático para la reproducción de esta idiocia general. Allí nuestros amigos y seguidores, nuestras listas y nuestros referentes, rara vez representan una otredad significativa, un desafío a lo que ya pensamos.

La manifiesta monotonía social y cultural de estos pequeños charcos estrictamente segmentados ha derivado en nuevas formas de conformidad y conformismo. A pesar de su agitación e hiperactividad, las nuevas formas de activismo de opinión, las grandes batallas en redes sociales y la militancia en una u otra facción de la opinión digital no escapan a este resultado. Antes que un medio de producción de inteligencia colectiva (un ágora pública), el «conflicto» en redes es un vertedero dominado por el insulto, la ridiculización, la cancelación de las posiciones no claramente definidas y la polarización moralizante. Rara vez se logra aprender algo de estos intercambios. De hecho, antes que conflictos sociales y políticos significativos, las guerras culturales digitales son la forma en la que la idiocia política se reproduce una y otra vez.

La construcción de formas de inteligencia colectiva de masas se presenta, en definitiva, como la mayor

carencia de estas sociedades en crisis. La reconstrucción de algo parecido a un colectivo «inteligente» se opone así directamente a cualquier confianza en un reformismo cuya base es la delegación en la capacidad de racionalización de las instituciones existentes, por no decir de las actuales élites políticas y económicas. De hecho, la producción de esta inteligencia vendrá de la mano del conflicto violento con lo que hoy nos conduce de cabeza hacia el precipicio.

5. De polarización y guerras culturales. Sociología política de la catástrofe

SEGURAMENTE casi todos nos podemos reconocer en esa sensación de aturdimiento, de bloqueo y confusión que contagia a quienes están sometidos a una enorme presión. Somos seres aturridos, agitados y a la vez embotados por el exceso de información, generalmente negativa, acerca de un futuro incierto. La urgencia viene impulsada por temores sociales confesos: la creciente falta de certezas sobre una vejez garantizada por pensiones y sistemas de salud aceptables, la inseguridad en los ingresos debida a un mercado laboral precarizado, el empobrecimiento por las mordidas cada vez mayores que debemos pagar por la vivienda, la educación o la crianza de unos hijos que por esa razón no se llegan a tener; pero también la llamada ecoansiedad ante el cambio climático, el pánico ante la previsión de migraciones climáticas masivas, la angustia «identitaria» frente a amenazas fantasmáticas o reales, o los agravios y discriminaciones sentidas por una condición social que experimentamos de forma exclusivamente individualizada.

Como si estuviéramos en medio de una lenta inundación que desborda la fosa séptica de nuestro pequeña casa de campo, nos sentamos encima de la taza del water, esperando que con nuestro propio peso podamos detener el desbordamiento inevitable. Pero al mismo tiempo, es cierto, hemos empezado a preguntarnos, a buscar culpables, a acusarnos unos a otros acerca de la responsabilidad o irresponsabilidad en los males de nuestros tiempo. El aturdimiento está dando paso a un malestar culpabilizante, puramente expresivo e individual, que constituye, casi en exclusiva, lo que hoy llamamos política.

El retorno de la política está envuelto en estos límites. De una parte, la creciente ingestionabilidad de la catástrofe parece correlativa a lo que en boca de todos se llama *polarización*. El fenómeno se manifiesta en la emergencia de una derecha populista y nacionalista, etnicista y embravecida, entregada a la construcción tanto del enemigo interno como del externo; y, a la vez, en la creciente remoralización de una izquierda que partía de posiciones tibias, liberales y a la postre impotentes. De otra parte, aun cuando de forma recurrente periodistas y políticos lamenten la degeneración de la política en un enfrentamiento brutal, el guerracivilismo no parece que vaya a rebasar los marcos teatrales de las declaraciones cruzadas. La polarización no amenaza con desbordar la abulia civil de unas sociedades demasiado ricas, demasiado envejecidas y demasiado intervenidas por el Estado. La confrontación no tiene visos de salir del espectáculo de las declaraciones sonadas. De hecho, la crisis de la democracia consiste menos en la posibilidad del fascismo o de la revolución, que en una degeneración populista y

oligárquica con niveles crecientes de autoritarismo —una tendencia que, por otra parte, siempre le fue interna—.

Por eso, aunque la repolitización de las sociedades euroamericanas tenga algo de esas parodias que siguen a la repetición de las tragedias, merece la pena analizarla como parte de la fenomenología de la crisis, esto es, de la experiencia del declive. De hecho, que la crisis se haya vuelto materia política indica que esta afecta de forma distinta a según qué sectores sociales. Si el clivaje es una vez más el que divide a izquierda y derecha, a progres y fachas, a *liberals* y *conservatives*, resulta crucial entender si esta escisión responde a una experiencia diferencial de la crisis, que estaría también determinada por la posición social. Dicho de una forma más sencilla, el objeto de este texto está en determinar en qué medida la diferencia política responde a diferencias de clase, y por tanto al desigual impacto de las dinámicas de crisis. En última instancia, se trataría de conocer las potencialidades políticas de estos grupos sociales a partir de su posición frente a la catástrofe.

Pero antes conviene precisar que las clases sociales del capitalismo terminal no pueden ser descritas de igual modo que las clases del capitalismo expansivo, ya tomemos como referencia la estructura de clases de la era gloriosa del imperialismo y del desarrollo industrial, o la de su reciente prórroga en el capitalismo financiarizado de gestión neoliberal. Como se ha visto, en el capitalismo terminal, los grupos sociales tienden a definirse cada vez más por su posición integrada o excedentaria, en primer lugar, respecto de las funciones y operaciones del crecimiento económico —la propia acumulación de

capital— y, en segundo término, en relación con la propia capacidad redistributiva de los Estados. Por extraño que parezca, salvo para la estrechísima minoría beneficiaria de la rápida concentración de la propiedad y el poder económico y de los segmentos gestores y profesionales, que todavía le resultan necesarios, la mayoría de las poblaciones de las sociedades ricas vienen marcadas por su condición cada vez más excedentaria en la esfera de la valorización capitalista, que se resuelve en un mayor o menor nivel de proletarización, entendido como una creciente precariedad o condicionalidad de sus ingresos, así como de los servicios y ayudas públicas, que todavía corrigen la caída de estas poblaciones.

Con ánimo de precisar más, y en una escala global, la mercantilización y monetización del consumo de bienes y servicios de primera necesidad, así como la salarización formal e informal de buena parte de la población de los países del Sur, no contradice esta tendencia a la degradación. La emergencia de la nueva potencia china con sus amplias clases medias y sus clases trabajadoras relativamente integradas en el marco de un modelo desarrollista exitoso, no parece que vaya a igualar ni los niveles de consumo ni tampoco los niveles de protección que fueron característicos de la época dorada de la «economía mixta de mercado». No estamos asistiendo, por tanto, a un simple desplazamiento de la producción y de la hegemonía global de una región a otra, sino a una crisis superpuesta, que se anuda también en la crisis ecolimática y que comprende a ambos polos de la economía global, solo que con tiempos distintos.

Como en un espejo, por distorsionado que sea el reflejo, la polarización política muestra la formación

de clases contemporánea; más aún si consideramos que las clases sociales son siempre en su relación mutua, y que una clase solo se define y surge en su oposición y conflicto con otras. Ahora bien, para entender lo que pasa es preciso desprenderse de las viejas correspondencias ideológicas que hacen de la izquierda existente la expresión de algo parecido a la clase obrera y de la derecha populista el instrumento político de la burguesía. La explicación más inteligente de la polarización política viene a decir, de hecho, que el voto se extrema menos entre dos clases sociales distintas, que entre dos grupos o fracciones de lo que antiguamente podrían agruparse dentro del puré, hasta hace poco indiferenciado, de las clases medias.

Los análisis electorales son reveladores. En los principales países europeos, al igual que en EEUU, desde mediados del siglo XIX hasta la década de 1980 e incluso de 1990, la alineación del voto se producía principalmente según las respectivas adscripciones de clase: las clases trabajadoras, así como aquellos grupos con menor renta y patrimonio, votaban mayoritariamente a la «izquierda», a los partidos socialdemócratas y comunistas en Europa o a los demócratas en EEUU. A su vez, los votantes de mayor patrimonio y renta, las clases medias profesionales, así como las burguesías pequeñas y grandes, se inclinaban por los partidos de derecha o centro derecha, esto es, por la democracia cristiana en Europa o los republicanos en EEUU. Esta orientación social del voto mostraba todavía la resaca de los pactos sociales fordistas y de la constitución del conflicto entre clases sociales bien definidas. Al mismo tiempo, los efectos de estos pactos y del Estado del bienestar atenuaban

el antagonismo político entre una «izquierda» y una «derecha» que se habían vuelto progresivamente indistinguibles, especialmente en EEUU. La relativa paz social del periodo, solo interrumpida por los abruptos episodios alrededor del 68 y la década de 1970 consistió básicamente en esto.

En buena medida como reacción a la protesta social, en fechas tan tempranas como la década de 1970, la reorganización neoliberal de estas sociedades empezó a laminar esta estructura político-electoral. Entre el 68 y la posterior reacción neoliberal dio comienzo una paulatina modificación de la orientación social del voto que dura hasta hoy, y que va imponiéndose progresivamente en casi todos los países de la región euroamericana. El cambio seguramente más significativo ha consistido en el desplazamiento de la base social de la izquierda: su transformación, según la fórmula del economista crítico Thomas Piketty, «de partido de los trabajadores en el partido de los titulados».¹

Progresivamente, los partidos de izquierdas se han ido decantando hacia los sectores de las nuevas clases medias profesionales con educación universitaria. Este proceso es múltiple y se produce en todos los ámbitos: de forma absoluta y abrumadora entre los «cuadros», en los que la presencia de obreros y sindicalistas en puestos de representación se ha vuelto testimonial; pero también se produce en la base social del voto, que bascula progresivamente de los territorios de la clase obrera, en proceso de descomposición tras la reconversión y deslocalización industrial de los años setenta y ochenta, hacia

¹ Piketty, *Capital e ideología*, Barcelona, Planeta, 2019, pp. 865 y ss.

los centros metropolitanos, territorio predilecto de la clase media profesional; así como en el discurso y los programas políticos, que han ido dejando a un lado la defensa del Estado de bienestar y las viejas políticas sociales universalistas para adoptar un discurso neoliberal o socioliberal, de expansión de los derechos civiles y control del gasto público. Esta evolución es paradigmática, con distintos tiempos, del PSF de Mitterrand, la Tercera Vía de Toni Blair o el SPD de Schröder.

Piketty opta por un término curioso para describir este fenómeno. Habla de la constitución de una «izquierda brahmánica».² La elección de un concepto propio del régimen de castas indio, concretamente el que se refiere al grupo de mayor prestigio, la casta sacerdotal entregada a los rituales de pureza, seguramente proyecta más de lo que Piketty tenía en mente. Más allá de toda ironía, la «casta» de los titulados occidentales se autorrepresenta como el lugar de la cultura, la ciencia y el conocimiento experto, en cierto modo como la conciencia civilizatoria de esa sociedad. De otro lado, alternativamente a otras posibilidades como hablar de una «izquierda de mandarines», que referiría la predilección de los titulados por un régimen meritocrático basado en exámenes y que buscaría la consolidación de su monopolio sobre el Estado y la administración pública (una suerte de régimen de funcionarios), el término «casta brahmánica» quiere representar el carácter cerrado y autorreproductivo de la izquierda con base en el medio social de la clase media profesional. Ciertamente, aunque el «colectivo» de los

² Ibídem, p. 900.

titulados universitarios en Europa y Norteamérica dista de estar cerrado —durante más de medio siglo no ha hecho más que incrementarse, incorporando en realidad a otros segmentos de las clases medias y también de las clases trabajadores—, la política y las inclinaciones de los nuevos brahmanes universitarios apenas esconde su pretensión de monopolio de la transmisión del capital cultural y los títulos educativos a sus vástagos.³ De hecho, la creciente homogamia por nivel educativo que se reconoce en casi todos los países occidentales parece coincidir con un creciente cierre social de este grupo sobre sí mismo: los titulados universitarios tienden a elegir a sus parejas entre los suyos, formar familia con otros titulados y tener hijos cuya reproducción social pasa por dotarles de títulos universitarios similares o mejores que los que ellos mismos tenían.

No es casualidad, por otra parte, que sea un académico francés, que analiza a partir de ejemplos franceses, quien haya acuñado el término «izquierda brahmánica». Francia es con diferencia el país europeo donde la titulación escolar, asociada tanto al mérito como a una suerte de particular culto institucional a la «inteligencia», tiene un mayor peso social, hasta el punto de construir y legitimar una suerte de nobleza específica, singularmente representada por los titulados de sus escuelas de élite, los llamados enarcas.⁴ En efecto, la titulación académica es en ese

³ Véanse al respecto los estudios clásicos de Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, México, Siglo XXI, 2017 [1964]; y Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid, Popular, 2008 [1970].

⁴ Enarca es una derivación de Escuela Nacional de Administración [*École nationale d'administration*], organismo de formación

país una frontera social, que separa a las «clases populares» de aquellas verdaderamente «educadas», y que en cierto modo se superpone a la separación geográfica entre una vida en entornos profesionales y metropolitanos, y la residencia en las áreas suburbanas o en las ciudades medias y pequeñas de la Francia continental.⁵

De otra parte, el desplazamiento social de la izquierda hacia las clases medias tituladas habría producido inevitablemente un enorme agujero político en los territorios sociales que ha ido abandonando. Correlativamente a la confirmación de la izquierda como el «partido de los titulados», las clases trabajadoras se habrían visto cada vez más huérfanas de representación. Este proceso ha discurrecido en paralelo a la caída del empleo industrial y las tasas de afiliación sindical, así como al incremento de la incertidumbre económica y la precariedad laboral. A partir de la décadas de 1980 y 1990, para los herederos de las clases trabajadoras del capitalismo industrial solo ha habido dos alternativas: o su degradación como nuevo precariado de servicios más o menos redundante, o su incorporación a las nuevas clases medias profesionales por medio de una sacrificada estrategia de adquisición de títulos académicos para sus propios hijos.

de la alta función pública francesa hasta 2021. Sobre esta aristocracia de la «inteligencia» véase: Pierre Bourdieu, *La nobleza de Estado. Educación de élite y espíritu de cuerpo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013 [1989].

⁵ Sobre este aspecto son prototípicos los análisis de Christophe Guilluy sobre Francia: *No society. El fin de la clase media occidental*, Madrid, Taurus, 2019; y *Los desposeídos. El instinto de supervivencia de las clases populares*, Buenos Aires, Katz, 2024.

Políticamente, la narrativa neoliberal, asumida por la mayor parte de la izquierda, acerca de la superación de la sociedad de clases redundó también en la horfandad política de la clase obrera, al igual que en la liquidación práctica de sus viejas instituciones (los partidos y sindicatos obreros). Para este amplio sector social, las opciones políticas quedaron reducidas a la delegación en una izquierda reconvertida de inspiración liberal o una zona de desafección más o menos sentida, cuya principal expresión electoral ha sido —y todavía es— la abstención política. De hecho, la abstención es hoy el gran partido de los herederos de la clase obrera. Solo recientemente han llegado las opciones populistas de corte nativista y antiinmigración, y siempre con un éxito relativo y según países.

Piketty señala que el polo de organización político-electoral alternativo a la izquierda brahmánica no ha sido tanto el de una derecha popular y de origen obrero, como el de una «derecha de mercado» también alimentada por los sectores sociales más privilegiados.⁶ Estadísticamente, pero sobre todo ideológicamente, la nueva derecha, como la vieja, tiene su base en los sectores de mayor renta y especialmente de mayor patrimonio. El núcleo de esta derecha estaría compuesto por los propietarios de negocios, los propietarios de viviendas, los campesinos propietarios, los rentistas, los pequeños inversores, etc. En su ápice estaría también la clase financiera, que se constituye como polo de la forma hegemónica capitalista a partir de la década de 1980. Paradójicamente según esta explicación, el conflicto

⁶ Piketty, *Capital e ideología...*, pp. 911 y ss.

político se ha desplazado de la «lucha de clases», a un sistema que Piketty considera de «élites múltiples», que distingue entre una fracción intelectual y una fracción propietaria. Ambas «fracciones» comparten la misma ideología meritocrática, característica de la gran época neoliberal, pero con ideas distintas de lo que idealmente debe ser la recompensa social validante: la riqueza y la propiedad obtenida por una dura vida de trabajo, o el reconocimiento profesional y político debido al esfuerzo en el estudio y en la adquisición de conocimiento experto. El propio Piketty se pregunta si este sistema de «élites múltiples» no encontrará una solución en su hibridación o combinación definitiva en una única clase social que intercambie y combine capitales, como al fin y al cabo se reconoce en la propia historia de la burguesía y sus luchas fraccionales.⁷

Este modelo de explicación política, que encuentra en los títulos educativos — así como en los rasgos asociados al empleo profesional, la ocupación en el sector público, la preferencia por residir en las metrópolis, un cierto cosmopolitismo, etc. — el elemento decisivo de la reorientación de la izquierda en la mayoría de los países occidentales parece explicar una tendencia, así como una cierta lógica del conflicto social, pero dista de comprender el fenómeno, algo más reciente, de la polarización política. El guerracivilismo espectacular de las sociedades contemporáneas se organiza, en efecto, sobre las líneas que separan a la «izquierda brahmánica» y a la «derecha de mercado», pero al mismo nos muestra cómo este sistema de «élites múltiples» se está

⁷ *Ibidem.*

cuarteando y agrietando según los tiempos cortos y largos de la crisis epocal. De hecho, la polarización política actual es menos el reflejo de este sistema de élites múltiples que el de su crisis.

Para entender esto mejor se puede recurrir a la reciente y colorida historia del voto en Estados Unidos. La decadente metrópoli imperial representa de forma extrema este fenómeno, aunque solo sea porque constituye todavía el mayor polo de riqueza y poder, al igual que la avanzadilla de casi todas las líneas de descomposición y recomposición capitalista. Aquí el analizador principal es la radicalización de la derecha, empujada por una nueva y vieja constelación de grupos militantes (Tea Party, evangélicos radicalizados, las distintas corrientes neoliberales y neoconservadoras) que han conseguido imponerse en el partido republicano e imponer ya en dos ocasiones (2016 y 2024) a una figura tan controvertida, excepcional y teatral como Donald Trump.

En Estados Unidos, el elemento determinante es pues el surgimiento y renovación de una nueva derecha de corte populista, estridente y extremadamente plural.⁸ Dentro del marco de correspondencias sociales y políticas, las nuevas derechas estadounidenses han tenido principalmente su base entre los segmentos de la «pequeña propiedad y la pequeña producción», los dueños de pequeños negocios, mayoritariamente blancos, de valores profundamente religiosos, que viven en ciudades modestas o en las zonas llamadas «exourbanas», esto es, más

⁸ Entre los muchos análisis sobre la formación de esta derecha en EEUU conviene leer el próximo libro de Melinda Cooper, *Contra-revolución*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2026.

allá de los grandes centros metropolitanos, con sus suburbios de clase profesional y sus extrarradios guetificados dominados por el proletariado negro y migrante.⁹ Una característica sociológica repetida es que este segmento social ha construido su posición menos a través del capital cultural y de la cualificación académica, que de un cierto capital económico, que se legitima y apoya en la «ideología del trabajo duro». Además, este bloque político se ve engrosado, en ocasiones, por trabajadores de servicios o de la industria, cualificados o semicualificados, casi siempre blancos y de valores religiosos conservadores.

Los entusiastas de la derecha populista estadounidense han sido objeto de un gran número de ensayos y estudios. Casi todos ellos resaltan el fuerte sentimiento de agravio frente al Estado, la «América oficial» y las políticas promenorías, que a su modo de ver las privilegian injustamente, en perjuicio del «americano común y corriente».¹⁰ La situación de empobrecimiento relativo de este nuevo bloque social en las últimas décadas, su marginación de los circuitos de influencia y poder, y especialmente de la industria cultural y las narrativas demócratas, entre otros muchos factores, han creado el caldo de cultivo en el que estos nacionalistas norteamericanos han

⁹ Este patrón geográfico y social se puede reconocer en todos los análisis de voto de Estados Unidos. Para un desarrollo de este fenómeno se puede leer la recopilación de artículos de la *New Left Review*, *Trump Biden. Líneas de fractura de la política estadounidense*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021.

¹⁰ Por referirnos a dos de los más citados: Thomas Frank, *¿Qué pasa con Kansas? Cómo los ultraconservadores conquistaron el corazón de Estados Unidos*, Madrid, Acurela y Antonio Machado Libros, 2008; y Arlie R. Hochschild, *Extraños en su propia tierra. Réquiem por la derecha estadounidense*, Madrid, Capitán Swing, 2018.

acabado por definirse como el núcleo de una nueva reacción conservadora.

Aunque sea brevemente, merece la pena considerar el perfil del activista de la nueva derecha: recurrente participante de las barbacoas del Tea Party, poseído por ardientes pasiones patrióticas, uniformado con su gorra roja con las siglas MAGA impresas [*Make America Great Again*] y dispuesto a prestar una oreja a cualquier propuesta nativista por disparatada que sea: desde construir un largo muro fronterizo con México hasta expulsar a la población migrante que paradójicamente les presta servicios extremadamente baratos. La antropóloga Arlie R. Hochschild ha tratado de entender la radicalización política desde sus mismas raíces y en su zona cero: la población blanca y relativamente empobrecida de los estados del sur de Estados Unidos. Esta región ha pasado históricamente de votar a los demócratas sureños, herederos de la segregación racial, a consolidar las más solidas mayorías republicanas desde la era Reagan. Aquí es también donde los movimientos populares de la derecha radical (como el Tea Party) arraigaron antes y de la forma más vigorosa a finales de la década de 2000 y donde Trump adquirió primero su condición de fenómeno de masas. En Luisiana, uno de los estados más pobres de Estados Unidos y que presenta la caída neta de la renta per cápita más acusada en los últimos veinte años, la nueva derecha ha colonizado la práctica totalidad de los cerebros de los pequeños propietarios y de los asalariados de su pujante industria del petróleo. Luisiana es además curiosamente uno de los estados con un saldo neto más favorable en lo que se refiere a las transferencias públicas del Estado federal,

a la vez seguramente el territorio más contaminado de toda Norteamérica y uno de los más sensibles al cambio climático —baste recordar la desolación que causó el huracán Katrina en 2005—.

En sus paseos por el llamado callejón del cáncer,¹¹ que se extiende entre Baton Rouge y Nueva Orleans, Hochschild muestra un paisaje de creciente pobreza, daño a la salud pública y resentimiento político. Entre la población blanca de esta región, el liberalismo multicultural de los demócratas, característico de ciudades como Nueva York o de estados como California es percibido no como algo distante y en cierto modo estrafalario, sino como un proyecto de colonización moral que les fuerza a adoptar valores que no les son propios —cómo pensar, con quién sentirse compasivos, qué comer—, al tiempo que les somete a unas obligaciones fiscales que producen unos ingresos que supuestamente van a parar a sujetos no meritorios (inmigrantes, minorías, colectivos LGTB, etc.). Cada vez más «extraños en su propia tierra», los blancos sureños han abrazado a Trump como el campeón del revanchismo contra décadas de desprecio y abandono. En los paradójicos términos de Hochschild: «Trump se ha convertido en el candidato de la “política de la identidad” para los hombres blancos».¹²

¹¹ El callejón o corredor del cáncer recorre 150 kilómetros del río Misisipi. Es el principal polo petroquímico del país (alrededor de 150 instalaciones) y desde luego la zona más contaminada de EEUU con una densidad de población comparable. El riesgo de contraer una enfermedad oncológica es aquí el doble a la media de EEUU y para algunos tipos de cáncer se multiplica hasta por cincuenta.

¹² Hochschild, *Extraños en su propia tierra...*, p. 322.

En casi todos los análisis sobre el bloque de las nuevas derechas, estos sujetos populares con los que una antropóloga cosmopolita y progresista como Hochschild puede llegar a sentir verdadera empatía, no parecen tener, sin embargo, una verdadera autonomía política. Desde el principio, su «dirección» fue tomada por emprendedores y *condottieros* populistas bien provistos de financiación privada, salidos incluso de las filas de viejos multimillonarios, como el propio Donald Trump, así como también de un sector relativamente apartado de los circuitos tradicionales de riqueza y poder. De hecho, movimientos como el Tea Party obedecieron en sus comienzos a una suerte de lumpenburguesía —fenómeno que también podríamos considerar propio de la creciente decadencia estadounidense—, que financió y configuró la orientación política de la nueva derecha. Esta fracción adinerada hizo su fortuna en la América periférica, en los negocios inmobiliarios, los fondos de inversión, las casas de apuestas, las empresas de seguridad, etc.¹³ La ampliación de la «base burguesa» de la nueva derecha fue por tanto posterior, correlativa a su ascenso a posiciones de poder, al tiempo que se iban domesticando progresivamente las aristas más antisistema de estos grupos. En tal sentido se puede entender el reciente giro, ya no de los llamados criptobros, sino de la propia élite del capital monopolista tecnológico de Silicon Valley (con Musk, Zuckerberg y Bezos a la cabeza) hacia Donald Trump en 2024.

¹³ Véase la caracterización de Mike Davis, «Guerra de trincheras. Notas sobre las elecciones estadounidenses de 2020», *New Left Review*, núm. 126, enero-febrero de 2021.

Frente a las nuevas derechas, la izquierda estadounidense ha mantenido un perfil mucho más moderado, aun cuando desde hace algún tiempo haya crecido en EEUU una corriente propiamente de izquierdas e incluso de orientación explícitamente socialista. De modo paradigmático, el proceso de decantación de la izquierda sobre los segmentos sociales del empleo profesional, irremediablemente acompañado de títulos universitarios, concentra el voto demócrata entre los residentes de las grandes metrópolis de los estados de ambas costas. Más allá de la condición plutocrática característica de la casta de senadores y congresistas estadounidenses, tanto el voto como los cuadros medios y el sentido común del partido demócrata parecen firmemente establecidos entre la clase media profesional.

La sociología crítica estadounidense ha producido abundante material acerca de las contradicciones políticas del progresismo americano. Veteranos de la nueva izquierda, como los Ehrenreich, acuñaron en los años setenta el concepto de *professional-managerial class*, que podríamos traducir como clase profesional-administrativa.¹⁴ Núcleo de las llamadas nuevas clases medias o, en términos de Poulantzas, de la nueva pequeña burguesía,¹⁵ esta fracción comprende al conjunto de las profesiones liberales y de las profesiones técnicas; formada fundamentalmente por trabajadores intelectuales, en su mayoría asalariados y cuya formación y validación social ha pasado por el acceso a la universidad.

¹⁴ Véase Barbara Ehrenreich y John Ehrenreich, *Ni arriba ni abajo. Auge y caída de la clase profesional*, Barcelona, Verso, 2023.

¹⁵ Nicos Poulantzas, *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Madrid, Siglo XXI, 1977 [1974].

Histórica y socialmente, esta clase profesional contiene políticamente una contradicción insalvable. Esencialmente dedicada a la reproducción de las relaciones de clase y de la cultura capitalista, bastión por tanto de los valores meritocráticos de la democracia liberal, la clase profesional se distingue y se enfrenta a la clase trabajadora, de la cual es a su vez administradora y gestora. Al mismo tiempo, aunque funcional a la clase capitalista, la clase profesional ha operado en ocasiones como la principal fuerza de racionalización de los mercados y del propio Estado, frente a la irracionalidad capitalista y la «anarquía del mercado». En este sentido, tiende a constituirse como portadora y sujeto de la idea de servicio público. Y en efecto, la clase profesional-administrativa organiza y gestiona la mayor parte de los sistemas expertos que hacen funcionar los principales suministros (agua, energía, etc.) y servicios (sanidad, educación, administraciones públicas) de unas sociedades cada vez más complejas.

El elemento determinante de la evolución reciente de esta clase, y la razón de su relativa radicalización, está no obstante en el declive de su posición en las últimas décadas. Los perfiles de este proceso son casi los mismos en la mayoría de los países occidentales: la proletarización de muchas de estas profesiones manifiesta en el estancamiento de los salarios, la creciente obsolescencia de muchas de sus competencias hoy desempeñadas por sistemas automáticos —en los que la IA sería solo el último desarrollo—, el encarecimiento general de los bienes de reproducción social (como la vivienda), y en el caso de EEUU la subida desproporcionada de las tasas universitarias y, con ellas, del endeudamiento estudiantil. Algunos

fenómenos políticos, como el Occupy de 2011-2012, son en este punto un resultado político evidente de los malestares de este grupo.

De modo parecido al que describía Piketty, pero sin salirnos de EEUU, esta división entre la nueva derecha y la izquierda progre se estaría decantando en una nueva forma de la lucha de (fracciones de) clase: entre titulados y no titulados, cosmopolitas metropolitanos y *rednecks* de la América profunda, pijos con estudios y duros trabajadores hechos a sí mismos. De una forma similar al sistema multiélite que describía el economista francés, la nueva derecha y la izquierda progresista responden, incluso en sus formas radicalizadas, a dos fracciones de clase, a dos segmentos de lo que antes se consideraría la amplia clase media estadounidense.

La polarización actual sería, por tanto, el resultado de dos grupos sociales confrontados política y culturalmente, en tanto experimentan de modos distintos la crisis capitalista, también en la nación más rica y despilfarradora del planeta. Y que operan en consecuencia con demandas antagónicas al Estado: la nueva derecha reclama políticas de protección a la pequeña empresa, relajación fiscal, «ley y orden», reserva de los beneficios sociales a los nativos, etc.; la izquierda progre exige políticas de gasto público en sus propios nichos de empleo, con medidas de racionalización de la crisis capitalista (especialmente en lo que se refiere a la política climática) y el desarrollo de políticas expertas, de las que son sus evidentes beneficiarios.

En ninguno de los dos casos existe, ni siguiera en términos retóricos, un cuestionamiento de los núcleos

del poder financiero, cada vez más concentrado, que han determinado la creciente desigualdad social, especialmente en Estados Unidos. La impostación del antiglobalismo de derechas es solo la traducción de una exigencia de protección de determinados nichos de empleo. La postura presuntamente socialdemócrata de la izquierda progresista no va más allá de cuestionamientos formales de las políticas neoliberales, sin la agresividad política suficiente como para ofrecer algo distinto a ciertas soluciones cosméticas y la lamentación en redes sociales. Así, el campo de las políticas que hoy llamamos de izquierdas, y que comprenden desde la política climática hasta la insistencia en las medidas de integración socioliberal —que en EEUU se pueden comprender bajo el rótulo de las políticas de identidad—, no supone un cuestionamiento real del régimen de reparto y acumulación de capital, al menos en el hegemon decadente que todavía hoy es Estados Unidos. La tesis del capitalismo político, elaborada por Robert Brenner, y largamente discutida por la izquierda académica de Estados Unidos, consiste básicamente en eso: el Estado interviene cada vez más para sostener el beneficio de las grandes corporaciones y del capital financiero en crisis, al tiempo que se ve crecientemente tensionado por las demandas —siempre con traducción presupuestaria— de uno u otro grupo social y político.¹⁶

La clave de esta contradicción está en la pregunta de si el incipiente radicalismo de la clase media profesional, en su condición de actual monopolista de la izquierda —esto es, de la representación de los

¹⁶ Véase la recopilación de artículos que recoge las líneas principales de esta discusión: *Capitalismo político. El nuevo debate Brenner*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2024.

malestares en términos de la reforma y cambio del sistema—, puede ser efectivamente una fuerza social capaz de promover cambios sustanciales. Y si lo puede ser en las condiciones de caída y crisis de las economías occidentales y, en un sentido más amplio, de la rápida traducción de la catástrofe climática a los términos de la contabilidad capitalista.

La clase media profesional, o más bien su fracción de izquierdas, ha sido hasta ahora la mejor expresión de lo que Latour y Schultz han llamado la «clase ecológica».¹⁷ Estos autores entienden la clase como un movimiento de conciencia, que retoma la preocupación materialista por la reproducción de los seres vivos por encima de las exigencias productivistas del desarrollo ilimitado. Contra su propósito, que reivindica el «materialismo» amplio de la reproducción de una geopolítica ecológica, la posición de esta clase es electiva —en tanto, se «entra» en la «clase ecológica» por una suerte de decisión consciente y sensible frente a la catástrofe—; no deriva, por tanto, de la posición material que cada cual ocupa en las relaciones capitalistas. Latour y Schultz matizan que la «vanguardia» de esta clase está socialmente determinada por una cuestión de estricta supervivencia, y apuntan así a los pueblos indígenas y las comunidades campesinas que aún mantienen una relación orgánica con los medios de producción y reproducción. Pero en los países de capitalismo plenamente integrado, la clase ecológica está sobre todo compuesta por científicos, expertos y activistas, que son invariablemente reclutados entre la clase media

¹⁷ Bruno Latour y Nikolaj Schultz, *Manifiesto ecológico político. Cómo construir una clase ecológica consciente y orgullosa de sí misma*, Madrid, Siglo XXI, 2023.

profesional, y que en sentido literal constituyen la conciencia ecológica de la crisis planetaria.

A la contra del presupuesto de Latour y Schultz, esta clase ecológica tiene las alas cargadas de plomo. Sin lugar a la paradoja, el lastre está constituido, de nuevo, por el mismo determinismo social que la sociología vulgar —practicada de una u otra forma por las mayorías sociales— reconoce sin compasión alguna. La clase ecológica no solo resulta demasiado «pija» y elitista para sus oponentes políticos, sino también para buena parte de su público objetivo potencial, que descubre en esta poco más que una nueva reivindicación de su posición «gestora». La política climática, pero también el nuevo interés por la política social, responden demasiado bien a los condicionantes sociales de esta pequeña burguesía experta, que presenta sus propuestas como una serie de soluciones «científicamente calibradas», apoyadas en diagnósticos más o menos informados. Consecuentemente, entiende la política como un juego de opiniones fundadas, en el que la victoria política debiera estar reservada a la parte más informada de la sociedad. A medida así que su oponente, la «derecha pro-business», se pliega en las reacciones emocionales, negacionistas o directamente oscurantistas, la clase ecológica tiende a presentarse como el último bastión de la civilización en crisis y de la verdad científica. Su capacidad para convertirse, de nuevo en palabras de Latour, en la «clase pivote» sobre la que se articularían alianzas sociales cada vez más amplias, en favor de algo parecido a un movimiento de alternativa al capitalismo, tiende así a estar severamente limitada.¹⁸

¹⁸ Un ejemplo de ello es la posición del propio Latour ante el primer triunfo de Trump en EEUU en 2015, entendido como la victo-

La fatalidad de la «clase ecológica» de extracción profesional resulta por eso casi insalvable: sus propuestas no consiguen escapar a su forma de imaginar o imaginarse dentro de las relaciones capitalistas. De hecho, su «verdad política» no descansa tanto en la ciencia —¿cómo podría serlo?—, como en su posición social. Como han señalado ya algunos trabajos que incorporan la dimensión de clase al análisis de la crisis climática,¹⁹ la clase media profesional es el resultado de la ilusión, parcialmente realizada, de una vida en un mundo «posindustrial», metropolitano y «posmaterialista»,²⁰ en donde las condiciones de vida parecen separadas del ámbito de la producción que las hacen posible. Y efectivamente, aunque esta clase profesional se ocupe de organizar, dirigir, planificar y desarrollar la parte creativa y cultural de

ria del nuevo oscurantismo de la élite negacionista, que renuncia a cualquier solución a la crisis. Esta élite parece proponer una suerte de huida hacia delante, la negación de todo lastre de solidaridad, la fuga a la irrealidad, lo que Latour llama el polo de lo «fuera de lugar». Sin embargo, en el «polo de lo terrestre», que habría de oponérsele, solo concibe de nuevo una alianza entre los ecologistas y los viejos campeones de la lucha de clases. El problema sigue estando en traducir la dura información científica que advierte del desastre en fuerza política, para lo cual es imprescindible considerar cómo la crisis impacta desigualmente en sociedades que están construidas de parte a parte según parámetros capitalistas. La posición más explícita de Bruno Latour se puede leer en su libro *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, Madrid, Taurus, 2019.

¹⁹ Un texto interesante es el de Matthew T. Huber, *El futuro de la revolución. El cambio climático y la búsqueda de una insurrección democrática global*, Madrid, Errata Naturae, 2024, publicado en inglés con el título mucho más sugerente y representativo de los propósitos del autor: *Climate Change as Class War*.

²⁰ Y que corresponde con la emergencia de los valores posmaterialistas como ideología subyacente de la clase media profesional, desde que estos fueron formulados por Inglehart y luego parametrizados en multitud de encuestas.

la producción de mercancías, su trabajo está separado del trabajo que esa producción implica: la grasa, el ruido, el desgaste físico que necesariamente conlleva producir y trasladar esas mismas mercancías.

La clase profesional tiene, de hecho, una relación con el «mundo físico» principalmente desde el lado del consumo. De ahí su propensión a considerar sus políticas en términos de hábitos, de comportamientos, de compromisos individuales, de elecciones morales, en los que considera se juega el destino del planeta y de la sociedad. Incluso en su formulación más radical, que *grosso modo* podríamos resumir en las propuestas de decrecimiento, la política sigue siendo un juego de decisiones y de opciones razonables, no de conflictos, luchas y poderes enfrentados.

Atravesada por la mirada inquisidora del resto de sus congéneres, sometidos a una vida cada vez más incierta y precaria —en todo Occidente— y/o claramente dependiente de las políticas extractivas y desarrollistas —especialmente en los países emergentes—, apenas debería sorprender que las buenas intenciones de la izquierda progresista generen un interés menguante. Al comparar sus vidas con las de la clase media profesional —sus niveles de consumo, su posición de estatus y los valores meritocráticos que continuamente exuda—, la mayoría social ratifica su condena: la política social y climática que esta pretende no les deja de parecer completamente irrelevante, cuando no un motivo de agravio, frustración y resentimiento.

En este marco, la izquierda brahmánica o el progresismo de la clase media profesional solo consigue galvanizar realmente un voto reactivo: de aquellos

sectores populares —por ejemplo, la clase obrera sindicada— que todavía confían en los partidos de izquierda como la última defensa del derecho laboral o de lo que queda del Estado social frente a la reacción neoliberal; o de las minorías, que tratan así de impedir la deriva etnonacionalista de las sociedades que cada vez más las rechazan. Esto es lo que parece reflejar el voto mayoritario de los afroamericanos a los demócratas en EEUU o de la población de origen magrebí a los partidos de izquierda en Francia.²¹ El límite de esta política electoral descansa en el duro suelo de la disociación entre estos sectores sociales. Efectivamente, esta alineación del voto no responde una alianza social real, al menos si la consideramos más allá de los ámbitos de representación. En la vida cotidiana, no existe tal mestizaje e intercambio entre clases, así como tampoco en ningún nivel de la vieja sociedad civil: sindicatos, asociaciones, partidos, etc. Se vota, por tanto, como una forma más de delegación en el «partido de los titulados» que ocupan invariablemente la totalidad de los cargos de representación, y que solo incorpora algunos tokens —personas de estas minorías que actúan como activos de representación de ese capital electoral—, y siempre a condición de que estén correctamente educados y sean perfectamente asimilables.

Sea como sea, si esta explicación sociológica de la polarización política, como una lucha entre fracciones de la clase media en descomposición, tiene algún interés, este solo puede ser negativo. En la era

²¹ Piketty muestra cómo el 90 % de los musulmanes en Francia, así como de las personas de origen magrebí (de las que casi la mitad no se declaran musulmanes) votaban a la Izquierda Insumisa de Melenchon o a partidos similares. Véase *Capital e ideología...*

de la catástrofe, esta lucha fraccional alrededor del Estado no puede ser el punto de partida para una política democrática.

6. La gran renuncia.

**Cuando la humanidad
decidió dejar de
colaborar**

UNA GRAN OLA de rechazo laboral siguió al final de la pandemia del covid. En EEUU ha sido conocida como la gran dimisión (*great resignation*): millones de trabajadores, técnicos y cuadros medios, pero también trabajadores precarios de los servicios esenciales que habían soportado lo peor de la emergencia sanitaria (empleados de comercio, enfermeras, transportistas), abandonaron sus puestos de trabajo, a la búsqueda de una vida con menos humillaciones, más plena y menos subordinada a las exigencias laborales. El abandono tuvo relevancia estadística suficiente como para generar cierta preocupación política. La socióloga Francesca Coin, quien seguramente ha escrito el trabajo más interesante sobre este fenómeno, ha cifrado el número de renuncias voluntarias en 48 millones en 2021 y 50,5 en 2022, muy por encima de los niveles de 2019.¹ Son números sorprendentes, masivos, escandalosos, al menos para los gestores de recursos humanos.

¹ Francesca Coin, *La gran deserción. El nuevo rechazo del trabajo y el tiempo de recuperar nuestra vida*, Barcelona, Tercero Incluido, 2024, p. 17.

El fenómeno no ha sido exclusivo de EEUU. En Europa se han registrado movimientos similares. En España, por ejemplo, la renuncia tomó en ocasiones la forma de un cambio de vida. A partir de 2021, la angustia y la depresión provocada por la pandemia empujó a decenas de miles de trabajadores a dejar la ciudad y a instalarse en pequeñas poblaciones rurales, llegando casi a invertir por primera vez en 80 años, el desplazamiento secular del mundo rural hacia las grandes ciudades. En Italia, el país de la OCDE, según las encuestas, con mayor índice de desafección al trabajo, las renunciaciones adquirieron cifras nunca vistas en las dos últimas décadas: dos millones en 2021 y algo más en 2022.²

¿Cómo interpretar esta oleada de abandono del empleo? La gran dimisión estalla tras el *shock* emocional, casi universal, de atravesar la experiencia de ver morir a un buen número de conocidos y familiares —especialmente entre aquellos de mayor edad—, en ocasiones en situaciones de encierro en residencias y hospitales, muchas veces en completa soledad. El dolor que trajo el virus rasgó el velo con el que la normalidad suele desdibujar la pregunta sobre el sentido de la propia existencia: mostró a muchos el sinsentido de una vida volcada en el trabajo y en condiciones cada vez peores. En parte también, la renuncia masiva implicó la superación de un nuevo umbral en la quiebra de la ética del trabajo, que los países de tradición protestante llevan arrastrando desde los años sesenta. La propia Francesca Coin interpreta el fenómeno como una gigantesca huelga encubierta, que encontró su ventana de oportunidad en la rápida reactivación económica que siguió

² Francesca Coin, *La gran deserción...*, pp. 107-122.

a la pandemia y la explosión relativa de las oportunidades laborales. Esto permitió a muchos, aunque fuera temporalmente, escapar a la presión laboral. La oleada de renuncias tiene, de hecho, una posible interpretación en términos de lucha de clases. Y es así como fue entendida por muchas grandes empresas, que como Amazon aceleraron sus planes de automatización desde 2023.

Más allá de Europa y EEUU, este movimiento de deserción laboral tuvo también un capítulo importante en el otro gran polo de la economía global. En China, los desertores del trabajo llamaron a su movimiento *tang ping*, lo que podría traducirse como «echarse al suelo», «tumbarse». La renuncia tuvo allí motivaciones parecidas a las de los países occidentales. En Pekín y en Shanghái, una estampa corriente en 2022 fueron las entrañables fiestas organizadas por jóvenes trabajadores tras presentar su carta de renuncia a la empresa. La razón manifiesta del *tang ping* era el rechazo a la llamada jornada 699 —trabajo de 9 a 9, 6 días a la semana—, que se ha convertido en práctica corriente, especialmente en el sector tecnológico, estimulado por las *big tech* chinas en su propósito de superar a Silicon Valley en la próxima década. En una suerte de giro positivo y vitalista, en comparación con la ola de suicidios que asoló a las grandes fábricas Foxconn³ en la China continen-

³ Foxconn es el mayor fabricante de componentes electrónicos del mundo. Aunque tiene su sede en Taiwan, la mayor parte de su producción se realiza en la China continental, donde sus trabajadores montan una cuota importante de la producción mundial de teléfonos móviles y otros gadgets tecnológicos de compañías como Apple, Sony, Amazon (los libros electrónicos kindle) o Microsoft (las consolas Xbox). Su número de empleados se acerca al millón y medio.

tal durante la década de 2010, los practicantes del *tang ping* parecen haber renunciado a la muerte por exceso de trabajo. Un fenómeno que tiene nombre propio en casi todas las lenguas del capitalismo oriental: *karoshi* en japonés, *gwarosa* en coreano y *gualoasi* en chino.⁴

El *tang ping*, por contra, reivindicaba el derecho a «tumbarse al sol», en un ejercicio de rechazo a seguir participando en la carrera de ratas por el logro profesional. La renuncia era además no solo al trabajo, sino a un modelo de vida estrictamente pautado, basado en las expectativas depositadas en los jóvenes por sus padres: el triunfo laboral, la constitución de una familia y la adquisición de una vivienda en propiedad cada vez más inasequible en el hiperactivo mercado inmobiliario de las grandes ciudades chinas. El *tang ping* fue, además, tanto un medio de protesta para muchos jóvenes de alto nivel educativo, como de aquellos inmigrantes que provenían del mundo rural y que carecían de las ventajas educativas de sus contemporáneos metropolitanos, y que en muchos casos decidieron volverse al campo.

La *great resignation* y el *tang ping* parecen haber sido uno de esos desplazamientos moleculares, apenas coordinados, casi afásicos, y que sin embargo producen efectos a gran escala. Ambos se propagaron como antes lo había hecho el covid. Y resulta extremadamente significativo que la gran dimisión contagiara tanto a los asalariados más redundantes y precarizados, como a los pocos segmentos de la fuerza laboral que todavía cuentan: los sectores profesionales, de mayor inversión educativa, destinados

⁴ Francesca Coin, *La gran deserción...*, pp. 96-97.

a la gestión y la producción tecnológica. La renuncia no fue así solo de los marginados que querían dejar de serlo, sino también de la fuerza todavía productiva en el capitalismo renqueante.

A juzgar por la masividad de las dimisiones, el odio al trabajo parece haberse convertido en una pasión compartida por la mayoría de las poblaciones laborales de todo el planeta. La pandemia simplemente proporcionó la distancia necesaria para tomar decisiones largamente masticadas. La humillación repetida que sufren los trabajadores más precarizados, a la vez que el creciente sinsentido y el síndrome del quemado (*burn out*) que experimentan muchos profesionales habían preparado el terreno para que tan solo una chispa pudiera prender esta pradera extremadamente reseca. Justo antes de la pandemia, David Graeber había publicado *Trabajos de mierda*,⁵ una inesperado éxito editorial para un libro que no deja de ser un pesado trabajo antropológico sobre esos mismos malestares laborales que empujaron la gran dimisión.

Es cierto que si se considera en sus aspectos estrictamente políticos, la gran dimisión ha sido cualquier cosa antes que un movimiento político. Esta no fue el resultado de un trabajo organizativo, con propósitos declarados y demandas concretas.⁶ Por eso

⁵ David Graeber, *Trabajos de mierda. Una teoría*, Madrid, Ariel, 2018.

⁶ Merece la pena considerar, no obstante, que el *tang ping* adquirió una dimensión de movimiento social, y que produjo toda una serie de manifiestos y panfletos, de circulación tanto física como en Internet, con los que ha tratado de dar razones políticas a los desertores. Por supuesto, el movimiento ha sido a un tiempo ridiculizado y criminalizado por el gobierno de Xi Jinping.

también ha resultado más efímera y menos consistente que la promesa que parecía haber levantado. A diferencia de la gran renuncia de los años sesenta, que alrededor del 68 dio lugar al rechazo al trabajo en las fábricas,⁷ así como a la creciente negativa de los jóvenes profesionales de entonces a convertirse en los gestores del desarrollismo fordista, la gran dimisión de 2022 no parece haber logrado superar el umbral de los malestares experimentados de forma individual. En su propagación se muestra como el resultado de una acumulación de decisiones personales, algunas ciertamente drásticas. Pero su carácter explícitamente colectivo rara vez comprendió más que a pequeños grupos amigos, de jóvenes precarios y profesionales quemados y desesperanzados con la vida para la que se habían preparado. Por eso en 2022 o 2023 no vimos un resurgir del movimiento hippy, ni de la contracultura, ni de las comunas — ¿cómo iban a repetir estas mismas experiencias en las condiciones actuales? —.

Y sin embargo, la gran dimisión puede prefigurar lo que podría ser un abandono laboral generalizado. Su impronta en las economías de los países más desarrollados ha incitado una preocupación persistente, al tiempo que ha acentuado algunas de las contradicciones de largo recorrido a las que se enfrenta el capitalismo en declive. Desde 2021, la

⁷ Al considerar el ciclo de conflictividad laboral que gira alrededor del 68 y se extiende en la década posterior no se suele prestar la atención debida al incremento del absentismo, el *turn over* (el cambio de trabajos) y las interrupciones organizadas del trabajo, que constituyeron la otra cara de la moneda de las huelgas laborales. Este tipo de fenómenos fueron resumidos en EEUU bajo el término de *blue collar blues* y en Italia, de una forma mucho más explícita, como *rifiuto del lavoro*.

carencia de trabajadores —por ejemplo, en las economías de Reino Unido, EEUU o Alemania— se ha convertido en un problema estructural. Y de atender a las declaraciones de la Comisión Europea y de muchas organizaciones patronales, habría que reconocer que estamos ante una situación de solución compleja debido a la falta de trabajadores de todo tipo: camioneros, enfermeras, camareros, cocineras, trabajadores logísticos, etc.⁸ No es casual tampoco que casi siempre se trata de profesionales a los que se exige una dedicación excesiva, con obvias renunciaciones en términos de una vida personal propia y por lo general por salarios demasiado bajos.

Considerado con una mirada algo más amplia, la gran dimisión resuena con otros fenómenos contemporáneos. Franco Berardi Bifo, convertido en uno de los nuevos profetas de la catástrofe, interpreta este movimiento como un gran desplazamiento de las fuerzas tectónicas de una sociedad desquiciada, que ha encontrado en la deserción social⁹ el único antídoto para un mundo que él ha considerado condenado a la involución tecnofascista y el etnonacionalismo. El abandono del trabajo, quizás también de una vida normada por las pautas de la carrera profesional, aparece en sus términos como un resultado positivo de la deflación psíquica que produjo la pandemia, una suerte de sanación temporal de la depresión y la ansiedad, provocada por décadas de neoliberalismo triunfante. No obstante, como bien recuerda Bifo, la deserción es lo contrario de la política, es la renuncia al conflicto, a luchar, a presentar batalla. Es solo el

⁸ Véase por ejemplo, el Informe EURES, *Labour shortages and surpluses in Europe 2023*, EURES, 2024.

⁹ Véase su reciente libro *Desertemos*, Buenos Aires, Prometeo, 2024.

rechazo a colaborar, a asumir las llamadas obligaciones sociales elementales, los deberes hasta hace muy poco impuestos a todo súbdito del Estado: trabaja, reproduécete y muere por la patria si es necesario.

Un caso poco estudiado y que parece darle la razón a Bifo es el enorme número de desertores en la reciente guerra de Ucrania. Tanto para el Estado Mayor ruso como para el ucraniano, la fuga de sus jóvenes —que ha presentado modalidades diversas: desde la desobediencia civil o el exilio hasta el escaqueo en todas sus formas— ha sido un controvertido factor limitante de la escalada militar, reduciendo desde el principio la capacidad bélica y la masa de tropa, y empujando el conflicto militar al bombardeo a distancia y a la sustitución tecnológica de la guerra cuerpo a cuerpo por la guerra de drones.¹⁰ La disposición de las mayorías sociales a las empresas de movilización del tipo que sea (laboral, bélica, etc.) parece, hoy por hoy, mínima. Son efectivamente pocos los ciudadanos del mundo rico o en vías de desarrollo dispuestos a sacrificarse por las viejas abstracciones metafísicas de la patria, la civilización o el pueblo.

¹⁰ El fenómeno ha dispuesto de un seguimiento continuo en la prensa internacional. Es seguramente difícil saber el número de desertores rusos y ucranianos entre 2023 y 2025. Para los primeros se han barajado cifras de entre 300 mil y más de un millón, que en muchos casos habrían abandonado el país, sumándose a los más de diez millones de expatriados rusos repartidos por todo el planeta. Respecto de los ucranianos, parece que el fervor por la defensa patriótica ha sido bastante más limitado de lo que ha difundido la prensa europea: desde el primer año de guerra se ha presentado una creciente dificultad para incorporar hombres en edad militar al frente, muchos de ellos también emigrados y confundidos entre los varios millones de exiliados. A finales de 2024, el gobierno ucraniano había abierto más de 100 mil expedientes penales por deserción.

En contra de la tendencia a la militarización de las conciencias, la guerra puede llegar a ser la «situación normal» en la era de la catástrofe, pero esta requerirá de un vasto proceso de condicionamiento social, prolongado durante décadas, para poder construir algo parecido a una nación militantemente belicista, al modo de los israelíes que hoy acometen sin cargo de conciencia, e incluso con alegría bíblica, el genocidio de los palestinos. Los decadentes «civilizados» distan de ser pacifistas, pero son demasiado hedonistas, cínicos y descreídos como para entregar su vida en los juegos de la *Realpolitik*, que a buen seguro van a desencadenarse en la nueva geopolítica del caos. Y esto no deja de ser una buena noticia.

Otro caso que parece apuntalar el argumento de Bifo tiene que ver con la creciente desafección política. Se trata de un fenómeno complejo y difícil de calibrar, pero que resulta patente en la caída histórica de los índices de participación política a todos los niveles. Desde los primeros tiempos de la contrarrevolución neoliberal, el descreimiento respecto de la política se manifestó en fenómenos como el de las «mayorías silenciosas», el desinterés respecto de la política institucional y los crecientes niveles de abstención.¹¹ E incluso hoy, en tiempos de exacerbación del gesto político y en los que la teatralidad ha adquirido niveles propiamente barrocos, la desafección sigue siendo una tendencia en aumento. Seguramente la creciente aparatosidad y el efectismo

¹¹ Véanse al respecto los tempranos ensayos de Baudrillard (finales de la década de 1970) sobre la política convertida en simulacro, esto es, simulación de la simulación, y la creciente apatía política de las mayorías sociales, reunidos en *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 2023.

sobredimensionado de la clase política tiene que ver con una desesperada necesidad de recuperar la atención y la capacidad de representación; otro síntoma del declive general.

El gran movimiento de renuncia comprende, por tanto, una amplia variedad de fenómenos: la renuncia laboral, la deserción militar y la participación persistentemente baja en los rituales de la democracia liberal. No obstante, el acontecimiento más relevante de la gran renuncia se esconde detrás de la imponente caída de la natalidad global, que en la última década se ha vuelto a acelerar. La decisión de no tener hijos se debe considerar como el núcleo crítico de este vasto movimiento de deserción y seguramente el principal problema en el gobierno de las poblaciones o de lo que desde hace algún tiempo se ha dado en llamar biopolítica.

En términos históricos, la caída de la tasa de fertilidad global resulta abrumadora: de 5 hijos por mujer de media mundial en 1968 a poco más de 2,1 en 2024, en el borde mismo de la tasa de reemplazo poblacional, a partir de la cual el descenso demográfico se vuelve inevitable a medio plazo. De hecho, la deserción reproductiva es casi universal: la caída de las tasas de fertilidad abarca a la práctica totalidad de los países y, aunque se concentra sobre todo en las naciones de renta media y alta, no distingue entre presuntos «bloques civilizatorios».¹² Afecta

¹² La caída general de la fertilidad muestra una convergencia mundial en los patrones de decisión reproductiva, así como de las formas familiares (cada vez más concentradas en la familia nuclear monógama) con independencia del sustrato cultural de las distintas naciones. Este debiera ser un argumento central en la crítica de la idea de Huntington, hoy corriente en la explicación del

casi por igual a católicos, ortodoxos y protestantes, budistas y confucianos, musulmanes y cristianos, y está encabezada tanto por los países occidentales como por las potencias del capitalismo asiático. Es en esta amplia región del Pacífico donde este indicador muestra los niveles más bajos, con Corea del Sur (0,73), Singapur (1), China (1,1) y Japón (1,3) en los últimos puestos de la lista. En los países occidentales, la tasa media de fecundidad es algo mayor, alrededor de 1,6 hijos por mujer, pero es también el resultado de una tendencia secular a la baja, que se ha vuelto a acentuar en los últimos años.¹³

En un ejercicio de ciencia social proyectiva, podemos imaginar la vida de los niños nacidos en las primeras décadas de este siglo, inevitablemente rodeados por una población envejecida, en muchos casos en países bastante «más pequeños», agobiados por los costes sociales crecientes de las generaciones que les precedieron. Por ejemplo, un bebé chino, que naciera en 2020, vino al mundo en el país más poblado de la Tierra, con algo más de 1.400 millones de habitantes. En el otoño de su vida, quizás hacia 2100, es probable que China «solo» tenga 633 millones de habitantes, menos de la mitad que India y quizás los mismos que Nigeria. Si el niño fuera japonés podría ser testigo de cómo su país se encoje de tal manera que los 124 millones actuales podrían quedar reducidos a 77; y si hubiera nacido en Corea del Sur,

mundo por parte de las élites occidentales, de que la «diferencia civilizatoria» es el hecho central de la división política y cultural del planeta. Véase Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

¹³ Bases de datos del Banco Mundial, Tasa de fecundidad total (nacimientos por mujer), serie 1960-2023.

los 52 millones de 2024 quizás no sean más de 21 para finales de siglo. Por su parte, el subcontinente europeo pasaría de alojar a 750 millones de personas en 2025 a menos de 600 en 2100. Pero incluso dentro de esta gran península asiática, mientras su mitad oriental (y en menor medida los países ribereños del Mediterráneo) se vacían, los ricos países de Europa occidental solo podrán mantener su población si consiguen mantener un ritmo de inmigración sostenida. El mismo resultado y la misma solución parcial es lo que se espera para EEUU. Y una suerte no muy distinta tendrán regiones como América Latina, India y el Sudeste asiático, que acabarán el siglo con la misma población que lo empezaron. Solo el África subsahariana conseguirá, y solo durante algún tiempo, mantener la «juventud del mundo»: se prevé que este continente pase de los 1.500 millones actuales a poco más o poco menos de 4 mil millones en 2100. Sin esta gigantesca aportación a la población mundial, que en 2025 rebasó los 8.200 millones, la población del planeta a finales de siglo caería seguramente a poco más de 7.000 millones.¹⁴

Estas cifras corresponden con las previsiones de la ONU, un pronóstico que sin embargo a muchos les parece todavía demasiado «optimista». Otros equipos de demógrafos y geógrafos hacen cuentas y dan números todavía más angustiantes para los natalistas de toda condición ideológica. Según algunos trabajos, la población de la Tierra en 2100 será aproximadamente la misma que hoy en día, e incluso algo menos en los escenarios de cumplimiento (por paradójico que parezca) de la llamada agenda

¹⁴ ONU. División de Población, *Probabilistic Population Projections based on the World Population Prospects 2024*.

de desarrollo sostenible de la ONU, especialmente en materia de educación infantil y acceso a los contraceptivos para la población más pobre.¹⁵ Pero incluso estas pueden ser expectativas demasiado poco realistas y de nuevo excesivamente optimistas. En ninguno de estos cálculos se descuentan, así como tampoco se prevén, posibles eventos catastróficos: guerras, epidemias y hambrunas que, en el mejor de los casos ceñidos a ciertas regiones, pueden empujar todavía más abajo la población mundial.

La caída de la natalidad tiene una explicación relativamente sencilla. Esta se muestra sin muchas mediaciones en prácticamente todos los estudios demográficos: hoy criar niños es más caro y tiene cada vez menos contrapartidas económicas (en los países ricos o en vías de serlo los niños no trabajan). El coste de la vida tiende a incrementarse, pero en muchos casos este se vuelve imposible cuando se incorporan los gastos que requiere la crianza. Esta situación está en la raíz de la crisis de reproducción, si no de la humanidad, sí de los contingentes de fuerza de trabajo de los países desarrollados y en desarrollo —según la siempre «progresista» terminología de las instituciones internacionales—. Y es aquí donde la crisis capitalista adquiere una dimensión sencillamente existencial.

En las metrópolis y ciudades del Norte global, así como del vasto continente asiático, fundar familias y criar niños implica sacrificios cada vez menos asumibles: viviendas demasiado caras debido a la

¹⁵ Stein Emil Vollset *et al.*, «Fertility, mortality, migration, and population scenarios for 195 countries and territories from 2017 to 2100: a forecasting analysis for the Global Burden of Disease Study», *Lancet*, núm. 396, 2020, pp. 1285-1306.

liberalización y financiarización de los mercados inmobiliarios, costes educativos crecientes empujados por la retirada del Estado y las exigentes necesidades formativas en mercados laborales cada vez más competitivos, así como la obvia necesidad de un doble ingreso familiar para sostener la reproducción simple de la unidad familiar. De igual modo, en casi todos los países se observa una tendencia a la postergación de la emancipación juvenil, que a veces no se resuelve y se prolonga en el «anidamiento» de por vida en la casa familiar. En Japón, por ejemplo, esta incapacidad para que los jóvenes hagan su propia vida ha dado lugar al fenómeno de los *hikikomori* tan característicos de la llamada «generación perdida»: jóvenes que no salen de su cuarto y viven en un completo aislamiento social.¹⁶ Sin llegar a estos extremos, la consolidación tardía de una trayectoria profesional, que en ocasiones tampoco llega, ha condenado a un creciente número de adultos al empleo precario, cuando no informal, correlativo al aplazamiento de la formación de parejas estables o del primer hijo.

La renuncia reproductiva tiene, por supuesto, toda clase de formas, pero quizás la más explícita, brutal y seguramente más consciente se pueda reconocer entre los jóvenes de Corea del Sur, epicentro del derrumbe de la natalidad: el país con el índice de fertilidad más bajo del planeta, la tasa suicidios más alta de la OCDE y donde los jóvenes se declaran

¹⁶ Este fenómeno estalló en la década de 1990 y 2000, tras las consecuencias del estallido de la gran burbuja inmobiliaria en 1991. Las grandes empresas japonesas dejaron de contratar entonces a recién licenciados que, según las pautas culturales del país, se vieron gravemente humillados, y en algunos casos abocados a un proceso depresivo y de aislamiento, que resulta característico de los *hikikomori*.

básicamente infelices. En esta nación obsesionada con el éxito y el logro escolar, se ha generalizado la expresión *Hell Joseon* [Corea es el infierno], que apunta a la insoportable competencia escolar, un mercado de vivienda imposible y unas oportunidades laborales menguantes. El malestar ha adquirido en ocasiones expresiones singulares y extremas, características de algunas subculturas digitales. Es el caso del movimiento de los «cuatro noes», o las «4B», bastante popular entre muchas jóvenes coreanas durante la última década. Los principios de este movimiento son llamativos, consisten en no tener sexo con hombres (*bisekseu*), no ser madre (*bichulsan*), no emparejarse con un hombre (*biyeonae*) y no casarse (*bihon*). En este país, la doble denuncia de una vida volcada en el éxito y de unas formas patriarcales decididamente insoportables confluye con este tipo de expresiones de rechazo consciente del matrimonio y la maternidad. Y de hecho, a pesar de la evidente preocupación institucional por la caída de la natalidad y las medidas aplicadas para contrarrestarla, la tasa de fertilidad sigue batiendo su propio récord negativo año tras año desde 2015, cuando la cifra parecía ya estabilizada en un nivel decididamente bajo de 1,2 hijos por mujer. Hoy Corea tiene la tasa de fertilidad más baja del planeta: 0,72 hijos por mujer.¹⁷

Quizás el mundo no sea Corea, pero Corea marca la tendencia del mundo capitalista. En todos los

¹⁷ Véase, por ejemplo, algunos de los estudios de la OCDE: Y. Yang, H. Hwang y J. Pareliussen, «Korea's unborn future: lessons from OECD experience», *OECD Economics Department Working Papers*, núm. 1824, 2024; S. Choi, S. Ham, Y. Yang y J. Pareliussen, «Women's employment and fertility in South Korea: A literature review», *OECD Economics Department Working Papers*, núm. 1825, 2024.

países, también en los de tradición familiarista más arraigada, donde el ideal de una familia con dos niños sigue siendo la norma, incluso un ideal reforzado, en una suerte de reversión conservadora frente a la incertidumbre, la realidad se muestra tozuda: la fertilidad sigue descendiendo. Se trata de uno de esos efectos no deseados de las políticas fuertemente ideologizadas de la contrarrevolución neoliberal de las décadas de 1980 y 1990, y que contrasta de forma paródica con su propia retórica familiarista.

En el corazón de la renovación de la derecha estadounidense, neoconservadores de todo tipo (cristianos renacidos, neocatólicos, neoliberales conservadores, etc.) han venido apuntando a la «crisis de la familia» como una gangrena que corroa la vitalidad de las sociedades occidentales.¹⁸ Al asociar hedonismo, contracultura y emancipación de la mujer creyeron haber encontrado la raíz de la corrupción moral. Desde la década de 1970 han apuntado así sobre las mismas causas: el feminismo, el izquierdismo heredado del 68, el materialismo irresponsable de los jóvenes, pero también la desmedida generosidad del Estado de bienestar, especialmente con los más pobres y las minorías —como los afroamericanos en EEUU—, que supuestamente les permitían «vivir sin trabajar», generando fenómenos como el de las madres jóvenes subsidiadas. Como remedio a estos males, la política de neoconservadores y neoliberales, de Reagan y Thatcher a Trump y Milei, se ha presentado públicamente como una vuelta a los

¹⁸ Para un análisis más detallado véase el reciente libro de Nuria Alabao, *Las guerras de género. La política sexual de las derechas radicales*, Pamplona, Katakarak, 2025.

legítimos «valores de la familia»:¹⁹ la familia como institución natural que debe garantizar la protección y el cuidado de sus miembros, frente a la irresponsabilidad y el parasitismo que supuestamente promueve el Estado de bienestar.

La contradicción de este tipo de políticas, y a la postre su antinatalismo no intencionado, resulta sin embargo flagrante. Desde la década de 1970, la política social neoliberal ha promovido la vuelta al empleo como única forma de ingreso legítimo, al tiempo que ha descargado en las familias los costes incrementados de la reproducción, especialmente en materia de vivienda, salud y educación. De forma previsible, el resultado ha sido tanto el reforzamiento de la institución familiar como instancia de último recurso para las nuevas generaciones que tienen muchas menos oportunidades que sus padres, como una aceleración de la caída de la natalidad. Paradojas del «familiarismo neoliberal»: las familias proletarizadas, que tienen que obtener todo en el mercado, y que se ven sometidas a empleos cada vez más precarios, son más frágiles, cuidan poco y producen menos humanos. La fábrica de la reproducción social ha entrado en crisis, al mismo tiempo que sus productos (los humanos) se volvían cada vez más excedentarios en un mercado de trabajo dominado por los bajos salarios y los empleos de mierda.

Las ramificaciones de esta contradicción se desparraman en distintas direcciones. Una de las consecuencias más graves es la creciente división generacional entre aquellos que vivieron los «buenos tiempos» —del Estado de bienestar, los salarios

¹⁹ Melinda Cooper, *Los valores de la familia*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2023.

crecientes y el acceso relativamente asequible a la propiedad inmobiliaria— y sus hijos y nietos. Los primeros, que construyeron sus vidas en tiempos de estabilidad relativa, tienen pensiones más altas que las que tendrán las generaciones venideras, al tiempo que acumulan la mayor parte de la riqueza patrimonial de esas sociedades cuando esta se segmenta por tramos de edad. Los segundos se baten en un mercado laboral más agitado, competitivo y precario, con menores salarios y menos posibilidades de generar un patrimonio propio, aunque solo sea una casa en propiedad. Los jóvenes se han vuelto así más dependientes de la ayuda de sus padres, con edades de emancipación más tardías y con necesidades casi perpetuas de apoyo familiar, lo que los convierte en una suerte de eternos menores de edad. Si se excluyen sus consecuencias antinatalistas, la política social neoliberal ha conseguido su principal objetivo desigualitario: la pertenencia a una familia, más o menos funcional, y con algo de patrimonio —digamos una familia de clase media— se está convirtiendo, al menos en los países ricos, en uno de los principales recursos a la hora de determinar las fronteras de la pobreza y la precariedad.

Sin embargo, la gran fractura social, que resulta correlativa a la caída de natalidad y que concentra el pánico demográfico de las nuevas derechas, se encuentra en su principal factor de corrección: la inmigración. El envejecimiento no es un hecho absoluto e inevitable, no al menos por el momento. Mientras China y Europa envejecen, África todavía muestra una cierta inercia en su transición demográfica que, según las proyecciones de la ONU, puede durar hasta el último tercio del siglo XXI. La única

manera de compensar este desequilibrio, es la migración Sur-Norte, un mecanismo homeostático, a la postre de igualación geográfica, que sirve tanto a los países pobres como a los ricos. Tanto es así que solo los países ricos que acepten una inmigración masiva dentro de su pequeño jardín podrán escapar a su «extinción» demográfica relativa. En este aspecto, «Oriente» y «Occidente» se han decantado por dos vías distintas: mientras la gran mayoría de las naciones asiáticas parecen haber asumido su declive demográfico, justo en el momento de su mayor plenitud económica; los decadentes países occidentales se mueven en las paradojas de una inmigración que consideran necesaria —por no decir imprescindible, para mantener unos servicios baratos, incluidos los cuidados geriátricos de sus envejecidas poblaciones— y el renacimiento de un racismo nunca extinguido, tras la derrotas del fascismo y el triunfo de los movimientos de descolonización.

La caída de la natalidad es por eso el alfa y omega tanto de la gran renuncia como de la reacción conservadora. En la caída del número de nacimientos en Europa y Estados Unidos se concentran los miedos atávicos del «suicidio racial» y del fin de la grandeza de Occidente. Con estas claves, podemos leer y entender los histéricos lamentos del nuevo victimismo «blanco» o productos intelectuales como la llamada «teoría del gran reemplazo» que, con origen en Francia, anuncia el fin de los franceses, sustituidos por magrebíes y subsaharianos, moros y negros.²⁰ El nú-

²⁰ La llamada teoría del gran reemplazo fue dada a conocer por el escritor Renaud Camus, a partir de su ensayo *Le Grand Remplacement*, publicado en 2011, en el que defendía que los europeos blancos estaban siendo reemplazados por la inmigración mu-

cleo ideológico de las nuevas derechas de Alemania, Austria, Hungría, Polonia, etc., está referido a esta ecuación de solución imposible, en la que el fin de la Europa blanca y de herencia cristiana está inevitablemente contenido en la caída de los nacimientos de niños blancos y cristianos. En la misma dirección va la continua perorata natalista de la persona más rica sobre la faz de la Tierra, el gurú tecnológico y ahora también político, Elon Musk. Con catorce hijos de sucesivas mujeres, predicando a partir de la práctica, el cienmilmillonario avisa siempre que puede, en la red social cautiva y de su propiedad, acerca del fin de la civilización. Nos da a entender, como buen chico criado en la Sudáfrica del apartheid, que en la caída de la natalidad solo los niños blancos cuentan.

Graciosamente, ninguna de estas preocupaciones deja escapar el renovado espíritu eugenésico de la época. Se quieren niños que sean las vasijas idóneas de la gran civilización occidental. Hasta hace bien poco parecía lejana la distopía de Huxley, en *Un mundo feliz*, con su humanidad genéticamente dividida entre la casta de los alfa y los épsilon, los intelectuales gestores y los trabajadores manuales.²¹ Hoy las posibilidades de edición genética, así como la promesa de prótesis tecnológicas de capacidades aumentadas parecen querer empujar a la humanidad «no editada», especialmente a aquella venida del Sur global, a la categoría eterna de los épsilon, al tiempo que la élite milmillonaria se promete una vida eterna y mejorada sobre las ruinas de este mundo.

sulmana. La «teoría» cogió rápidamente vuelo entre la extrema derecha francesa, especialmente en los entornos renovados del Frente Nacional.

²¹ Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, Barcelona, Debolsillo, 2020 [1932].

Sea como sea, las plegarias de los natalistas no están siendo contestadas por los nuevos dioses del caos y de la crisis. El gran número de recetas probadas por las políticas sociales y la ingeniería demográfica no han conseguido revertir la caída secular de la natalidad. Ni las políticas de conciliación y de provisión pública de guarderías y cuidados infantiles de inspiración socialdemócrata, ni los cheques familiares y el fomento de la vuelta al hogar en Europa Oriental y en algunos países musulmanes, así como tampoco la presión social/estatal propia de algunas sociedades asiáticas, han logrado detener la caída de la fertilidad más que de forma temporal. Por poner algunos ejemplos, tras la presión político-religiosa en países como Argelia, Egipto o Irán, el índice de fertilidad ha vuelto a caer en años recientes —en el caso de Irán muy por debajo de la tasa de reemplazo—. Algo parecido ha ocurrido en Hungría o Rusia donde los gobiernos conservadores de Orbán y Putin llevan ya más de una década ensayando políticas natalistas con un éxito cada vez más reducido. Y otro tanto se puede observar en los recientes desarrollos de las políticas de protección de la familia y la mujer en los todavía extensos Estados de bienestar del norte de Europa. En todos estos casos, las ganancias en el índice de fertilidad han sido de unas pocas décimas y estas se han revertido en su mayoría desde finales de la década de 2010.

El malthusianismo —y todos sus correlatos modernos como la sociobiología o cierto ecologismo cercano al catastrofismo demográfico—, en tanto ideología burguesa que considera a los pobres tan estúpidamente incapaces como para siquiera hacerse cargo de su propia vida, empezando por su prole,

se ha demostrado una vez más falaz. En la decisión de ser menos, y vivir mejor, hay algo de esa deserción que Bifo considera nuestra última esperanza.

7. Reivindicación del barbarismo.

No hay ninguna civilización que defender

QUE EL TÉRMINO «crisis civilizatoria» se haya convertido en un tópico recurrente en cualquier conversación con pretensiones elevadas es quizás la mejor confirmación de esta premisa compartida: «Nosotros, los últimos civilizados». Aunque pase por inocente, las elecciones lexicales rara vez lo son. Detrás del término civilización se esconde una memoria particularmente vergonzante de lo que somos y de eso que damos el nombre de modernidad.

Naturalmente, por «crisis civilizatoria» se pueden entender muchas cosas, muchas de hecho contradictorias. En primer lugar, para la mayoría de los lectores evoca un tiempo de colapso, empujado por el desequilibrio ecológico y la degeneración capitalista. En una metáfora particularmente repetida, nos vemos como los últimos habitantes de esta isla de Pascua global. Hace tiempo que extinguimos los bosques y ya no somos capaces de construir y empujar los *moai*: los monolitos tallados que, a modo de columnas pétreas, significaban nuestra grandeza en los acantilados de la costa. Con esta imagen de la

suerte de los antiguos argonautas del Pacífico oriental, advertimos que los humanos (la humanidad) estamos a punto de alcanzar un final retrógrado.

La advertencia se puede además repetir con otros casos. La lista de civilizaciones perdidas por la combinación de agotamiento de los recursos e inadaptación a los cambios es extensísima. A la serie que comienza con isla de Pascua se podrían añadir la civilización maya y sus grandes ciudades consumidas por la selva yucataná, la caída de los grandes imperios de Oriente Medio a finales de la edad del Bronce (en el umbral entre los siglos XIII y XII a. C.), el colapso de la Groenlandia vikinga o también los modernos ejemplos de la isla-continente australiana, así como el genocidio (¿malthusiano?) de Ruanda.¹ En todos estos casos, la explicación convencional repite más o menos el mismo patrón: tras el esplendor desmedido, basado en un aprovechamiento insostenible de los recursos y en ocasiones en la explotación de los propios miembros de la sociedad, la civilización en cuestión cae en la guerra, la pobreza y el aislamiento, para llegar a ese estado de desmemoria entre sus sucesores que es el síntoma evidente de su extinción. Por comparación con estas sociedades incautas, nuestra civilización está a punto de llegar a su final por su mismo exceso y desmesura. La novedad es que esta civilización tiene carácter global. No es solo una isla o una pequeña región continental la que se irá al traste, sino el conjunto del planeta. La izquierda verde ha trabajado con método para contrarrestar esta posibilidad. Su éxito ha sido parcial.

¹ Un ejemplo sintético de esta literatura es el extenso ensayo de Jared Diamond, *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Barcelona, DeBolsillo, 2006.

Otro campo de posibles interpretaciones de la crisis civilizatoria responde a las evocaciones de la caída del mundo clásico, Grecia y Roma. Según estos agoreros, que podrían caer dentro del tópico histórico de la «decadencia de Occidente», que se sigue de Spengler a Huntington, y que reúne desde *realpolitikers* a filonazis, las antiguas civilizaciones, como la nuestra ahora, colapsaron menos por razones ecológicas, que por una combinación de invasiones bárbaras y degeneración interna. Históricamente, barbarismo y degeneración son, de hecho, las dos grandes fuerzas asociadas a la crisis civilizatoria.

Y es aquí donde las interpretaciones y la imaginación catastrofista se dispara siguiendo las líneas trazadas por el pánico conservador. Cada cual trae a la conciencia sus propios fantasmas. Así los bárbaros son representados como potencias rivales y amenazantes (China), minorías raciales o étnicas inasimilables (como los musulmanes), inmigrantes con pretensiones criminales o segmentos de las propias poblaciones proclives a la traición y la deslealtad. En el bestiario reaccionario, los bárbaros se confunden en una combinación nebulosa de figuras: inmigrantes, izquierdistas, negros, «moros», mujeres extranjeras a un tiempo víctimas y portadoras de una suerte de anticultura, jóvenes de periferia convertidos en depredadores sexuales y en celosos patriarcas.² No se requiere una aguda crítica cultural, acompañada de las viejas herramientas del psicoanálisis, para reconocer los pánicos sexuales

² Para un análisis de esta colección de monstruos con la que los actuales civilizados representan a sus «bárbaros» se puede leer el libro de Saïd Bouamama, *De las clases peligrosas al enemigo interior. Capitalismo, inmigración, racismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.

de Occidente, que reúnen en un mismo arco a los propagandistas de las nuevas derechas, los hombres nativos agraviados en su masculinidad frente a la virilidad de los antiguos colonizados o incluso cierto feminismo nacionalista escandalizado por la violencia de los salvajes.³

En las narrativas más alucinadas de la crisis civilizatoria, la migración Sur-Norte se entiende de hecho como una invasión silenciosa y, por eso, más peligrosa. Las migraciones existentes y por venir aparecen como la parte visible de un movimiento continuo, que poco a poco nos sustituye y nos relega a nosotros (los europeos, los blancos, los civilizados) a la condición de minoría residual. La racionalización de este temor, que toda persona de bien puede verificar en el vagón de metro de cualquier gran metrópolis occidental, donde su cuerpo se mezcla invariablemente con los olores y los ruidos del nuevo proletariado migrante, ha provenido una vez más de la Francia republicana. Allí algunos hombres laicos y cultivados nos han enseñado que esto no responde al mismo movimiento capitalista de gentes venidas de otros lugares, menos ricos y más explotados, a trabajar para nosotros (los civilizados), sino a un gran desplazamiento tectónico de los bloques humanos.⁴

³ Para una crítica del feminismo civilizatorio conviene leer el libro de Sara R. Farris, *En nombre de los derechos de las mujeres. El auge del feminacionalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021.

⁴ Tal y como se señalaba en el capítulo anterior, estos miedos han encontrado un producto intelectual «a la altura» en la llamada teoría del gran reemplazo. De evocaciones bíblicas, este cuño fue dado al público por primera vez en 2011, en un ensayo de igual título, por el delicado escritor de los *Élogues*, y gran conocedor de Francia y la cultura occidental, Renaud Camus (quien quiera co-

Los migrantes son así representados como la punta de lanza de las nuevas invasiones bárbaras, de dimensiones tanto o más catastróficas que las de los godos y los pueblos germanos, que al fin y al cabo acabaron por adoptar la cultura superior grecorromana. Resulta difícil de admitir para estos campeones de la supremacía europea, que los hijos de los magrebíes con su Islam superficial y muchas veces reactivo, los hispanos con su lengua también europea o los asiáticos, con su invariable capacidad para integrarse en las capas profesionales nativas en solo dos o tres generaciones, vayan a ser los nuevos europeos (o estadounidenses, o australianos, o canadienses), y seguramente tan europeos como sus antecesores, también hijos de las periferias bárbaras, si bien entonces «internas» de la vieja Europa.

En estas visiones, la civilización amenazada tiene un nombre, y este no responde al de la humanidad o, si se prefiere en una figuración más crítica, al del capitalismo. Lo que está amenazado es solo una parte del mundo, la más rica, las más cultivada y la más civilizada: Occidente. El tópico de la «decadencia de Occidente» coincide con una larga tradición literaria, compartida por la parte más conservadora y reaccionaria de las élites euroestadounidenses: una tradición que va desde la revolución conservadora alemana que tiene en Spengler uno de sus padres fundadores⁵ a un liberal-conservador e importante

nocer la Francia provinciana y rural no perderá el tiempo leyéndole). El tópico del reemplazo (que no deja de ser un espectro) ha tenido una gran acogida entre las nuevas derechas europeas, que acusan también a la caída de la natalidad y al feminismo, como grandes causantes de esta «derrota demográfica».

⁵ Se puede aquí citar su obra más conocida: Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia*

responsable intelectual de la política exterior de EEUU, como Samuel Huntington.⁶ El núcleo de estas narrativas descansa en la división del mundo en razas o culturas, grandes bloques ontológicamente distintos que separan a la humanidad de la subhumanidad, a Occidente —que forma la parte dominante y más valiosa de la especie— de aquella parte salvaje, redundante, excedente. Apenas sorprende que, sumergidos en la era de las catástrofes, de la onda larga de la crisis capitalista —manifiesta de forma casi telúrica en 2008—, de la crisis climática y también del *sorpasso* económico del resto del mundo sobre los europeos y sus descendientes, el tópico de la decadencia de Occidente, con todas sus connotaciones fascistas, haya alcanzado una preeminencia renovada.

«Crisis civilizatoria» admite, en definitiva, definiciones distintas, causas contradictorias, soluciones opuestas, hasta el punto de que podría pensarse que es un término básicamente inútil. Y, sin embargo, resulta curioso que sirva a todos: que sea usado por ecologistas desesperados por advertirnos de que hemos rebasado ya demasiados puntos de inflexión (*tipping points*) del desequilibrio ecológico; o socialdemócratas, que nos avisan de que nuestras sociedades se desestructuran al ritmo que colapsan los Estados del bienestar; al igual que por supremacistas y racistas confesos, que nos hablan del fin de Occidente a causa de la invasión migrante y nuestra propia degeneración moral. Es como si detrás de estas diferencias existiera un consenso subyacente que

universal, 2 tomos, Madrid, Espasa Calpe, 1966 [1918].

⁶ Véase Samuel P. Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

podríamos cifrar en la eminencia de la catástrofe y en que la «civilización», un logro al fin y al cabo de la humanidad (o de la parte «más valiosa» de esta), se encuentra irremediablemente en peligro.

En el marco de este consenso no explícito, la lucha ideológica se sitúa después, no antes del enunciado «crisis civilizatoria». Se discuten las causas y se ofrecen matices sobre la civilización que queremos conservar, pero se parte del hecho de que «nuestro mundo civilizado» tiene algopreciado. Lo que se comparte es así una suerte de matriz conservadora. Hay algo fundamental que tenemos que conservar, rescatar y ese algo es la civilización. Que para unos tenga tintes universales y para otros raciales, que sea una propuesta para toda la humanidad o solo para una parte relativamente pequeña, habla en última instancia de la amplitud de miras y de la generosidad aparente de la persona que la defiende. Lo que se comparte es que nos vamos al carajo, aunque las causas de la caída puedan ser del todo distintas.

Por eso merece la pena especificar un poco lo que invariablemente aparece como la premisa compartida en todas estas posiciones, esto es: «nosotros, los civilizados» (que en algunas versiones también podría ser «nosotras, las civilizadas»). Como se decía al principio, nada menos ingenuo que el término civilización. Occidente, al igual que otros tantos imperios del pasado, han hecho de este término una barrera infranqueable a la crítica, una poderosa forma de legitimación. La cuestión es que «civilizado» es el modo más autocomplaciente de decirse, por su presunta inocencia: «Yo, señor y amo de este mundo».

Sin duda hay también disputa acerca de lo que significa «nosotros, los civilizados», pero las diferencias entre las narrativas alternativas sobre cómo los occidentales conquistaron la civilización son meramente superficiales. La versión más cruel y más brutal marca la guía de la verdad civilizatoria. Esta viene a decir que detrás de los cantos a los logros de Occidente, como civilización prometeica y faústica, está el hecho insoslayable de que lo que hizo grande a Europa fue el dominio sobre la naturaleza y otros pueblos. Nada como la inteligencia reaccionaria alemana del periodo de las grandes guerras mundiales para ofrecernos una versión pura de acero bruñido de esta interpretación, y de nuevo Spengler, discípulo de Nietzsche, se expresa claro, demasiado claro.⁷ Según el intelectual alemán, si Europa presenta — más bien presentaba — su espléndida cultura, sus teatros, sus museos, sus cultas y ricas ciudades, esto es, su misma belleza, es porque esta península asiática había sabido imponerse al resto del mundo a través de la conquista y su artificioso maquinismo. Para Spengler, la civilización descansa en la voluntad de poder. Su decadencia tiene que ver con la pérdida de vitalidad de esta voluntad.

Otra versión de la «explicación civilizatoria», más cristiana y servil —seguramente hoy hegemónica—, pero que tampoco se separa ni un milímetro de la autocomplaciente mirada del civilizado, salvo por un puntito de mala conciencia, es la de Norbert Elias, el sociólogo canónico del hecho civilizatorio. En su libro más conocido, considera la civilización como un largo proceso progresivo,⁸ aunque sujeto a

⁷ Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente...*

⁸ Norbert Elias, *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Ciudad de México, FCE, 2016 [1977-1979 / 1938-1939].

regresiones parciales. En una clave freudiana y psicoanalítica, la civilización es una conquista: el triunfo de la cultura, de la coacción interiorizada, que establece unas determinadas formas de convivencia: maneras, costumbres y gustos. Según estas normas de estilo —pues ser civilizado es ante todo un estilo—, la violencia y la expresión emocional primaria deben ser progresivamente limitadas.

Elias se entretiene con prolijo detalle en determinar las normas que construyen al civilizado, como las del pudor corporal y sexual, o aquellas relativas a la alimentación y su consumo. Son, por ejemplo, gloriosas las páginas dedicadas a la historia del consumo de carne. En el foso moral de la Edad Media, el grado cero de la civilización occidental, la aristocracia se jactaba de comer grandes piezas con la mano, frente a un cadáver animal visible y siempre presente, muchas veces completo, que había sido sacrificado o incluso cazado por su propia mano. Comer de este modo era una vivencia alegre y desenfrenada de quienes se arremolinaban a la mesa y tenían derecho a la pieza para despecho de la mayoría que habría de conformarse con el sebo y los despojos, y solo en el mejor de los casos. De ese estado de «salvajismo», apenas regulado, la aristocracia europea supo refinarse, cultivarse, autocivilizarse. Pasó de comer con gula y con las manos a trocear la carne, servirse luego del cuchillo y el tenedor, del plato individual, de la servilleta, etc., en una creciente sofisticación de los modales. La burguesía industrial y luego la *global class* profesional y financiera, que hoy domina el mundo, continuaron este proceso, reduciendo las piezas hasta no ser capaces de reconocer cadáver alguno y a hablar hoy únicamente de recetas y

«proteínas». De hecho, quizás la realización terminal del proceso civilizatorio en materia alimentaria haya llegado con el vegano moderno, asqueado con sus glotones contemporáneos que se alimentan con toneladas de carne «producida» por el complejo agroindustrial.

En su apasionada defensa de los civilizados, Norbert Elias no esconde que la civilización es una conquista de clase, de hecho una forma de la lucha de clases, tal y como se desprende en las guerras por el estilo y los modales entre la nobleza feudal y la corte, y luego entre la aristocracia y la burguesía. En cualquier caso, esta guerra es anterior y empieza contra los primeros proletarios: los bárbaros esclavizados.

Recordemos. Para los griegos «bárbaro» era una derivación de su onomatopeya *bar bar*, lo que correspondería a nuestro bla bla y al verbo balbucear. Con este término se referían a los hablantes de una lengua ininteligible. También para este *ethnos*, que pasa por ser la cuna de «nuestra civilización» y que llegó a identificar logos y razón —la lengua griega con la capacidad racional—, los bárbaros aparecían, debido a lo que hoy llamaríamos sus determinaciones culturales, como desprovistos de la más alta capacidad humana. Entre los griegos clásicos, era opinión corriente que los bárbaros sometidos invariablemente a monarquías o a un estado sin ley, no pertenecían a la polis y por esta razón eran incapaces de libertad. Sobre estas razones, Aristóteles condenó la esclavitud entre los griegos, al tiempo que sancionaba la esclavitud por conquista de los bárbaros. Razonamientos similares se encuentran allí donde un pueblo-Estado ha reclamado para sí el

hecho civilizatorio. Así, en la larga historia de China, los «cocidos» son los civilizados y todos aquellos asimilados y ya indistinguibles de los chinos han. A su vez, los bárbaros son los «crudos», a quienes les falta la cocina civilizatoria hecha de escritura y cultura letrada, sometimiento a la administración de los mandarines, asentamientos estables y cultivo de arroz.⁹ Del mismo modo, entre los aztecas los bárbaros eran llamados chichimecas, aquellos que vestían con pieles y una parte de su alimentación se basaba en la caza de venados, la pesca y la recolección.¹⁰

En definitiva, no hay civilizados sin sus bárbaros. El barbarismo es una categoría civilizatoria: el hecho fundante de la civilización, que opera como su negativo y su fantasma. Como en la novela de Coetzee, si los bárbaros no existieran habría que inventarlos, no solo para establecer la civilización sino, lo que es casi lo mismo, para poder «defenderla» de sus «otros».¹¹ Por ese motivo, los bárbaros son siempre los pobladores ocultos de la civilización. Pululan en sus intersticios, como una sombra que se proyecta al exterior, pero que resulta esencial para la propia definición. La frontera es solo una forma de administrar esa desigualdad, lo que se muestra del modo

⁹ Se puede leer una interesante historia del proceso civilizatorio en la frontera suroccidental del Imperio chino, desde el punto de vista de los «crudos» en James Scott, *El arte de no ser gobernados*, Madrid / Pamplona, Traficantes de Sueños y Katakarak, 2024.

¹⁰ Los mexicas recordaban y sabían bien que ellos mismos habían sido (todavía eran) chichimecas, cuando vivían en la antiquísima Aztlán. Véase sobre chichimecas y aztecas Camila Townsend, *El Quinto Sol. Una historia diferente de los aztecas*, Ciudad de México, Grano de Sal, 2021.

¹¹ J. M. Coetzee, *Esperando a los bárbaros*, Barcelona, DeBolsillo, 2003.

más evidente hoy, en la era del capitalismo global integrado que ha colonizado el conjunto del planeta, y en la que no hay ya nada parecido a un «afuera».

El acierto de Elias fue entender la civilización como un proceso, una secuencia, en la que el civilizado por antonomasia corresponde con la imagen idealizada de la «clase dominante» (aristocracia, burguesía, neoburguesía), en una línea descendente que pasa por los semicivilizados y los semibárbaros hasta caer en los inintegrables, los bárbaros puros. De hecho, ser civilizado, querer ser civilizado, es querer distinguirse por arriba o ser asimilado por abajo. Es la forma cultural característica en la que se expresan las pasiones desigualitarias en todas las sociedades de clases y con Estado —léase las sociedades civilizadas—. La violencia del dominio, que Spengler reivindicaba, se esconde así detrás de las cuidadas maneras del civilizado que Elias glorificaba.

En este sentido, entendemos la definición de Elias del proceso civilizatorio como un proceso de racionalización (en sentido weberiano). En sus propias palabras: «En la sociedad civilizada se responde al cálculo con el cálculo; en la no civilizada se responde al sentimiento con el sentimiento».¹² Este proceso de racionalización es a la vez un fenómeno social y psíquico, o en otra fórmula de Elías «la conciencia se hace menos permeable a los instintos y los instintos menos permeables a la conciencia».¹³ Las mediaciones sociales, que aseguran el dominio y la desigualdad, se esconden y se proyectan en formas culturales intocables. La reacción violenta e

¹² N. Elias, *op. cit.*, pp. 576-577.

¹³ *Ibidem*, p. 589.

inmediata queda prohibida, sustituida por nuevas formas de cálculo. La civilización es, por decirlo en términos psiconalíticos, la sublimación del dominio.

Concebido en estos términos, el hecho civilizatorio se descubre como la más eficaz herramienta del gobierno de clase. De hecho, el «proceso civilizatorio» permite desplazar las clases, que organizan realmente a la «civilización capitalista», para convertirlas en grupos culturales de inercia granítica. La división social se redobla y se vuelve así más correo-sa: esta ya no solo separa a ricos y pobres, burgueses y proletarios, sino que distingue entre civilizados y bárbaros, y dentro de estos, los que son civilizables y aquellos inintegrables. En última instancia, la defensa de la civilización determina quiénes están dentro y quiénes fuera, en otra palabras quiénes merecen y quiénes no.

No hay ninguna casualidad en que en estos tiempos de crisis capitalista el lenguaje se haya vuelto «civilizatorio» de nuevo. Empujados por la dinámica de desarrollo combinado y desigual, el Sur, en su expansión demográfica, empuja población sobre el Norte rico y envejecido. El gobierno de las poblaciones se vuelve a vestir así con el ropaje civilizatorio que tuvo en el gran periodo del imperialismo, pero con el propósito de administrar la fuerza de trabajo global, que aplica a su servicio. La agricultura de las naciones «civilizadas», lo que les queda de industria, pero sobre todo los culos de sus numerosos ancianos y escasos niños son regular y sistemáticamente limpiados por un ejército de bárbaros y semibárbaros importados de las antiguas colonias. A estos se les pide ya no solo una larga prestación laboral —comparable a la de la servidumbre por deudas—, sino una nebulosa

integración cultural. La residencia y la nacionalidad están cada vez más vinculadas a este carnet de civilización por puntos. Aquellos potencialmente menos adaptables son así condenados a la extranjería permanente, sujetos al gobierno de la policía, que es, como siempre, el garante de todas las fronteras.¹⁴

Esta es la verdadera raíz del retorno por la puerta grande (aunque se pueda decir que nunca se fue) del racismo moderno. En el nuevo régimen económico y político, del estancamiento y la crisis del Estado, el margen para el reformismo basado en el reparto de migajas se estrecha y se raciona. Al proletariado de servicios, de origen migrante o descendiente de la migración, se le aplica, ya no solo la vieja disciplina laboral, sino también distintos grados de extranjería, que se prolongan y postergan sobre su condición de mayor o menor «integrabilidad». Este racismo no es tanto de color de piel, aunque esta siga contando como un indicador relativo (especialmente en lugares como EEUU), como un racismo cultural, étnico, civilizatorio.¹⁵ Por supuesto, quienes finalmente obtienen el *passing* cultural serán exhibidos en el muestrario de la sociedad de las oportunidades y del mérito, prueba irrefutable de que la civilización occidental sigue siendo abierta, inclusiva y compasiva. Pero siempre sobre esa realidad persistente de que quienes sirven y trabajan ya no tienen garantizada

¹⁴ Según la definición apropiadamente desarrollada por Jacques Rancière en *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

¹⁵ Stuart Hall reconoció tempranamente esta transformación del racismo biológico en racismo cultural en la década de 1980, en los años de dominio neoliberal. Véase sobre este asunto Stuart Hall, *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2020.

su consideración como miembros de la sociedad de pleno derecho.

El discurso civilizatorio confirma así la condición «incivil» de esta sociedad: dividida entre quienes tienen y no tienen, quienes se ven obligados a trabajar en condiciones inaceptables y quienes se mantienen dentro de la condición de propietarios y monopolizan las sinecuras del Estado. Y sin embargo, lo que la civilización añade es una pátina cultural, casi imposible de cuestionar. La división entre civilizados y bárbaros, o entre civilizaciones irreconciliables —si se prefiere el discurso del choque de civilizaciones a lo Huntington— no solo justifica las divisiones sociales existentes, sino que las reafirma y las proyecta sobre supuestas esencias culturales. La civilización tiene así esa condición balsámica, que ante la cruenta guerra civil en Siria o el genocidio palestino, dice «normal, son árabes, fanáticos, tribales y embrutecidos». Y ante la petición de asilo de los desahuciados de esas guerras, hace del rechazo un consenso sobre la base de la innegable alteridad cultural y el riesgo de terrorismo.

Hasta tal punto impregna el discurso civilizatorio la lucha de clases del capitalismo en declive, que este constituye también el centro de las nuevas guerras culturales entre progres y fachas. No hace falta insistir de qué modo las nuevas derechas han dejado caer sobre el chivo expiatorio del inmigrante y del musulmán todos los miedos sociales cristalizados en la diferencia civilizatoria. Pero resulta interesante considerar cómo el progre, encarnación de la más alta realización de los logros civilizatorios —en su respeto por los derechos humanos, la diversidad y

los buenos sentimientos—, proyecta también sobre el «facha» la sombra del barbarismo.

Como se vio al principio, la polisemia de la crisis civilizatoria permite al discurso civilizatorio fragmentarse en la multitud de acusaciones cruzadas que hoy dominan las guerras culturales —y que podríamos interpretar como una larga serie de batallas por el significado de la palabra civilización—. En este sentido, el desprecio del progre al facha descansa sobre las mismas razones que este emplea contra el pobre extranjero. Para el progre, el facha embrutecido carece de cultura, de conocimientos y de ilustración para entender la situación: sus hábitos tóxicos (comida basura, espectáculos brutales), sus creencias arcaicas (comunitarias, religiosas), sus prejuicios (homofobia, machismo) le han embotado el cerebro e impedido el progreso; a sus ojos, el facha es poco más que un animal cavernario. El progre (o el liberal estadounidense), sociológicamente más educado, más urbano y más viajado que el facha, hace así alarde de su superioridad civilizatoria. Y el facha responde afirmándose en valores tradicionales y conservadores, que, frente al cosmopolitismo y el multiculturalismo disolutorio del progre, mantienen la guía de la vieja identidad civilizatoria. En esta reacción se encuentra también contenido un fuerte elemento antilustrado, que al punto del delirio puede desembocar en el fundamentalismo religioso o, en otras versiones, en el *underground* terraplanista. En cualquier caso, las guerras culturales se juegan ante todo en el terreno de la civilización. Pero hay que preguntarse si hay alguna ventaja política en participar en esta carrera civilizatoria.

La lógica cultural de la izquierda descansa sobre una particular versión del discurso civilizatorio, concebido en clave liberal. Su propuesta, nos insisten, pasa por ser más civilizados, no menos. Una suerte de extensión universal de la civilización capitalista incorporando a aquellos sujetos quebrados por los prejuicios conservadores —y que sufren especialmente las minorías de todo tipo—, pero sin modificar ni un ápice el criterio de distinción que empuja el discurso civilizatorio, así como tampoco el propósito de pacificación por medio de la interiorización de la coacción social que señalara Norbert Elias. La civilización que defiende la izquierda es así progresista y meritocrática, no igualitaria. Se nos presenta en el mismo horizonte civilizatorio hoy en crisis. No articula una alternativa —otro proyecto de civilización— como en su tiempo representó el movimiento obrero.

¿Merece, por tanto, insistir en la defensa de la civilización, recuperar el viejo eslogan de Luxemburg y de la revista francesa «socialismo o barbarie»? ¿O es justo el otro polo de la ecuación —lo que ha sido excluido y lo que se pone del otro lado de la frontera civilizatoria— lo que merece ser convertido en nuestra base política? Entre las poblaciones europeas descendientes de la migración africana, diana de la discriminación sistemática del racismo de Estado y de la subordinación laboral, la reivindicación de su condición bárbara ha ido tomando cuerpo. «Seguir siendo bárbaro», y por ende no integrable, constituye una reivindicación de autonomía política.¹⁶

¹⁶ Al respecto, es interesante leer el material de los Indígenas de la República o, dentro de ese marco, el pequeño ensayo de Louisa Yousfi, *Seguir siendo bárbaro*, Barcelona, Anagrama, 2024.

Pero conviene no restringir la condición de lo bárbaro a lo extranjero, hacia esos otros que, en realidad, llevan compartiendo con nosotros siglos de historia y más o menos son nuestros iguales (en tanto representantes de otra versión civilizatoria: islámica, hinduista, confuciana). Conviene considerar lo que el «barbarismo» representa en una situación de crisis civilizatoria, cuando el incendio ha dejado de estar contenido en la periferia del imperio y se extiende ya dentro de la península itálica, a las puertas de la misma Roma. En esa situación, el bárbaro se convierte en una categoría en expansión. Los bárbaros que habitaban como sombras en los intersticios se hacen visibles, y pueden llegar a ser cualquiera, esto es, todo aquel que no se conforme a la disciplina social que a buen seguro se acabará por imponer.

La civilización ha sido siempre una jerarquía y una aspiración. El discurso civilizatorio solo resultó exitoso en compañía del progreso: cuando los obreros irredentos fueron progresivamente domesticados en la escuela y en la promesa de mejores salarios y condiciones de vida; cuando las élites nativas colonizadas pudieron aculturarse y educarse al modo de las élites metropolitanas, bajo la promesa de gobernar su propio Estado; cuando los inmigrantes internos y externos eran integrados en la nueva nación y sus respectivos sistemas de protección. En esas situaciones, la «civilización» todavía respondía parcialmente a la vieja promesa de paz, integración, compensación, implícita en sus pretensiones de superioridad cultural.

En la era de las catástrofes ya no es previsible tal generosidad. La civilización expulsa hoy incluso a sus hijos legítimos. Como tantas otras veces —como

siempre en realidad en la historia de los imperios — el proceso civilizatorio se invierte y se convierte en su negativo. La involución civilizatoria no es la barbarización, sino la surgencia, sin mayores mediaciones culturales, de la violencia implícita al dominio. Esto es lo que en el lenguaje de la sociología podríamos llamar en clave internacional «crisis de hegemonía» y «caos sistémico»;¹⁷ y en clave doméstica, una situación larvada de guerra civil. Las crisis civilizatorias son fundamentalmente involutivas. Lo que los bárbaros con su fuerza externa representan no es así la involución de la civilización, que ahora desnuda su violencia fundacional, sino su alternativa.

El bárbaro representa otra forma de vida y de organización social distinta a la del civilizado. Por supuesto, el bárbaro puede ser tanto o más brutal que el civilizado. Pero en su condición de negativo de la civilización, no tiene por qué aferrarse a ningún contenido positivo. Por eso los obreros despojados por la acumulación originaria fueron los primeros bárbaros del capitalismo industrial, al igual que los esclavos desarraigados lo fueron del capitalismo de plantación. En principio, queremos creer que el bárbaro, al invertir la violencia que le somete, es mucho más libre de inventarse otra forma de vida, otro modo de ser y estar con otros. En la crisis civilizatoria, quizás la única propuesta política viable sea la de una nueva confederación de tribus bárbaras, formada por las poblaciones redundantes de todo el

¹⁷ Sobre este asunto se pueden leer algunos de los trabajos fundamentales de la escuela de análisis del sistema mundo como G. Arrighi y B. J. Silver, *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Madrid, Akal, 2001; e Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, 4 vols., Madrid, Siglo XXI, 2016.

planeta. Todos aquellos que han llegado a la convicción de que ya nunca serán civilizados, integrados, pacificados.

En ese proceso de invención de otro mundo hay dos tareas que resultará imprescindible realizar. La primera consistirá en librarse definitivamente del régimen de coacción interna que según Norbert Elias caracterizaba al civilizado: por tanto, volver a ser bárbaro, reivindicar al bárbaro interno.¹⁸ La segunda, consecuencia de la primera, será la de actuar como un bárbaro: entregarse a las prácticas de saqueo y apropiación de aquello que resulta necesario para inventar una vida propia. Por eso, el elogio del barbarismo no tiene nada que ver con un juego de lenguaje —a pesar de lo que digan, nunca sociedad alguna cambió por el lenguaje, sino que el lenguaje expresó los cambios—. El bárbaro no deja de serlo cuando interioriza la *politesse* de lo políticamente correcto. No se trata así de decir, como quiere la izquierda hoy, que los bárbaros no son bárbaros, que todos somos civilizados, pero con culturas distintas, respetables por el mero hecho de tener una existencia. El reto es más sencillo, brutal y redentor: hay que mearse en la cara de los civilizados, aunque seamos nosotros mismos. No hay ninguna civilización que defender.

¹⁸ «Disminuye el miedo inmediato que el hombre causa al hombre y en cambio aumenta el miedo interior en relación con aquel miedo producido por la mirada y por el superyo». N. Elias, *op. cit.*, p. 600.

8. El crepúsculo del Progreso y la nueva era de las insurrecciones grises

UN SOL ARDIENTE gobernó el destino del mundo en los siglos pasados. Viejas tradiciones, las vidas de pueblos enteros, paisajes arcaicos que no servían ya a la vida moderna, los mundos retrógrados que impedían el avance de lo nuevo... fueron todos sacrificados en los innumerables pedestales que se construyeron. Nada viejo y valioso fue respetado. Lo sólido se desvaneció en el aire, sometido a los tórridos rayos del nuevo astro-dios. Ese sol intenso y abrasador fue llamado Progreso.

La gran era del capitalismo moderno fue para sus contemporáneos una epopeya protagonizada por grandes visionarios. El capitalismo encontró en esta idea su característico sentido del tiempo. El progreso era la acumulación sostenida e incremental, una secuencia lineal de estadios sucesivos de mejora de las condiciones materiales y también espirituales.

Mientras el sol ardiente del progreso pudo regir el destino de los humanos, las élites del mundo pudieron afirmar, sin pudor, que la explotación, la violencia, las masacres y las hambrunas eran solo

medidas necesarias de esa fuerza gravitatoria que empujaba al mundo. Y que lo llevaba de las superstición a la ciencia, de las miserias del Neolítico a la gran era industrial, de los emplastes de la hechicera a la cirugía con anestesia, de la muerte por parto a la aséptica cesárea. Convertida en el alto clero de esa religión, la gran burguesía actuó con la seguridad de quienes poseen no solo la riqueza y el poder, sino también la dirección del tiempo. Pocas épocas en la historia han reflejado una confianza tan grande en las potencias humanas y en aquellos que, sobre los demás, las encarnaban.

Aunque todavía pasarán un par de generaciones para que se olvide qué era vivir bajo la influencia del astro llamado Progreso, la era de las catástrofes ha introducido otra manera de vivir el mundo y el tiempo. Más incierta, más oscura, aunque paradójicamente quizás menos cruel, la era del sin-Progreso no deja de estar todavía atascada en la resaca de este tiempo pasado. Vivimos bajo la memoria fantasmal que dejan los miembros amputados, en el recuerdo de la fuerza inercial de la esperanza en un futuro mejor. Los humanos de hoy somos nostálgicos. Pero casi todos —incluidos los solucionistas tecnológicos— sabemos que el Progreso es un dios caído.

Por eso sigue importando tratar de entender esta vieja idea. Tan sólida como una religión, el credo progresista fue compartido tanto por los apologetas del nuevo mundo capitalista como por la inmensa mayoría de sus críticos. Un brevísimo repaso a la historia de esta idea muestra su carácter omnipresente en el pensamiento moderno.¹ La inquebrantable fe

¹ Para una aproximación se puede leer a Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 2014.

en el futuro fue compartida por todos: revolucionarios, liberales, burgueses, socialistas, tecnólogos y tecnócratas. Así un científico como Comte, con su sencillo esquema de los tres estadios de la humanidad (teológico, metafísico y científico), se mantuvo siempre firme en su fe, de la que no renegó ni al borde de la muerte en las cárceles de sus compañeros en la empresa revolucionaria de 1789. Heredera de Comte, toda nuestra ciencia social sigue basada en presupuestos «evolucionistas», que siguen vivos en términos como modernización y desarrollo sostenible, alimentando nuestra misión civilizatoria y nuestro incorregible orgullo de que somos la culminación del curso histórico de la larga historia humana. Y desde luego, nuestra forma de medir los parámetros económicos permanece fiel a la voracidad incremental del crecimiento del PIB, de la productividad, del empleo y del beneficio. Hemos sido los primeros seres humanos plenamente confiados en que el tiempo estaba de su lado. Pero qué hacer cuando este parece habernos abandonado.

Por supuesto, también la «izquierda», sobre todo la izquierda, desde su temprana formación en las revoluciones de 1848, fue «progresista». Tanta fue su confianza en que el futuro era suyo, que con un rotundo éxito llegó a disputar el término a los reformadores pro-propiedad y pro-mercado de mediados de siglo. Tras sus triunfos decimonónicos, los liberales, progresistas de ayer, se convirtieron en los conservadores de hoy, al tiempo que demócratas y revolucionarios empezaban a ocupar su posición en el nuevo panteón del futuro. La izquierda ha sido (y todavía es) progresista, moderna, confiada en que sus razones son las de la historia.

Baste reconocer aquí alguno de los tópicos corrientes del ideologismo de inspiración marxista que recorren las propuestas de la II y la III Internacional y que hoy en día todavía encuentran los medios para actualizarse. Es el caso de la idea de la «liberación de las fuerzas productivas» —otra forma de decir las fuerzas del progreso—, que permanecen artificialmente atadas a los propietarios del capital, pero que en un régimen socialista desplegarían todo su potencial. O de la teleología histórica que consideraba al socialismo como el resultado final y necesario del desarrollo capitalista. O de las distintas políticas que partidos socialistas y comunistas han llevado a cabo cuando han tenido oportunidad de gobierno, y que no se han alejado gran cosa de la de los capitalistas más audaces a la hora de impulsar lo que en cada momento se consideraba «progreso»: la industrialización forzosa, la colectivización de los campos, la concentración industrial, etc.

Resulta inquietante y revelador que hasta los críticos más feroces del capitalismo compartieran el mismo sustrato de la historia como progreso. Sin duda, pocas declaraciones dejan más estupefactos, y a la vez muestran esta sustancia teológica compartida por la modernidad, que la del camarada Bujarin, poco antes de su ajusticiamiento en los procesos de Moscú. Como es bien sabido, en el doble movimiento de la revolución y la contrarrevolución rusa, ninguno de los componentes de la dirección bolchevique sobrevivió a la dictadura de Stalin, curiosamente el menos empapado por el pensamiento europeo —del que el marxismo no fue más que una de sus variantes—.

Bujarin, economista cultivado, lector voraz en cuatro o cinco lenguas europeas, escribió poco antes de su ejecución una breve «autocrítica». En esta aceptaba su destino, nada menos que en aras de la necesidad histórica. Su argumento giraba alrededor de la pequeñez humana frente a la Historia: el fuego del progreso (la revolución) a veces confunde la pobre conciencia individual, sumergida en la estrechez de sus deseos y sus ambiciones burguesas. Su letra es tan elocuente de la condición teológica de esta idea que merece la pena reproducir un extracto de esta autoinculpación, esencialmente gratuita, y que lejos de salvarle de su destino mortal, le hizo plenamente culpable; por ende, merecedor del mismo:

Ahora quiero hablar de mí mismo, de los motivos que me han llevado a arrepentirme. Ciertamente, hay que decir que las pruebas de mi culpabilidad juegan también un importante papel. Durante tres meses permanecí encerrado en mis negativas. Después inicié el camino de la confesión. ¿Por qué? El motivo estriba en que, durante mi encarcelamiento, pasé revista a todo mi pasado. En el momento en que uno se pregunta: «Si mueres, ¿en nombre de qué morirás?», aparece de repente y con sorprendente claridad un abismo profundamente oscuro. No había nada por lo que mereciese la pena morir, si pretendía hacerlo sin confesar mis errores. Por el contrario, todos los hechos positivos que resplandecían en la Unión Soviética tomaban proporciones diferentes en mi conciencia. Esto fue lo que en definitiva me desarmó, lo que me obligó a doblar mis rodillas ante el Partido y ante el país. [...]

Quiero explicar cómo llegué a la necesidad de capitular ante el poder judicial y ante vosotros, ciudadanos jueces. Nos alzamos contra la alegría de la nueva vida, con métodos de lucha completamente criminales. Rechazo la acusación de haber atentado contra la vida de Vladimir Ilich, pero reconozco que mis cómplices

de la contrarrevolución, conmigo al frente, intentaron acabar con la obra de Lenin, continuada por Stalin con un éxito prodigioso. La lógica de esta lucha, bajo una capa ideológica, nos hacía descender paso a paso hasta el más oscuro cenagal. Una vez más se ha probado que el abandono de la posición bolchevique señala el paso al bandidismo político contrarrevolucionario. Hoy el bandidismo contrarrevolucionario ha sido aplastado; hemos sido derrotados, nos hemos arrepentido de nuestros horribles crímenes.²

En la declaración de Bujarin hay algo más que el reconocimiento de la gran obra revolucionaria, que Stalin había continuado «con un éxito prodigioso». Su tardía oposición al «Gran Timonel» le había colocado al margen de este curso grandioso e innegable. Pero sobre todo, había vaciado su vida de «sentido». El hecho biológico de la propia existencia solo adquiriría valor en esa gigantesca obra del progreso que representaba la revolución. Hay seguramente mucho de progresismo ilustrado que explica la tragedia de la Revolución rusa: la destrucción de los soviets en aras de la centralización política, la colectivización forzada del campo, el programa de industrialización acelerada (los planes quinquenales), etc.

En definitiva, bajo la luz cegadora del progreso, las grandes disputas ideológicas del siglo xx no implicaban una diferencia sustancial de credo. Casi todas ellas compartieron la misma teodicea, en la que el mal en el mundo es apenas un estadio temporal, que el curso de la historia superará necesariamente. Conviene considerar que solo el pensamiento reaccionario,

² Nikolai Ivanovich Bukharin, «Última declaración en los Procesos de Moscú», 1938.

y solo una parte del que pasa por este, escapó a los encantos del progreso.³ En otro registro, en el campo de la izquierda, solo el anarquismo de los «geógrafos» (los hermanos Reclús, Kropotkin, etc.) logró también pensar de otro modo. Convertidos en antropólogos políticos, encontraron e imaginaron la sociedad comunista a partir de las formas de vidas y las instituciones basadas en la asociación libre e igualitaria que les fueron contemporáneas: los sindicatos, lo que quedaba de las comunas rurales, la capacidad para emprender obras colectivas a partir del principio de la cooperación y la solidaridad humana. Seguramente su acierto estuvo en ver en ese mismo presente-pasado del comunismo, y no en la corriente imparable del desarrollo de las fuerzas productivas, la potencia de la revolución posible. (Aún está por hacer esa historia desde abajo, al margen de la dirección pequeño burguesa de los partidos). En cualquier caso, el enorme éxito de la idea de comunismo entre los obreros, los campesinos y los pobres de los siglos XIX y XX parece que tuvo mucho más que ver con la extensión de la cooperación y la igualdad que ya vivían entre sí, frente a la explotación, la propiedad y la extorsión de patrones, latifundistas y usureros, que con una abstracta noción de progreso con base en el industrialismo y en la razón ilustrada.

³ El pensamiento reaccionario que surgió en rechazo a la Revolución francesa estaba todavía encadenado a la tierra y a la vieja aristocracia. El fascismo y el nazismo fueron, sin embargo, modernizantes, empaparon la idea de progreso en una ideología nacional, imperialista y racial. El fascismo, de hecho, no abandonó la promesa de un grandioso futuro, pero reservado únicamente para la parte más elevada de la Humanidad. El fascismo no renunció al progreso, solo al universalismo ilustrado.

Las relecturas recientes de Marx, principalmente su correspondencia con Vera Zasúlich y los escritos «etnológicos» de sus últimos años,⁴ han ido en este mismo sentido de rescatar al gran teórico de la crítica al capital de las concepciones progresistas dominantes en su tiempo.⁵ Pero lo cierto es que ni la izquierda revolucionaria, ni la socialdemócrata —obviamente tampoco la liberal burguesa— se desviaron de este culto, que el enorme dinamismo capitalista había impuesto como una verdad innegable. El movimiento obrero y los amplios deslizamientos de tierras que produjeron las revoluciones del siglo XX ardieron en el deslumbrante incendio del progreso, azuzado por su confianza —plena en sus líderes— en el sentido de la historia.

Walter Benjamin expresó seguramente mejor que muchos el resultado de esta complaciente delegación en esta idea. Lo hizo justo cuando el advenimiento de Behemoth, la bestia de las potencias terrestres que ha servido de metáfora para describir el nazismo, acabó de terminar la labor de destrucción del que fuera el mayor movimiento obrero de la época.⁶ En sus archicitadas *Tesis sobre el concepto de historia*, Benjamin resulta aterrador:

Tesis XI. [...] Nada ha corrompido tanto a la clase trabajadora como la opinión de que ellos supuestamente

⁴ *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, ed. por Lawrence Krader, Madrid, Siglo XXI, 1998.

⁵ En la correspondencia con Zasúlich de 1881, Marx reconoce en efecto la posibilidad de un «salto» del mir ruso al socialismo, sin necesidad de la transición forzada de la industrialización y la formación de un proletariado industrial.

⁶ Véase Franz Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo, 1933-1944*, Barcelona, Anthropos, 2014.

nadaban a favor de la corriente. Para ellos, el desarrollo técnico era la pendiente de esa corriente con la que creían nadar. Desde ahí solo había un paso para caer en la ilusión de que el trabajo en la fábrica, que va a remolque del progreso técnico, representa ya un logro político. [...]

Tesis XIII. [...] El progreso, tal y como se perfilaba en las cabezas de los socialdemócratas era, en primer lugar, el progreso de la humanidad misma (no de sus habilidades y conocimientos). En segundo lugar, era un progreso sin fin (como correspondía a la infinita perfectibilidad de la humanidad). Pasaba por ser, en tercer lugar, un proceso incontenible (como algo capaz de avanzar por su propia inercia en línea recta o en espiral) [...] La idea de un progreso del género humano a lo largo de la historia es inseparable de la idea de que la historia avanza por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la idea de dicho avance ha de constituir la base para la crítica de la idea de progreso.⁷

La desorientación actual de la izquierda descansa en no poca medida en esta marca genética de la modernidad progresista, de las grandes promesas ilustradas, de la teología del progreso. Paradójicamente, la adscripción de la izquierda a la civilización capitalista se comprende también en su particular modo de ser anticapitalista —también cuando este anticapitalismo es explícito y aparentemente feroz—: un proyecto que consiste principalmente en ponerse delante del movimiento histórico, en presentarse como una mejor dirección, más capaz, más inteligente, más racional. La izquierda se nos muestra así como una simple variante de la administración de lo mismo, que discute a los propietarios del capital la

⁷ Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, Madrid, Alianza Editorial, 2022 [1939-1940], pp. 73 y 76.

necesidad de socializar la riqueza, repartirla mejor, hacer partícipe a todos de las promesas del futuro, pero que, en definitiva, no se despegaba de ese mismo sentido de la historia que conduce a la promesa radiante del futuro inevitable. En tanto producto histórico definido a partir de las revoluciones de 1848, la izquierda merece el epíteto que algunos de sus críticos radicales suelen lanzar: la izquierda suele ser la «izquierda del capital».⁸

Tanto es así que cuando la izquierda ha dejado de disputar la gestión del progreso ha dejado de ser izquierda. En esto consiste su actual crisis existencial, en tanto crisis de «representación» de una alternativa dentro —no contra o al margen— de lo existente. Y por eso, la izquierda se resiste a perecer, resucitando siempre por medio de una continua invención de nuevas variantes del progreso. Este es, por ejemplo, el caso de la gran promesa del Green New Deal, un vasto intento de conciliación de la economía capitalista con su crisis, que trataría de convertir la solución a la contaminación y degradación del planeta en un gran ciclo de inversiones, creación de nuevas industrias y pleno empleo.⁹ También es el caso de las recientes manifestaciones utopistas, que hoy denotan la vuelta de una parte de las clases medias empobrecidas hacia

⁸ El término se debe a las reflexiones de Mattick sobre el leninismo, pero ha sido actualizado y recurrentemente empleado por Corsino Vela en su trilogía: *La sociedad implosiva*, 2. ed., Madrid, Traficantes de Sueños, 2022; *Capitalismo terminal. Anotaciones a la sociedad implosiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2018; y *En la línea de quiebra*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2024.

⁹ Véase el debate recogido en la *New Left Review* y reunido en el volumen colectivo *Decrecimiento vs Green New Deal*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019.

viejas corrientes socialistas —especialmente en la angloesfera—, donde volvemos a encontrarnos con las mismas promesas de un mañana de abundancia y emancipación, de «mantequilla» y libertad, gracias a las fuerzas de la tecnología y el Estado socialista.¹⁰

Entre estas alternativas, el aceleracionismo, emitido pomposamente como posibilidad estratégica, en la segunda década del siglo XXI, ha sido la penúltima versión, con ciertas pretensiones de sofisticación, de esta posibilidad de desenganchar las potencias tecnológicas del conocimiento social de su subordinación capitalista.¹¹ El aceleracionismo nos invita a montarnos una vez más sobre el musculoso caballo del desarrollo de las «fuerzas productivas» para desembridarlo de su dominio capitalista, y con ello afrontar también los grandes retos de la gran catástrofe en marcha: el cambio climático, las grandes desigualdades, la amenaza de las guerras de suma cero. La premisa, constitutiva de la modernidad, resuena aquí de nuevo: «El capitalismo no solo es un sistema injusto y perverso, sino también un sistema que frena el progreso».¹²

La izquierda parece así abocada a repetir, una y otra vez, distintas variantes del solucionismo tecnológico, curiosamente siempre en línea con una nueva prórroga al capitalismo. Frente y contra este

¹⁰ Un ejemplo reciente de esta perspectiva es Aaron Bastani, *Comunismo de lujo totalmente automatizado*, Madrid, Levanta Fuego, 2020.

¹¹ Para una aproximación a la cuestión se puede leer el volumen colectivo de Armen Avanessian y Mauro Reiss (comps.), *Aceleracionismo. Estrategias para una transición hacia el postcapitalismo*, Buenos Aires, Caja Negra, 2017.

¹² Alex Williams y Nick Srnicek, «Manifiesto por una política aceleracionista» en *ibídem*, p. 47.

ciclo de renovación y obsolescencia de la izquierda, hoy acelerado como cualquier otra mercancía en el capitalismo terminal, caben sin embargo otras posibilidades. La más dramática consiste en abrazarse a la velocidad del capital y su destrucción, en una huida entre la autosuperación y el nihilismo, que el «aceleracionismo de derechas», con Nick Land a la cabeza, parece representar. La corriente filosófica de la llamada Ilustración oscura, de la que Land parece uno de sus genios coquetea con esta idea de un final anhelado. Sus deseos se han cumplido. Y hoy, el giro político del mundo dominado por las nuevas derechas y su alianza con las *big tech* parecen haberse entregado al credo aceleracionista mejor de lo que el propio Land hubiera imaginado.

En el polo aparentemente opuesto de estos progresistas, de izquierdas o de derechas, aparece lo que el propio Land llamaba «miserabilismo trascendental»,¹³ una suerte de subjetivismo anticapitalista, siempre impotente, que al tiempo que identifica su tristeza y todo lo malo con el capitalismo, renuncia al futuro. Para los aceleracionistas, de nuevo de izquierdas o de derechas, en este trascendentalismo se deberían reunir todas aquellas posiciones que, sobre la base de altos principios, rechazan disputar el futuro y se refugian en las pequeñas resistencias y movimientos locales, en bellas (y siempre pequeñas) alternativas assemblearias y autogestionarias, en zonas temporalmente autónomas, en reservas de indios.

¹³ Nick Land, «Crítica del miserabilismo trascendental» en *ibídem*, pp. 65-69. Véanse también los dos volúmenes que reúnen sus principales artículos y ensayos, *Fanged Noumena*, Barcelona, Holobionte, 2019.

Convencidos de que el futuro ya no es el Futuro, y de que el dios Progreso está definitivamente muerto, aquí no confiamos en ninguna forma de aceleracionismo, así como tampoco en sus negaciones decrecentistas. Nuestro método quiere recuperar la inmanencia de los geógrafos anarquistas. Preferimos, como hacían los viejos revolucionarios, volver a poner la oreja en el suelo y «escuchar cómo crece la hierba».

Los estallidos grises¹⁴

La era de las catástrofes parece venir marcada por la vuelta del disturbio, del motín, de la insurrección.¹⁵ Una apacible mañana, en cualquier ciudad aparentemente tranquila y burguesa, puede terminar en un estallido de violencia nocturna, saqueos, cortes de carreteras, atentados múltiples a la propiedad pública y privada. El estallido, el disturbio, es la figura de la protesta contemporánea y de la vuelta de la violencia, que solo de una forma muy colateral podríamos llamar «política». De hecho, estos «estallidos» apenas se dejan entender con las categorías heredadas de progreso, conciencia, clase, demandas ordenadas, malestares legítimos.

Entonces, ¿cómo pensar, y sobre todo cómo aliarse, con un estallido que no anuncia nada, ni

¹⁴ Una primera versión de este epígrafe fue publicada como «Movilización gris 2. ¿Qué es hoy un estallido revolucionario?», *El Salto*, 23 de noviembre de 2022.

¹⁵ Así, por ejemplo, lo estudia de una forma quizás demasiado optimista J. Clover, *Disturbio. Huelga. Disturbio*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2025.

aparentemente expresa nada? Lo que llamamos aquí insurrección, disturbio o estallido «gris» solo viene definido por términos negativos o cuando menos confusos. La «movilización gris» no contiene promesa alguna de futuro: ni mundo nuevo ni «hombre nuevo». Está hecha de pura niebla, densa e impenetrable.

En el registro de las recientes crisis sociales de Occidente —y aquí es preciso tomarlo no como el centro del mundo, sino como el laboratorio político de la crisis del capitalismo más rico y establecido—, podemos encontrar un buen número de estos estallidos imprevistos, prácticamente opacos en términos analíticos y básicamente incomprensibles para las izquierdas progresistas. En este archivo de las protestas intrincadas, habría que remontarse a los disturbios de las periferias urbanas de los años noventa del siglo pasado en EEUU (como Los Ángeles en 1992) o en Francia (la agitación de las *banlieues*), con extensiones casi continuas que se amplían durante las décadas siguientes y con ramificaciones en casi todas partes (Países Bajos, Bélgica, Reino Unido, Alemania, etc.).¹⁶

¹⁶ Por hacer una lista corta, reducida a los últimos años. En EEUU, tras el asesinato de George Floyd en mayo de 2020 en Minéapolis estallaron una serie de protestas, que durante innumerables noches derivaron en disturbios en múltiples ciudades; tanto las protestas y campañas como los enfrentamientos con la policía solo pudieron ser contenidos seis meses después con las medidas que se impusieron para contener la pandemia del covid. En Francia, el capítulo más intenso de este tipo de movilizaciones fue el de los llamados chalecos amarillos, que se comenta más adelante. Este se inició en 2019 y acabó aparentemente en 2020, también a caballo de las medidas tomadas en pandemia. El Estado reaccionó contra los chalecos amarillos de una forma brutalmente represiva, provocando varias muertes y varios millares de detenciones. En el verano de 2023, las *banlieues* francesas volvieron a explotar con «rodeos», asaltos a comercios y supermercados, así

En estas insurrecciones que se parecen por lo general a un gran saqueo, es frecuente ver a sujetos condenados por siglos de colonialismo y esclavitud. En casi todos los casos —la gran excepción reciente es Black Lives Matter—, aparecen también comportamientos que se podrían considerar oscuramente nihilistas, ya sin referencia alguna a los marcos de inclusión social y nacional que en otros tiempos representaron el movimiento por los derechos civiles en EEUU o la izquierda obrera en Europa.

También en las dos últimas décadas se han registrado manifestaciones públicas, que en ocasiones parecen acompañar el crecimiento de las derechas populistas, muchas veces presentes dentro de estos fenómenos, ya sea como abanderados de los mismos, ya como su principal vector de expresión. De hecho, es a partir de 2008, cuando asistimos a toda una suerte de fenómenos de protesta antielitista, en ocasiones bajo algún tipo de vertiente neoderechista, que quizás tenga sus capítulos más importantes en el Brexit, los *forconi* italianos de 2012-2013 y las revueltas contra los confinamientos por el covid, pero que sin duda alcanzó su forma más interesante

como numerosos incendios provocados. Por otra parte, a finales de enero de 2021, Róterdam y algunas otras ciudades de Países Bajos se vieron asolados por una oleada de saqueos y asaltos nocturnos, que terminaron con varios cientos de detenidos. Reino Unido vivió episodios semejantes en 2021, pero mucho menores que los que en el verano de 2024 se produjeron en distintas ciudades contra centros de refugiados, comunidades inmigrantes y mezquitas. En Alemania el goteo de este tipo de ataques racistas violentos y bien organizados parece continuo desde 2021, con algunas explosiones puntuales en algunas localidades. En 2024 y 2025 se han producido nuevos estallidos y protestas en Grecia y en Serbia por fallos evidentes en la red de infraestructuras de estos países. Esta larga lista no es, sin embargo, exhaustiva.

en el movimiento de los chalecos amarillos en Francia. A pesar de sus obvias diferencias (que a muchos llevarán a considerar la tesis que aquí se defiende del todo arbitraria), se trata, en todos los casos, de movilizaciones enfrentadas a las figuras reales e imaginarias del gobierno social, y que al mismo tiempo resultan ambivalentes y correosas para las izquierdas, incluso para aquellas menos institucionalizadas y abiertas a la emergencia.

En otro registro bastante distinto, se deberían apuntar también los estallidos y movilizaciones más asumibles (más progresivas o progresistas), como las que se desencadenaron con el 15M, el movimiento de las plazas en Grecia y, ya en el extrarradio de Europa, en la llamada Primavera Árabe. Pero incluso estos importantes movimientos tendieron a combinarse y solaparse con estas otras formas de protesta menos luminosas y menos digeribles. Dentro de estas últimas, son los saqueos y/o los disturbios aparentemente anómicos los que parecen caracterizar los «repertorios de acción», y también los que asimilan progresivamente a la vieja Europa a formas de protesta más propias de otras regiones.

La perplejidad frente a la «insurrección gris», casi siempre atractiva y detestable a partes iguales, corresponde con la enorme incertidumbre de los tiempos y con la percepción, cada vez más generalizada, de sociedades a las que se les está barriendo el suelo bajo los pies. En un cierto punto, estas movilizaciones se deberían comprender como las primeras de la historia reciente cuya premisa no es el «progreso», esto es, las primeras en las que claramente no hay esperanza en el futuro: una prosperidad a repartir, una apelación a un Estado con crecientes

capacidades de integración social e incluso una confianza sobre el éxito de la protesta. En este sentido, son las primeras movilizaciones que responden a la situación abruptamente caótica de la crisis civilizatoria. El interés que despiertan, a la vez que la inevitable inquietud que producen, reside precisamente en que lo que el disturbio anuncia es el colapso de una época.

Los «estallidos grises» vuelven así presente lo ininteligible. Dejan al desnudo los esquematismos y los apriorismos ideológicos de viejas formas de lectura social, al tiempo que tampoco ofrecen códigos nuevos de lectura, al menos códigos que aún sepamos descifrar. Si consideramos *el momento de lucha* como oportunidad de aprendizaje político y social, la primera conclusión de esta modalidad insurreccional es que nos muestran intelectualmente inermes. Frente a una movilización gris no disponemos de categorías válidas de análisis y por ende tampoco de alianza inmediata con los componentes de la protesta.

Por eso tiende a fallarnos casi todo. Frente a tales estallidos de poco valen los viejos patrones del marxismo heredado, con su presupuesto de la polarización social entre burgueses y proletarios, la centralidad de la producción en la acumulación o la remisión al Estado como lugar del «poder político». Se dice que el disturbio es correlativo al fin de la preeminencia de la producción, de la centralidad obrera y que su forma se parece más a la de los «motines del pan».¹⁷ Pero lo verdaderamente característico de la movilización gris reside en su componente nihilista, que corresponde, de parte a parte, con la

¹⁷ J. Clover, *Disturbio. Huelga. Disturbio...*

crisis capitalista en tanto crisis epocal, en la que lo «productivo» ha perdido toda centralidad en pro de las formas financieras o propiamente políticas de extracción de renta.

Tampoco resulta de especial utilidad el democratismo o el «ciudadanismo», que tantos réditos morales otorgó a movimientos como el 15M. En estos estallidos grises tiende a perderse —por desconfianza, por saturación de la llamada «crisis de representación»— toda forma de universalismo integrador o de pretensión universalista de ciudadanía. Más allá del nihilismo o de la afasia ambiental, en este tipo de protestas dominan o bien los elementos nostálgicos y las demandas particulares de protección al Estado («a los de aquí», «a los legítimos», etc.); o el mero ejercicio de una violencia expresiva de colectivos expulsados de los circuitos oficiales, que simplemente *expresan* su derecho a la existencia.

La misma idea de sujeto de la protesta aparece así también desdibujada. No estamos —desde hace ya medio siglo— en los tiempos de la «política de clase», donde el movimiento obrero ejercía de articulador e integrador de demandas sociales dispersas, entonces anudadas en torno al trabajo y esa ficción, si bien siempre con causas y efectos materiales, que era la clase obrera. En la movilización gris, *los sujetos no están «hechos»*, y tampoco son claramente representables en su parcialidad o en su posición de conciencia al modo en que lo hacen los movimientos sociales. Lo que aparece en la movilización gris tiene una forma masiva, pero inorgánica. Se presenta como un puré de malestares y de narrativas distintas. Se trata menos de luchas de integración, que de desintegración. La heterogeneidad y disparidad de

los participantes, que está siempre detrás de un estallido político, no encuentra aquí las mediaciones suficientes para aparecer de una forma clara y coherente, al menos no por el momento.

En la misma línea, se pueden juzgar (y en parte desechar) todas las herramientas de la política consciente. La idea de «preparación» y de una acumulación de fuerzas que ha constituido la matriz de la práctica «revolucionaria» estalla frente a una movilización inaprensible e imprevista, que no se deja encajar en ningún patrón relativo a una lógica de fases. Tampoco el estallido gris se presta a una política de organizaciones, que toman la «dirección» del proceso, unifican sus demandas y clarifican la protesta en una dirección. La pretensión de «representar» estas explosiones parece condenada casi de inmediato. Todo lo más, este tipo de estallido se articula como una trenza de encuentros efímeros, parciales, en los que activistas o militantes de distintas tradiciones pueden operar a nivel local, pero básicamente *como uno más*.

El estallido es gris también porque se produce en territorios sociales poco practicados por la política oficial, lo que incluye tanto a la izquierda como a la mayoría de los movimientos sociales. La movilización explota en los márgenes de la sociedad: entre los colectivos «marginales» o aquellos en proceso de marginación; entre los proletarios, los proletarizados y los supernumerarios (los que sobran). Según el protagonismo de uno u otro tipo (excluidos o desclasados), las formas de expresión y los estilos pueden ser distintos, hasta el punto de resultar del todo arbitrario unificar fenómenos como los chalecos amarillos y los *banlieusards*, por considerar

solo el caso francés. Y sin embargo, ambos procesos coinciden, en tanto se trata de poblaciones tendencialmente excedentes, inempleables en un capitalismo en crisis, dependientes de los servicios públicos y especialmente vulnerables frente a las crisis de carestía que están por venir.¹⁸

La movilización es gris igualmente porque carece de «conciencia», porque los marcos políticos de la izquierda (comunista, ecologista, feminista) no entran como parámetros subjetivos de la protesta. De hecho no es la «conciencia» como mediación y explicación de la situación, sino la percepción inmediata de ser material de desecho histórico, la que empuja la explosión. Al apuntar a la izquierda como parte del problema, los estallidos grises señalan una verdad incómoda, en tanto son demasiados los elementos ideológicos y narrativos de esta tradición los que han sido incorporados a las formas de gobernanza neoliberal, al menos en los países ricos.

La perplejidad e incompreensión de la izquierda es por tanto doble. A la contra de su pretensión de ser la expresión política de los pobres o de los sin parte, la izquierda no está en los lugares sociales de la exclusión y de la proletarización. Desde hace ya demasiado tiempo es y forma parte del país oficial, de su cultura, sus instituciones, sus resortes de gobierno, sus «clases medias», sus expertos. De otro lado, se ve completamente desorientada ante

¹⁸ Véanse al respecto las reflexiones sobre los chalecos amarillos de Emmanuel Todd, *Les luttes de classes en France au XXI^e siècle*, París, Seuil, 2021. Todd señala que si bien los chalecos amarillos no provocaron un estallido de las *banlieues*, las expresiones de solidaridad con estos se manifestaron en forma de canciones de rap, manifiestos, conciertos, etc.

movilizaciones que la acusan de elitismo o simplemente se muestran del todo indiferentes a su vocación de representación. La movilización gris no responde a la crisis de representación, sino que la toma como presupuesto.

En última instancia, la movilización gris no trae ni una posibilidad revolucionaria, ni tampoco representa una forma específica de involución política. Su aspecto más inquietante es el de una violenta tormenta que se produce sobre la superficie recalentada en un estío interminable, y que puede estallar y escampar sin modificar siquiera un ápice los ordenamientos institucionales. Su composición periférica, sus contradicciones internas y especialmente su carácter antielitista, debieran sin embargo animarnos a considerarla como el gran eje de intervención de una política de la crisis o del colapso. En más de un aspecto la movilización gris es hoy la forma del «estallido revolucionario» en un mundo en involución. La movilización gris contiene la posibilidad de las alianzas sociales requeridas para una política capaz de hacer frente a la crisis. Desecharla o despreciarla, en tanto susceptible de las simpatías de las extremas derechas o producto de unos bárbaros a los que habría que civilizar, es sin duda un error propio de mentes completamente formateadas por la visión progresista.

