

15M / Melancolía

Antonio Gómez L-Quiñones
(Dartmouth College)

Introducción: pérdidas y nostalgias

No creo que sea una sensación estrictamente personal percibir un fuerte nexo cuando, en una misma frase, justamos los términos melancolía y 15M. Me refiero a un tipo de melancolía política por una serie de fenómenos sociales que, durante unos meses, quizás años, alumbraron nuevas esperanzas y expectativas, una ola de movilización colectiva y compromisos subjetivos. No tiene nada de particular que, en las presentes circunstancias, las tonalidades entusiásticas hayan decaído. El entusiasmo es un afecto moderno con una conocida implantación filosófica. Para describir su ambigua posición sobre la Revolución Francesa, Immanuel Kant afirma que “esta revolución ha despertado en los corazones y deseos de todos los espectadores no atrapados en ella una *sympatía* casi limítrofe con el entusiasmo” [“this revolution has aroused in the hearts and desires of all spectators who are not themselves caught up in a *sympathy* which borders almost on enthusiasm”] (182). Mucho después, el más kantiano de los pensadores postmodernistas, François Lyotard, dedica todo un volumen a explorar el valor del entusiasmo ante sucesos políticos que inspiran la exaltación de lo sublime y el desarreglo de las categorías cognitivas que Kant explora en su *Crítica de la razón pura* y *Crítica del juicio*.¹ Si Kant tiene como referente los años 1789-1799 y Lyotard Mayo del 68, para una generación de españoles el momento del entusiasmo tuvo su detonante *toutes proportions gardées* en mayo y junio de 2001. Esos meses inauguraron la fase del peligro en las calles, del desbordamiento popular y de una temporalidad intensificada, cuando ésta parece acelerarse y congelarse al mismo tiempo.

El paso del entusiasmo a la melancolía no ha sido rápido ni tampoco sencillo, y explicarlo detenidamente excedería los propósitos de este ensayo. Baste decir que, para finales de 2016, el 15M presentaba evidentes rasgos de lo que Gramsci denomina “revolución pasiva” o “revolución sin revolución” [“rivoluzione passiva” o “rivoluzione senza rivoluzione”] (41).² A mediados de 2021, en mitad de una devastadora pandemia en la que se retroalimentan perversamente salud pública, la enésima crisis del capitalismo y un *ethos* individualista neoliberal, pocas dudas caben sobre el incremento exponencial de la distancia (no sólo temporal) entre el 15M y aquéllos en los que provocó la conmoción del entusiasmo. De todas formas, habría que matizar las afirmaciones previas para no caer en ese pesimismo recalcitrante y aristocrático que Walter Benjamin censuró sin misericordia en su archi-citado texto de 1931, “Melancolía de izquierdas” [“Linke Melancholie”]. Mi ensayo no aspira a comentar melancólicamente la pérdida de un objeto y la

¹ Antes de *Enthusiasm* (en realidad, una entrega menor), Lyotard había publicado a principios de los años 90 su *Lecciones sobre la analítica de lo sublime*, una lectura exhaustiva de la tercera crítica de Kant. En este libro concluye que “el sentimiento sublime no es una feliz predisposición al pensamiento. Los poderes del pensamiento en el sentimiento sublime no se relacionan los unos con los otros de acuerdo con una correcta proporción; se ‘desproporcionan’ ellos mismo violentamente” [“Sublime feeling is in no way a happy disposition of thought. The powers of thought in sublime feeling in no way relate to one another according to a good proportion; they ‘disproportion’ themselves violently”] (*Lessons* 237). Este desarreglo es causado por la presencia fenomenológica de un hecho terrible (una revolución) que sin embargo ejerce de signo sensible de un ideal trascendente (la libertad humana).

² Gramsci utiliza estos términos para describir algunas etapas de la historia italiana, como el Renacimiento y sobre todo el Risorgimento. A lo largo de sus cuadernos va teorizando estos términos hasta otorgarles una entidad conceptual semi-autónoma. Estos aluden a procesos no regresivos que se adueñan de cierta inercia de cambio para asegurarse un equilibrio de fuerzas favorable para las nuevas clases dominantes.

negativa a superar dicha pérdida. En otras palabras, las preguntas que aquí deseo plantear no son: “¿qué se ha perdido desde el 15M?”, “¿queda algo tras su pérdida?”, “¿solo el vacío que ha dejado?” o “¿solo nuestro rechazo a asumir *plena y verdaderamente* su extinción?”.

Los motivos para aparcar estas preguntas y el enconamiento desconsolado son bastante sencillos. En los términos de Benjamin en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*, se podría argüir que “para la historia nada de lo que una vez aconteció ha de darse por perdido” [“nothing that has ever happened should be regarded as lost to history”] (Löwy, *Fire* 34) pues solo una visión mecánicamente lineal entiende el pasado como “pasado”, concluso y finiquitado para siempre. En los términos de Raymond Williams, podemos también afirmar que, en todo momento y lugar, el presente nunca es del todo coincidente consigo mismo. En él conviven tendencias dominantes, residuales y emergentes cuya rearticulación interna nunca es unidimensional ni unidireccional (121-27). En resumen, contra el “realismo capitalista” que ratifica la imparabla actualidad (*actuality, Wirklichkeit*) del Capital (Fisher 2), su *statis* definitiva, es decir, frente a este conformista “sentido común” [“senso comune”] de lo existente (Gramsci 75), conviene recordar la vieja lección hegeliano-marxista sobre las discontinuidades y saltos que protagonizan la modernidad capitalista. La suerte *última* del 15M no es predecible y está entreverada en esa dialéctica de rupturas y resurgimientos sin los que nuestro devenir queda reducido a un progreso abstracto y, sobre todo, ilusorio. Uno nunca sabe a ciencia cierta en dónde y cómo el topo de la historia perfora subterráneamente.

La interrogante que aquí voy a abordar no tiene por objeto aquello que hemos extraviado entre 2011 y 2021, sino lo que durante el mismo 15M ya constituía una pérdida. En vez de una mirada retrospectiva que *vuelve* sobre un objeto desvanecido en el pasado, propongo una suerte de pérdida inmanente y sincrónica “del” y “en” el 15M; una pérdida que, en mi opinión, aparece claramente retratada en tres de los más importantes documentales sobre esas jornadas en la Puerta del Sol, *Libre te quiero* (2012) *15M. Excelente, Revulsivo, Importante* (2013) y *Falsos horizontes* (2013). Antes de adentrarme en estas obras, es necesario explicar qué entiendo por melancolía y pérdida en estas páginas. Esta indagación parte de una ambigüedad en el célebre texto que inaugura la mayoría de los debates contemporáneos sobre el tema. Me refiero por supuesto a “Duelo y melancolía”, que Freud escribe en 1915 y publica en 1917 en la *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*. Esta conocida ambigüedad en “Duelo y melancolía” no es tanto el resultado de una insuficiencia explicativa por parte de Freud como una faceta constitutiva de su argumento. En un párrafo tan equívoco como posteriormente influyente, Freud siembra una aguda incertidumbre sobre el estatus de lo que se ha extraviado en el devenir melancólico:

En un grupo de casos, es evidente que la melancolía también puede ser la reacción ante la pérdida de un objeto amado. En donde las causas estimulantes son diferentes uno puede percibir que hay una pérdida de un tipo más ideal [en comparación con la pérdida en el duelo]. El objeto quizás nunca pereció, pero se ha perdido en tanto que objeto amado [...] En otros casos, uno se siente justificado a mantener la creencia en una pérdida de este tipo, pero no puede conscientemente percibir qué es lo extraviado, por lo que es muy razonable suponer que el paciente tampoco está en condiciones de identificar en qué consiste su pérdida.

[In one set of cases it is evident that melancholia too may be the reaction to the loss of a loved object. Where the exciting causes are different one can recognize that there is a loss of a more ideal kind [compared with the loss in mourning]. The object has not perhaps actually died, but has been lost as an object of love [...] In other cases, one feels justified

in maintaining the belief that a loss of this kind has occurred, but one cannot consciously perceive what he has lost, and it is all the more reasonable to suppose that the patient cannot consciously perceive what he has lost either]. (245)

La diferencia de mayor calado entre duelo y melancolía no radica 1) en el terapéutico desplazamiento de la corriente libidinal hacia *otro* objeto (duelo) y 2) una introyección negativa que inflige una mella en el sujeto mismo, una “merma del ego” [“ego-loss”] (melancolía) (Freud 249). Siendo esto relevante, lo es aún más que Freud cubra el objeto de la melancolía con un manto de incertidumbre ontológica: quizás éste se extinguió o quizás no; su naturaleza puede ser real pero también ideal; en algunas ocasiones se es consciente de qué se ha perdido, pero en otras no; ese conocimiento se da en un registro consciente o inconsciente. Y lo que es más importante, ¿realmente la melancolía se refiere a la relación del sujeto y el mundo, o a la del sujeto consigo mismo? ¿es un objeto exterior y su desaparición el nudo gordiano de la melancolía? Estas vacilaciones, que Freud intenta desarrollar y no tanto resolver (256-57), apuntan a un problema que aquí resumo rápidamente.

La indeterminación freudiana posibilita al menos cuatro posibles secuencias temporales: 1) primero fue el objeto, luego su pérdida y finalmente la melancolía; 2) el objeto solo aflora con su pérdida, por lo que la melancolía es anterior a cualquier relación objetual; 3) el objeto y su pérdida son estrictamente simultáneos y, por ende, la melancolía también precede a nuestros lazos libidinales con las cosas; y 4) es la antelación de la pérdida de un objeto lo que premonitoriamente dispara la melancolía. La cesura más importante entre estas cuatro opciones se da entre la primera y las demás. En estas tres últimas, cuando hablamos de un “objeto”, en realidad no nos referimos a un ente empírico de contornos definidos, sino a un tipo de *relación* paradójica sobre la que Žižek afirma lo siguiente: “lo que la melancolía ofusca es que el objeto está ausente desde el comienzo, que su emergencia coincide con su ausencia, que este objeto no es otra cosa que la positivización de un vacío o ausencia” [“what melancholy obfuscates is that the object is lacking from the very beginning, that its emergence coincides with its lack, that this object is nothing but the positivization of a void or lack”] (660). Por esto Žižek concluye que la única manera de (re)poseer melancólicamente un objeto consiste en tratarlo anticipadamente como si ya no estuviese (660-61). Solo gozamos del objeto en la prognosis de su misma privación.³

Es en este punto cuando puedo plantear con mayor precisión mi tesis sobre los tres documentales mencionados. En estos mediométrajes, al momento más álgido del 15M se le otorga una estructura melancólica del tipo que Žižek pormenoriza. En estos filmes, el 15M se trata como un “evento” que tiene algo de incalculable, impredecible e inaprehensible (Badiou 67-69), pero cuya única posibilidad de retención (de “positivización”) pasa por aceptar *ab ovo* su pérdida. Expresado en otras palabras, el mecanismo más eficiente para estabilizar una relación con el evento del 15M no es otro que, durante su mismo desarrollo, presumir premonitoriamente su desaparición, dar por sentado que esta última ha ocurrido siempre-ya (*toujours-déjà, immer schon*). Y en esta pérdida de algo que nunca se tuvo (no del todo) es donde se vuelve posible (perversa y dolorosamente) una relación con el 15M, es decir, un robusto lazo libidinal con una ausencia presente o una presencia ausente. Dos ideas finales para matizar la tesis propuesta. En primer lugar, el tránsito del entusiasmo a la melancolía (entendidos como afectos políticos) sin duda ha tenido

³ En el análisis de Žižek hay un equívoco irresuelto: no queda claro si ese objeto, en cuya futura y prevista desaparición se encona el sujeto melancólico para poseerlo *ad infinitum*, llegó a existir (o no) en algún momento del proceso. De haber existido, podríamos hablar de una pérdida. De no ser así, tendríamos que hablar de una ausencia ya que el objeto sólo se manifiesta espectralmente en la fantasía melancólica.

lugar entre 2011 y 2021, pero también lo es que el 15M siempre estuvo protagonizado por un entusiasmo melancólico, por el entrelazamiento de entusiasmo y melancolía. De hecho, la melancolía añora y adelanta el desvanecimiento de algo que uno nunca llega a asir, y esto funciona subsecuentemente como la condición de posibilidad del entusiasmo. Precisamente porque el 15M se prefigura como una pérdida *mientras acaece*, este evento adquiere la dimensión de una experiencia de lo sublime e incluso de lo traumático, esto es, una experiencia imposible, una experiencia de lo que no puede ser verdaderamente experimentado, una suerte de no-experiencia.⁴ De este exceso melancólico surge el seísmo del entusiasmo.

En segundo lugar, frente autores como Jacques Lacan, Julia Kristeva, Jacques Derrida, Judith Butler y buena parte de la fascinación posmoderna con la melancolía en tanto que causa estructural del ego y la vida psíquica, y frente a su subsiguiente “valor afectivo, ético y político” no-deconstruible [“definite affective, ethical, and political”] (Lac 16), estas páginas se alinean con otra tradición de pensamiento. Toda melancolía es una práctica social, no un imperativo fundacional de un supuesto vacío originario. La melancolía no es nunca un *sine qua non* trans-histórico. Si se nos presenta como tal, hay que discernir el germen histórico de esta apariencia de inevitabilidad. Quién, cómo, cuándo y para qué *se practica* la melancolía son, en el fondo, interrogantes políticas sobre debilidades y esperanzas de nuestro tiempo. Podemos esbozar, en definitiva, una primera conclusión inspirada en Andreas Huyssen (1-9): como tantísimos otros hábitos memorialísticos en los que la cultura europea se sumerge en pleno fin de las utopías, del sujeto, de las ideologías, e incluso del discurso y vivencia históricos, la nostalgia sintomatiza *impasses* y anhelos políticos en los que no debiéramos complacernos melancólicamente, no al menos sin antes entenderlos y registrar sus riesgos.

Melancolía, entusiasmo y un mesianismo débil

Una de las reflexiones más reveladoras de Enzo Traverso en su reciente *Left-Wing Melancholia* subraya el asimétrico comienzo de los siglos XIX, XX y XXI. El primero estuvo animado por una fructífera dialéctica entre el pasado y el presente, entre la Revolución Francesa y todos los ecos que ésta provoca durante décadas a lo ancho y largo de varios continentes. Esta dialéctica entre una quiebra revolucionaria y las transformaciones que se van desplegando bajo su órbita se manifiesta, por ejemplo, en esas luchas geográficamente periféricas que sin embargo “superaban a las metrópolis [europeas] en la realización de la meta ilustrada de la libertad humana” [“surpassed the metropole in actively realizing the Enlightenment goal of human liberty”] (Buck-Morss 39). El accidentado siglo XIX en la Península Ibérica y las revueltas de varias generaciones

⁴ Las teorías del trauma y de lo sublime no son equiparables, pero tienen puntos en común. Lo sublime se ha desarrollado en un campo más filosófico (epistemología y estética), mientras que el trauma ha encontrado un suelo más fértil en el psicoanálisis y lo clínico-terapéutico. Ambas intentan explicar esas experiencias que el sujeto no puede asimilar y los efectos que provocan en él. Edmund Burke afirma que “todo lo que puede causar terror es una fundación capaz de lo sublime” [“whatever is qualified to cause terror is a foundation capable of the sublime”] (119). Para este pensador, lo sublime causa un asombro profundo o repentino, por lo que “la mente está tan llena con su objeto que no puede considerar ningún otro” [“the mind is so entirely filled with its object, that it cannot entertain any other”] (53). Esta suerte de totalización paralizante del espacio mental también se da en el trauma. Earl Hopper cartografía las clases de experiencia que impiden al sujeto simbolizarlas e integrarlas a una narración biográfica coherente (53-56). Esta imposibilidad de *experimentar verdaderamente una experiencia* lleva al paciente a sufrir un estado compulsivo y circular. Evidentemente, mientras que lo sublime puede ser una fuente de placer sensorial y estético (así como de intuición moral), el trauma causa un dolor que deteriora la salud síquica. Por otra parte, el trauma ha dado también pie a éticas sobre la fragilidad del yo y la importancia del cuidado mutuo. Tanto en el trauma como en lo sublime, hay un resto o sobrante empírico que el sujeto interioriza y pierde en el mismo instante. Esa no-experiencia, que deja sólo huellas, síntomas y signos, es la semilla del ciclo melancólico.

de liberales atestiguan este mismo influjo.⁵ El siglo XX arranca con una dialéctica similar entre un terremoto revolucionario, marzo y octubre de 1917, y sus subsiguientes reverberaciones a nivel global. España no escapa a esta marea revolucionaria y, en otros textos, he intentado defender una postura integral sobre la revolución en España que trascienda los discursos piadosos sobre la culpa política, la lucha fratricida, la sanadora reconciliación, la veneración moralizante de las víctimas y la des-ideologización eticista de la violencia (Gómez L-Quiñones, “Perpetradores”, “Aviso”, “Secret” y “Precariedad”). Por fin, Traverso advierte que, a diferencia de los siglos anteriores, “el XXI nace como un tiempo conformado por un eclipse general de las utopías” [“the twentieth-first century is born as a time shaped by a general eclipse of utopias”] (5). En consecuencia, esa energizante dialéctica entre un desgarramiento subversivo y el horizonte de expectativas que inaugura sencillamente se ha roto. De hecho, tras los sucesos de 1989, tras la hegemonía del dogma neo-conservador y la absolutización liberal de los totalitarismos (vía Hannah Arendt), cualquier experiencia utópica previa es desacreditada en tanto que un aleccionador contra-ejemplo para lo que podríamos llamar un *prudencialismo* privatizador y contrito (Traverso 7-10).⁶

Independientemente de que uno concuerde (o no) con la valoración de Traverso, me parece que su diagnóstico resulta insoslayable para dar cuenta de los movimientos sociales de la última década, incluido el 15M. Éstos engendran irrupciones a destiempo, con el paso cambiado, sacudidas anticapitalistas bajo el signo del fin de la revolución anticapitalista, manifestaciones de afanes utópicos en la época del imperativo categórico de las anti-utopías, conatos de ruptura y reiniciación insurrecta en tiempos de la continuidad ontologizada del mercado neoliberal. Como felizmente advirtiese Frederic Jameson en *The Seeds of Time*, “para nosotros parece más fácil hoy imaginar el concienzudo deterioro del planeta y de la naturaleza que el colapso del capitalismo tardío” [“it seems to be easier for us today to imagine the thoroughgoing deterioration of the earth and of nature than the breakdown of late capitalism”] (xii). Éste es justamente el marco cultural al que me refería al final de la “Introducción”, que a su vez explica la disposición melancólica de estos documentales. La (percepción de una) pérdida no *sigue* al 15M sino que taladra su centro neurálgico; y esto no se debe a una laguna psicoanalítico-estructural sino político-histórica. Los años 2011 y 2012, con sus convulsiones sociales y su consecuente represión estatal,⁷ se asemejan

⁵ Por su carácter transatlántico, me parece especialmente logrado el libro de Roberto Breña. Éste traza la influencia del liberalismo español en las guerras de independencia latinoamericanas y la posterior construcción de las repúblicas independientes. El caso del liberalismo español se complica por la presencia de tendencias ideológicas e instituciones muy potentes para las que el liberalismo constituía una traición al ser nacional. En el difícil diálogo del liberalismo decimonónico y un nacionalismo civil (post-confesional y post-imperial) se dirime la difícil suerte de esta corriente política y económica en España.

⁶ Patrick Eser ha repasado la trayectoria de varios intelectuales españoles que, de un compromiso con la izquierda marxista viajan, no sin un conveniente sentido de la oportunidad, a la derecha mediática, capitalizando su condición de “renegados” excomunistas en el nuevo mercado cultural de los años boyantes de la reciente fase democrática (428-30). En un contexto internacional, la gran figura que hace de las utopías su caballo de batalla (comenzando con Platón) es sin duda Karl Popper. Para el pensador austro-británico, “todo pensamiento utópico depende de un panorama político exclusivista y autoritario, antitético de y destructivo de la ‘sociedad abierta’” [“all utopian thought depends on an exclusivist and authoritarian political outlook, antithetical to and destructive of the ‘open society’”] (Goodwin y Taylor 93). El ensayo de Alberto Toscano, *Fanaticism. On the Uses of an Idea*, sigue siendo una de las críticas más sólidas de todas las distorsiones y medias verdades que esconde esta “retórica del anti-fanatismo” [“anti-fanatical rhetoric”] (Toscano, *Uses* 5). El liberalismo demuestra un perspicaz ojo clínico para identificar y absolutizar el dogmatismo en otras tradiciones, pero se auto-absuelve, naturaliza o invisibiliza el suyo propio.

⁷ El ejemplo paradigmático de esta represión es el marco jurídico que la protege, *La ley orgánica 4/2015, de 30 de marzo, de protección de seguridad ciudadana* (<https://boe.es/buscar/pdf/2015/BOE-A-2015-3442-consolidado.pdf>). Ésta es una ley *ad hoc* aprobada para frenar unas circunstancias muy concretas. La polémica internacional que suscitó esta ley (*New York Times*, *Human Rights Watch*, *Amnistía Internacional*, *The Guardian*) se hace eco, sobre todo, del

(permítaseme la metáfora) al coyote que, persiguiendo al correcaminos en los exitosos dibujos animados de 1949, llega al final del precipicio y, suspendido en el aire, sigue corriendo estáticamente durante varios segundos. Sin un suelo en el que hallar verdadera tracción, el 15M intenta un triple salto mortal: un movimiento contestatario, tumultuoso y utopista bajo un paradigma histórico que ha clausurado taxativamente el ciclo de las contestaciones radicales, los tumultos amenazantes y, por supuesto, las (siempre malignas) utopías. Este des-acompañamiento trágico del 15M y la atmósfera ideológica circundante explica su tonalidad melancólica. La pérdida estaba inscrita en el inicio.

A continuación, me gustaría analizar varios aspectos formales y temáticos que, en los documentales mencionados, dejan ver el dispositivo melancólico del 15M. En primer lugar, es llamativo que dos de estos tres filmes renuncien a cualquier articulación y desenlace narrativos. *Falsos horizontes* y *Libre te quiero* no sólo carecen de una trama sino también de partes o secciones que se ocupen de algunos asuntos o aspectos. Su organización no es dramática ni conceptual. Se articulan sobre un tipo de montaje que Bill Nichols denomina “modo poético” del documental. Aunque esta categoría no está exenta de problemas, ayuda a entender un montaje que “enfatisa estados anímicos, tonos y afectos más que mostrar conocimientos factuales o actos de persuasión retórica” [“stresses mood, tone, and affect much more than displays of factual knowledge of acts of rhetorical persuasion”] (Nichols 162). En estas dos cintas domina el engranaje de la repetición e iteración. En *Libre te quiero*, predominan dos tipos de escenas. Por un lado, la cámara realiza *travellings* no-mecánicos (es decir, no realizados técnicamente sobre vías o soportes fijos), muy ágiles y zigzagueantes, que circulan entre los grupos acampados en la Puerta del Sol. Por otro lado, la cámara se eleva para, en un plano fijo, mostrarnos los momentos de mayor intensidad física: la masa colisiona con las fuerzas de seguridad como si fuese un “cuerpo de cuerpos”. Esta masa no actúa como una “voluntad colectiva” roussoniana,⁸ pero sí como un receptáculo de potencialidades vitalistas à la Deleuze. *Libre te quiero* es un documental no tanto sobre el cuerpo individualizado, el cuerpo en tanto que unidad discreta, sino sobre un *continuum* de cuerpos recíprocamente espoleados, en movimiento. Podríamos conceptualizar esta masa pre-volitiva bajo el sintagma “cuerpo sin órganos”, que Giles Deleuze toma prestado de Antonin Artaud para desarrollarlo a fondo en *Mil mesetas* (149-65). Más recientemente, Judith Butler ha propuesto, al calor de fenómenos como el 15M, una teoría de la asamblea popular en la que los cuerpos no son el continente del sujeto racional sino un ente poroso, déctico, somático y *performativo*, transitivamente interconectado con otros cuerpos (Butler 9). Éste es el motivo visual con el que Basilio Martín Patino (des)centra *Libre te quiero*.

Por su parte, *Falsos horizontes* difiere en sus tácticas compositivas pero no en el efecto final logrado (más sobre éste en unos segundos). Su director, Carlos Serrano Azcona, también

alto nivel de discrecionalidad otorgado a las fuerzas de seguridad del estado y la falta de garantías jurídicas que esa discrecionalidad crea *de facto*.

⁸ Rousseau afirma que la voluntad general requiere una operación educativa mediante la que se enseña a los infantes la virtud pública, la nueva religión del Estado (21). Es de esta virtud interiorizada que surge “espontáneamente” la plena coincidencia entre voluntad privada y pública (30). La primera puede y debe supeditarse a la segunda en caso de que surja algún desacuerdo. Ahora bien, la voluntad general no surge de la deliberación del pueblo (58). Aunque el pensador ginebrino afirma la irrepresentabilidad e inalienabilidad del soberano, así como su presencia exclusiva cuando el pueblo en su totalidad se reúne en una asamblea abierta (110-14), también establece que la voluntad general no es una cuestión numérica (62) y que el pueblo puede de hecho equivocarse (70). La voluntad de todos no es la voluntad general. Ésta última es la preeminencia unitaria, indivisible e incuestionable de un bien colectivo que invalida y supera cualquier particularismo grupal o personal (63). No niego que el 15M recoja aspectos de un ideario tan influyente como el de Rousseau, pero sus diferencias me parecen obvias.

plantea un montaje inspirado en la yuxtaposición e iteración de una misma entrevista que, con pequeñas variantes, se repite decenas de veces. El motor que propulsa estas entrevistas es la reflexión sobre el estímulo que, en cada caso, ha animado al sujeto encuadrado por la cámara a unirse a la acampada de Sol. El orden en que aparecen estas entrevistas y su entrelazamiento en el montaje no responden a una lógica clara. El resultado es una proliferación de voces que, interpeladas por la voz en *off* del director, especulan sobre lo que el 15M combate o debería combatir. Mi conclusión es que los “falsos horizontes” del título no son únicamente los que causan las protestas de 2011 (consumismo, explotación, precariedad, pobreza, desempleo, falta de legitimidad representativa, corrupción, etcétera), sino también los que delimitan el mismo 15M o los muchos 15M de Sol. Esta sucesión de justificaciones y alegatos contradictorios sobre el porqué del 15M orquesta, no una polifonía más o menos armónica, sino esa clase de “discurso esquizofrénico” que Deleuze teoriza junto al “cuerpo sin órganos”. El aserto aquí no es moral sino simplemente epistemológico: el cuerpo del 15M se expresa rizomáticamente en incoherencias, alegorías imposibles, confines conspiratorios, (auto)desmentidos y afirmaciones de lo que simultáneamente se refuta. Hay algo literalmente excéntrico, fuera de sí, en estas entrevistas. Apuntan en tantas e imprecisas direcciones que, como sucedía con los cuerpos en *Libre te quiero*, este *continuum* de discursos deriva en un proto-ruido, en significantes semi-emancipados de una substancia semántica, en significantes que parecen alegorizar grotescamente su pretendida función semiológica. Por supuesto, podemos pensar esta proliferación esquizoide bajo los presupuestos de Jacques Rancière y defender el cometido de una protesta extra-gramatical, en la que “la parte sin parte” o “el pueblo” afirma su disonante visibilidad contra los límites de lo que resulta admisible, entendible y asimilable en un momento dado (21-24).

Incluso bajo el prisma de Rancière nos topamos, en *Libre te quiero* y *Falsos horizontes*, con el deslizamiento de tropos visuales o discursivos. Este juego incesante de identidad y variación pareciera perseguir uno de estos dos objetivos (o ambos a la vez): 1) mostrar la fuga incansable en pos de un sentido *narrable* o *racionalizable* que recentre el documental y el 15M; o 2) ya asumida la imposibilidad de dicho sentido, aplaudir la sobreabundancia corpórea y discursiva, la falta de una “forma” que contenga de manera significativa (en el doble sentido de la palabra) dicha incontinencia. Antes de indagar en las implicaciones de esta tensión melancólica, quiero señalar otro momento revelador en estas dos obras, sus respectivos finales. Éstos son a la vez antitéticos y coincidentes. *Libre te quiero* superpone la musicalización por parte de Amancio Prada del poema de Agustín García Calvo (con su evocación de una libertad ácrata más allá de cualquier definición de la libertad) y un plano estático de la Puerta del Sol totalmente tomada por el 15M. El contorno de la acampada se va oscureciendo mientras esta última se enciende hasta producir un espectáculo de fuegos artificiales que la cámara recoge con un leve movimiento ascendente. Este trabajo de posproducción admite una doble lectura complementaria: 1) *Libre te quiero* exalta el 15M como una implosión sublime, un instante colectivo de éxtasis luminoso; 2) *Libre te quiero* muestra el 15M auto-inmolándose tras una sobre-combustión de energía estática que nos deleita con un despliegue chisporroteante de colores. Tras la apoteosis, el telón cae indefectiblemente y llega la oscuridad. En cualquiera de estas dos versiones, el frenesí sensorial con el que cierra este film sugiere las trabas para una continuación del 15M; éste se da y se consume generosamente a sí mismo en un fogonazo de máxima vehemencia. A esta intensidad no puede sobreponerse el 15M: su éxtasis es también su deslumbrante extinción. De nuevo, la cumbre del entusiasmo se confunde con la de la melancolía.

En las antípodas complementarias de este final se encuentran los últimos segundos de *Falsos horizontes*. Esta escena nocturna tiene lugar en los alrededores del Congreso de los Diputados.

La acampada de Sol se ha mutado en protesta ante la sede de la soberanía nacional. La cámara se ubica a ras de suelo, en un leve picado que brinda un plano medio de varios manifestantes en cuclillas (1:21:30). Durante veinte segundos, vemos y oímos a estos manifestantes corear al unísono “A-aquí, anticapitalistas, aquí”. Mientras tanto, la cámara estática ha rotado de derecha a izquierda hasta detenerse en el rostro de un joven al que el director había entrevistado en algunas escenas anteriores. Tras el receso de la multitudinaria queja anti-capitalista (1:21:50), la cámara ya no se mueve y lo que oímos al fondo son otros gritos, gradualmente menos secundados: “¡Muerte al capital!”, “Viva la revolución!”, “¡Muerte a la Unión Europea!” y, de inmediato, una serie de consignas que muy pocos repiten. El manifestante en primer plano, al que no hemos visto sumarse a ningún clamor, mira a la cámara en silencio y sonrío (1:22:30). Abruptamente, la pantalla se pone en negro y comienzan los títulos de crédito. Sobre éstos colean voces que, con poco o ningún éxito, intentan sostener el *momentum* vocal, el impulso colectivo que se anuda en diversos cánticos. La retórica del éxtasis de Martín Patino tiene su perfecta contrapartida en el anti-clímax por el que opta Serrano Azcona. El fragor menguante, por una parte, contra el capitalismo y la U.E. (y a favor de la revolución), y, por otra, la media sonrisa callada de un rostro en primer plano no pueden sino desprender un aura de inquietud melancólica. ¿Por qué se agotan los gritos? ¿Por qué no los secunda el semblante que vemos en la pantalla? ¿No constituyen su silencio y sonrisa cómplice una admisión, en alguna medida, de la incongruencia de estos lemas políticos? ¿No se mitigan los eslóganes porque son excesivos, incongruentes en un contexto en el que, como argumenta Wendy Brown, los escenarios radicales apenas pueden mantener en pie los ideales más básicos del proyecto burgués (26)?⁹ Ésta es, en definitiva, una sintaxis audiovisual ambivalente: se alza la voz para afirmar lo mismo que ya está (y quizá se sabe) *perdido*. El coro declinante sobre-enfatiza y sobreactúa aspiraciones que, de inmediato, suenan inadecuadas y cacofónicas. Es más, pareciera que solo en su declamación altisonante existen esas ambiciones ya que de ellas solo resta su presente inviabilidad, su falta. Incluso de una manera más clara, en este cierre, nostalgia y entusiasmo (el afán *etimológicamente* “inapropiado” del entusiasmo) resultan casi indistinguibles.

La tesis de este apartado puede ser reformulada en una sola frase: hay un referente y un sentido políticos *ausentes* en estos dos filmes y la representación de esta ausencia se plasma 1) en una yuxtaposición no-narrativa de tropos visuales y discursivos, y 2) en finales que suscitan un entusiasmo melancólico (el entusiasmo por algo que sólo se tiene en – la premonición de – su merma). Esta tesis tiene un punto *parcialmente* paradójico: el género fílmico, sobre cuya privilegiada relación con la “realidad” se han derramado ríos de tinta (Lee-Wright 93-106; Renov 1-11) se ocupa, en esta ocasión, de un déficit de “realidad”, de su presencia ausente, incluso de su cualidad fantasmagórica. Si tuviésemos que elegir “la” controversia estético-filosófica por excelencia en los estudios documentalistas, podríamos resumirla así: el documental es “una

⁹ Wendy Brown es sumamente crítica con la melancolía de izquierdas. Me parece, sin embargo, que su análisis de la relación entre el marxismo y la nueva izquierda posmoderna e “identitaria” peca de cierta unidimensionalidad. Su crítica de la izquierda tradicional es bienvenida. La falta de este mismo sentido crítico cuando se ocupa de la nueva izquierda resulta decepcionante. Más recientemente, Nancy Fraser da en la clave cuando analiza los problemas de una izquierda feminista, postcolonial, étnica y *queer* que olvida cómo el capitalismo opera como un subsuelo insalvable que ha arrastrado a estas mismas corrientes a diseminar (a veces, sin saberlo) el proyecto neoliberal. Fraser se refiere a esta izquierda como “neoliberalismo progresista” (“End”). Un lustro antes, la misma Fraser había empleado el concepto hegeliano del “ardid de la historia” para criticar el triste destino de una segunda generación de feminismo, ya post-socialista, que no capta cómo el proyecto capitalista coopta sus principales posiciones y les otorga una funcionalidad explotadora: “ha servido para legitimar una transformación estructural de la sociedad capitalista” [“have served to legitimate a structural transformation of capitalist society”] (“Feminism” 211).

película que intenta representar la vida real lo mejor que puede sin manipularla. Y, sin embargo, no hay manera de hacer un film sin manipular la información” [“a movie that does its best to represent real life and that does not manipulate it. And yet, there is no way to make a film without manipulating the information”] (Aufderheide 2). Antes he calificado de *parcialmente* paradójica la relación entre melancolía y documentalismo porque, en la pedagógica definición de Aufderheide, se sugiere justamente un repliegue melancólico en aquellos sub-géneros neo-naturalistas de no-ficción, como el *cinéma vérité* de Dziga Vertov, el “Direct Cinema” de Robert Drew y Richard Leacock, e incluso el “Free Cinema” británico. La representación de la realidad, su mediación fílmica, impide que podamos hablar de una presencia *stricto sensu*. De hecho, la lucha titánica de una longeva escuela documentalista ha consistido en fraguar una estética que cerrase la insalvable brecha entre presencia y re-presentación. Es por lo tanto parcialmente paradójico que el documental sea el modo fílmico (en realidad, artístico) que mayor y mejor rédito ha dejado el 15M.¹⁰ Parece coherente que una serie de filmes sobre la melancolía política se decante por un género históricamente instalado en la melancolía por una exterioridad física en cuya misma captación se transmuta y desvanece.

Finalmente, podemos ensanchar el foco de esta discusión para profundizar en las implicaciones epistemológicas de la melancolía. Para ello es útil tornar a Walter Benjamin, pero no al crítico literario que censura tajantemente la melancolía de izquierdas, sino al filósofo que revaloriza la capacidad redentora de una crítica histórico-materialista y melancólica en el *Libro de los pasajes* y, mucho antes, en su abortada *Habilitationsschrift, El origen del drama barroco alemán* (1925). Dos críticos marxistas como Terry Eagleton (22-32) y Max Pensky (21-32) concluyen en sendos ensayos sobre el autor berlinés que la mirada melancólica diagnostica la disociación entre 1) significado/sentido y 2) significante/objeto bajo el imperio de la circulación y equivalencia *cuantitativa* de mercancías. La objetividad social de este hecho abre una ventana de oportunidad a una melancolía que reagrupa y se aferra a significantes/objetos para otorgarles una segunda vida, un renacido sentido. Éste ya no puede ser “el” significado “original”. Éste se ha extraviado y su rehabilitación llevaría a un callejón sin salida. Ahora bien, la fijación melancólica en la *materialidad* de ciertos significantes/objetos, su recomposición en novedosas constelaciones, posibilita una modulación crítica que observa la presencia del pasado en el presente con el objeto de prender la mecha de un futuro salvífico. ¿Cómo y de qué manera este *detour* benjaminiano arroja luz sobre mi interpretación de *Libre te quiero* y *Falsos horizontes*? Estos mediométrajes adosan motivos visuales y discursivos cuyo “contenido” político se evapora en el mismo ademán que lo convoca. Ésta es una nostalgia histórica, no connatural, que manifiesta las aporías de un esfuerzo de ruptura utópica en tiempos post-disruptivos y post-utópicos. Ahora bien, la fidelidad a esos motivos visuales y discursivos, y su insistente colisión en el montaje de estos filmes, inaugura nuevas dimensiones semánticas e ideológicas que solo pueden surgir si nos obstinamos (como el alegorista o el coleccionista de Benjamin) en figuras, palabras, símbolos y actos hoy parcialmente vacíos. Estos parecen exhaustos, fantasmas sin consistencia propia y, de hecho, lo son. Es la postura melancólica la que, sin hacerse ilusiones por lo que una vez fueron y significaron, puede reanimarlos en el momento menos sospechado. De esta manera, ambos documentales

¹⁰ El primer periódico que dedica su portada al 15M fue el *Washington Post* (jueves, 19 de mayo de 2011). Sólo unas horas después, la noticia aparece en la primera página de algunos diarios españoles. Desde ese momento, cientos de cámaras se acercan a la Puerta del Sol. Todo este material continúa siendo el gran relato de aquellas jornadas. Esta ubicua presencia de cámaras fotográficas y de video subraya el carácter escenográfico de lo que acontece en la plaza. De hecho, es difícil encontrar fotografías o grabaciones del 15M en las que no aparezcan decenas de miembros de la prensa recogiendo los acontecimientos. Los hechos y su plasmación gráfica son partes inseparables de la misma narración.

muestran que el entusiasmo y melancolía del 15M existen en la esfera de un mesianismo débil, aún muy precario.

Diferencia, carnaval y la izquierda de la Izquierda

En esta sección pretendo problematizar algunos de mis argumentos anteriores. Esta contralectura no es únicamente consecuencia del acercamiento a una nueva obra, *15M. Excelente, Revulsivo, Importante* (a partir de ahora, *15M.E.R.I.*), sino también de la orientación conciliatoria con la que se concluye el apartado anterior. Esta tonalidad no está del todo fuera de lugar, pero no puede ser el punto de llegada de este análisis. Volvamos por un instante a “Linke Melancholie”. Esta “ejecución disfrazada de reseña de libro” [“execution disguised as a book-review”], tal y como la describe Peter Gordon, no supone una puntual veleidad anti-melancólica en un autor con una documentada querencia por los cromatismos tristes y depresivos. “Linke Melancholie” no es simplemente el virulento desahogo de Benjamin contra la poesía de Eric Häster, un periodista y autor de literatura infantil, sino un ataque a amplios sectores de la *intelligentsia* izquierdista de la República de Weimar. De hecho, Benjamin envía primero su reseña a *Frankfurter Zeitung*. Los editores la rechazan por su inusitada dureza. Benjamin no desiste y publica su escrito en el periódico *Die Gesellschaft*. Como explica Max Pensky, la verdadera diana de “Linke Melancholie” es un nutrido segmento de autores con simpatías por las clases desfavorecidas que, sin embargo, ejemplificaban “el abatimiento y desesperación de una burguesía que, aunque ‘entristecida’ por la injusticia social, no mostraba interés en actuar contra ella” [“the desperation and sadness of a bourgeoisie that, while ‘upset’ by social justice, has no interest in acting against it”] (9). Esta indignación no sólo no erosionaba los intereses de la clase burguesa, sino que, por el contrario, cumplía el estoico rol de una mala conciencia compensatoria. Utilizando la terminología de Gramsci (225), estos intelectuales no eran conscientes de integrar un “bloque histórico” [“blocco storico”] con esa misma burguesía a la que, sentimental y retóricamente, declaraban menospreciar.

Esta información arroja luz sobre ese malestar que inspira la “ejecución disfrazada de reseña” que Benjamin firma contra todo el grupo *Neue Sachlichkeit*: la revolución emancipadora tiene enemigos y, lo que es peor, falsos amigos inconscientes del papel político-cultural que cumplen ellos y su producción cultural. En un pasaje ampliamente citado, que nos permitirá repensar algunas facetas del 15M y *15M.E.R.I.*, Benjamin afirma:

Este radicalismo de izquierda es precisamente la actitud a la que ya no corresponde, en general, ninguna acción política. No está a la izquierda de esta o aquella tendencia, sino simplemente a la izquierda de lo que es en general posible. No en balde, desde el comienzo todo lo que tiene en mente es disfrutarse en un quietismo negativístico. La metamorfosis de la batalla política, de una decisión ineludible a un objeto de placer, de un medio de producción a un artículo de consumo – éste es el último hit.

[This left-wing radicalism is precisely the attitude to which there is no longer, in general, any corresponding political action. It is not to the left of this or that tendency, but simply to the left of what is in general possible. For from the beginning all it has in mind is to enjoy itself in a negativistic quiet. The metamorphosis of political struggle from a compulsory decision into an object of pleasure, from a means of production into an article of consumption – that is [...] [the] latest hit]. (425)

La consternación por un radicalismo que compagina el quietismo y un programa de máximos no surge ni termina en este breve ensayo de 1931. Atraviesa, de hecho, el quehacer de las más

sofisticadas mentes de la izquierda europea: del Marx anti-utópico y anti-anarquista al estructuralismo de Althusser, pasando por el Lenin de *Comunismo izquierdista. Una enfermedad infantil*, Theodor Adorno y su parcial desencuentro con los estudiantes sesentayochistas, Gramsci y su minuciosa revisión de las estrategias revolucionarias de preguerra, o Karl Korsch y su crítica marxista del propio materialismo histórico. Incluso en el reciente optimismo spinoziano de la “multitud” teorizada por Antonio Negri se han ido corrigiendo algunas ideas ante la cascada de críticas.¹¹ Tan absurdo sería reinterpretar el 15M bajo la lupa inflexible de alguno de estos autores como abstraer al 15M de todas las discusiones políticas que lo preceden, como si éste hubiese sorteado milagrosamente las dificultades teórico-prácticas de los dos últimos siglos. A este respecto, el adanismo de muchos exégetas del 15M resulta tan naif como desalentador (volveré sobre este asunto más adelante). El 15M pertenece a una tradición de luchas populares. Solo mediante el desconocimiento de esta tradición y los desafíos que sigue planteando hoy, tienen cabida supuestos génesis milagrosos (“con el 15M por fin se inicia ...”) o clausuras escatológicas (“con el 15M termina definitivamente...”). Tal y como nos recuerda Michael Löwy (matizando las ideas de Traverso), ésta no es la primera ocasión en la que la Izquierda experimenta una parálisis, ni una derrota aparentemente irreversible, ni tampoco la necesidad de un nuevo comienzo tras la crisis de un capitalismo que (gracias a esa misma crisis) gana terreno, integrando y sacando partido hasta de sus antagonistas (“Invisible”).

Desde esta perspectiva voy a detenerme en varios aspectos de *15M.E.R.I* para discutir su melancolía política. Este documental se construye sobre una contradicción narratológica muy pronunciada. A diferencia de *Falsos horizontes* y *Libre te quiero*, *15M.E.R.I* incorpora una voz *over* o sobre-voz que a modo de narrador introduce sus ocho apartados, recapitula los orígenes del 15-M, presenta a personajes, extrae conclusiones, responde a ataques injustificados y, a menudo, aporta una interpretación de lo que vemos en la pantalla.¹² *15M.E.R.I* es además una obra estructurada en secciones temáticas que a su vez siguen cronológicamente la evolución de lo acontecido en mayo y junio de 2011 (e incluso más allá). Esta compartimentalización se fortalece con la voz del propio director, Stéphane Grueso, que lleva a cabo una función meta-narrativa y glosística. La mala prensa de la voz *over*, especialmente en los géneros no-ficcionales, está sobradamente acreditada (Bruzzi 47). Esta reputación discurre por tres vasos comunicantes. El primero es su carácter “inevitable e inherentemente didáctico” [“inevitably and inherently didactic”] (Bruzzi 7). En vez de fomentar la polisemia de la propia narración, esta voz sobrepuesta suele explicar la imagen. El segundo tiene connotaciones éticas pues dicha voz ocupa un papel privilegiado en el propio metraje. A modo de relator des-corporeizado y omnisciente, la voz *over* se auto-arroga una perspectiva superior desde la que interviene, no como un actante más, sino como una supra-mirada re-centralizadora, por encima de los hechos intradieéticos (Bruzzi 7). Finalmente (y éste es un postulado que se remonta a los años 20), la voz *over* rompe el ensamblaje realista (la impresión de “realidad” en un filme) debido a la discordancia entre sonido e imagen. El primero no se sincroniza con la segunda, agrietando innecesariamente

¹¹ El ensayo de Sebastián Stavisky desgrana, por ejemplo, los desacuerdos básicos entre Negri y Ernesto Laclau, así como el modo en el que estos desencuentros y acercamientos van conformando la obra de ambos. Cito este debate porque hay aclaraciones en *Commonwealth* (2009), la última entrega de la trilogía americana de Negri, que no se entienden sin los “peros” que Laclau plantea al pensador italiano y a Michael Hardt.

¹² Los títulos de estos apartados son muy elocuentes: “El 15M antes del 15M”, “De tomar la calle a crear la plaza”, “Nosotros somos los medios”, “Sepas lo que sepas hacer y en el grado que sea, eres bienvenido”, “Algunos logros del 15M”.

la impresión de “autenticidad” de lo captado por la cámara y enfatizando su artificial plasticidad (Ellis y McLane 12-26. 77-104).¹³

Mi intención no es discutir este juicio de la voz *over* sino notar tan sólo el siguiente hecho. Estemos o no de acuerdo con ciertos usos y abusos de este procedimiento, lo cierto es que con frecuencia recae (tal y como sucede en *15M.E.R.I*) en lo declarativo, argumentativo y justificatorio. No adjudicamos a estos términos ninguna connotación peyorativa. *15M.E.R.I* reconstruye una visión lineal, consecutiva, hiper-contextualizada e incluso conclusiva del 15M gracias, entre otros procedimientos, a una voz *over* que otorga al conjunto continuidad temporal y (sobre todo) coherencia semántica. Este documental retrata este poliédrico evento histórico como una sucesión causal de escenas. Su montaje no abunda en paralelismos, simultaneidades, conexiones tonales, asociaciones isofórmicas o colisiones dialécticas entre fotogramas. En *15M.E.R.I* no importa tanto la intensidad de ciertos momentos como un metraje final alineado en torno a varios hilos conductores. Mencionemos un breve ejemplo al respecto. Mientras en *Libre te quiero* las cargas policiales contra el 15M se muestran como un magma sicosomático de cuerpos en movimiento, *15M.E.R.I* toma una dirección casi opuesta. En primer lugar, crea un apartado autónomo, “La violencia. La no violencia del 15M. La violencia del Estado” (50:12). A continuación, la voz *over* afirma:

Mucho se ha hablado de la violencia policial, vivida, sufrida y documentada en Madrid durante el primer año del 15M. Y aunque el 15M ha hecho de la no-violencia una de sus señas de identidad y ha aguantado diversas provocaciones, no hemos podido evitar que nos peguen repetidamente. Podría enseñar en este documental docenas de fotos y videos de policías golpeando brutalmente movilizaciones del 15M, a manifestantes, menores, estudiantes, ancianos... internet está lleno; pero os lo voy a contar sencillamente desde la experiencia personal y en la forma en la que nos encontramos nosotros con la violencia o, mejor dicho, cómo nos encontró ella. (50:14-58)

De inmediato se ilustra esta violencia con el testimonio de dos compañeros de rodaje de Stéphane Grueso y con las grabaciones de teléfono móvil de esas agresiones. Este fragmento dura unos cinco minutos (hasta el 55:56) y admite ser leído como un mini-ensayo audiovisual. Hay una introducción y un corolario (sobre la “estrategia del terror” estatal), hay entrevistas que explican qué sucedió, cómo, cuándo y dónde. Se aportan también documentos fílmicos que tienen un peso probatorio, tal y como podrían aportarlo en el campo historiográfico o jurídico. De hecho, autores como Philip Rosen (58) y Brian Winston (39-42) han explicado que el uso de “documentos” que aportan un plus de fiabilidad cognitiva remiten, en los filmes de no-ficción, a sus orígenes etnográficos y técnico-científicos. No hace falta llegar tan lejos en la hermenéutica de en *15M.E.R.I* para concluir que su poética persigue (parafraseando a Roland Barthes) un grado cero de la

¹³ Con “autenticidad” y “realismo” me refiero a un tipo de efecto estético históricamente cambiante y producido por una retórica expresiva determinada. El *magnum opus* del comparatista Erich Auerbach brinda, además de deslumbrantes análisis textuales, una lección más holística: la presentación verosímil y creíble de la realidad (nuestra definición textual de realidad) cambia en cada momento de acuerdo no solo con un estilo sino también con las *funciones* que cumple cada texto en su sociedad. El primer capítulo de *Mimesis*, “La cicatriz de Ulises”, en el que se compara la *Odisea* y el *Nuevo Testamento*, es un ejemplo magistral de cómo esta mutación en la recreación de un efecto de realidad auténtica y autenticidad realista se da en función de lo que un texto debe significar y *hacer* para un grupo social. Es más, diversos tipos de “realidad” textual invitan a formas heterogéneas de relación hermenéutica y *pragmática* con sus respectivos grupos de lectores.

escritura documentalista, eliminando marcas y licencias inventivas en aras de un modo expositivo y demostrativo.

Este bastidor de técnicas semánticamente centrípetas entra, sin embargo, en clara contradicción con el *contenido* de un buen número de entrevistas. Repasemos los primeros minutos del filme, en los que se suceden breves respuestas a la pregunta implícita de “¿qué fue el 15?”. Algunos protagonistas de la acampada responden: “El 15M son muchas cosas a la vez”, “El 15M es lo que hacía falta y nadie se esperaba”, “Un viento nuevo, un cambio de aire, un cambio de atmósfera”, “Lo que mejor lo describe es la plaza de Sol: ‘Dormíamos, despertamos’”, “Es un despertar colectivo”, “Se convierte en un espacio de pensamiento, de propuestas, de decisión, poco definido y muy dinámico” y finalmente “Me niego a contestar qué es el 15M porque creo que supondría un empobrecimiento de lo que es el movimiento” y “No creo que se pueda llegar a una convención sobre qué es el 15M”. El formato de estas entrevistas es idéntico: plano medio, fondo negro y una voz en off, la voz de los propios entrevistados sobre sus rostros en completo silencio. Lo mismo acontece en el desenlace de *15M.E.R.I.*, cuando el director se cuestiona: “*Intento no caer en la nostalgia.* Estamos acabando la película y ha llegado el momento de preguntarle a la gente con la que convivimos en la acampada de Madrid qué va a ser de nosotros, a dónde vamos y que va a ser de esto” (1:00:44). Las contestaciones son igual de variadas que al inicio y de ellas destaco este representativo grupo: “Me gustaría una acampada hasta que tengamos una Constitución nueva”, “El escenario va a ser duro, va a ser muy difícil esto”, “El movimiento tiene que reactualizarse a partir de sí mismo, de lo que son sus potencias”, “De aquí tiene que salir un aparato no institucionalizado y constante de presión ciudadana” y “Todo lo importante va ser del estilo 15M, auto-convocado, ni de derechas ni de izquierdas, incluyente, *copyleft*. Todo lo que no sea de este estilo no cuenta” (1:01:10-1:03:25).

Estas respuestas subvierten el esfuerzo de congruencia llevado a cabo por la voz *over* y la macro-estructura episódica del filme. Y lo hacen no tanto porque contradigan lo que esta sobrevoz dice (esto daría pie a algún tipo de dialéctica), sino porque respaldan el carácter inefable del 15M. Estas breves entrevistas no niegan la propuesta de la voz *over* sino la posibilidad misma de cualquier definición o, al menos, de una definición predicativa. Esta negativa se formaliza de distintas maneras. Por una parte, tenemos aseveraciones (más o menos encubiertas) no-predicativas, es decir, aquéllas que “se distinguen por la presencia de un ‘circulo vicioso’ en ellas” [“distinguished by the presence of a ‘vicious circle’ within in”] (Grishin y Dragalin 533). En esta estructura lingüística, el predicado termina por reiterar auto-referencialmente su propio sujeto lógico-sintáctico. Esta auto-referencialidad funciona como una superficie reflectante que nos devuelve la imagen inicial. En segundo lugar, otros interlocutores deciden no sentirse interpelados por la interrogante, que no reconocen su legitimidad, que dan un paso atrás y se enroscan en una no-respuesta taxativa. Esta “retirada” deja la pregunta en suspenso, abierta y cerrada a la vez, porque cualquier réplica positiva traicionaría aquello *indecible* que se busca especificar. El aroma deconstruccionista de esta práctica retórica (*le retrait*) impide la sustantivación o representación de cualquier realidad. Esta táctica de evasión fija apriorísticamente una inquebrantable posición no fijándola. Como explica Levi Bryant, “la retirada caracteriza la sustancialidad de la sustancia misma” [“withdrawal characterize the very substantiality of substance itself”] (72). En otras palabras, se adopta una postura retrotrayéndose al instante anterior a la pregunta, difiriéndola o soslayándola, y en este mismo gesto se aspira a hacer justicia al 15M, a su diferencia (*différance*) interna y constitutiva. Por último, otras réplicas abrazan una textura explícitamente espectral, empleando un lenguaje semi-alegórico que, como contiene Timothy Brennan, dice sin decir, dice demasiado y no lo suficiente a la vez, que alude tangencialmente y se proyecta en varias

direcciones premeditadamente vagas (“Running” 287-290). Este es un registro expresivo “poco definido y muy dinámico” (en palabras de uno de los entrevistados) ya que entiende el 15M como un referente solo metaforizable en el doble registro barroco-romántico e ideal-existencialista de sueños y despertares, vientos y atmósferas, oráculos y presentimientos. Este espacio experiencial se prestaría a ser interpretado, por ejemplo, bajo el “Stimmung” de Hans Ulrich Gumbrecht (5-15): se identifica el 15M como el esquivo y etéreo “estilo”, “tono” o “forma de ser” de una época.

En conclusión, la disposición melancolía de este documental emana de su propia estructura. Mientras que la voz *over* y el orden capitular apuntalan el diagrama diacrónico de un sentido, muchos entrevistados lo refutan. A un nivel, se concluye qué es y cómo sucede el 15M. A otro, se impugnan esas aseveraciones e incluso el lugar desde el que se emiten. La integridad (pureza) del 15M se respeta cuando no intentamos circunscribirla, cuando todo deslinde no va más allá de fórmulas circulares (“el 15M es el 15M”), huidas anti-mayéuticas (“es imposible responder la pregunta”), o sublimaciones lingüísticas (“el 15M es un despertar, una atmósfera o lo que nadie se imaginaba”). No en balde, la melancolía en *15M.E.R.I* tiene una doble faz: 1) Cada vez que la voz *over* sanciona un significado para el 15M y éste es negado por las entrevistas, se produce la melancolía por dicho sentido. Y la inversa, 2) después de cada negación, la voz *over* reinstaura (momentáneamente) un sentido, ocasionando la melancolía por el vacío de significación. Esta dinámica promueve la recurrente premonición de dos pérdidas consecutivas: se pierde el sentido del 15M y se pierde la pérdida del sentido del 15M. Este vaivén melancólico nos remite a ese tipo de ausencia en el que el objeto mismo (casi como una aparición espectral) se exhibe y difumina intermitentemente. “La melancolía ofrece la paradoja de una intención de hacer el duelo que precede y anticipa la pérdida de un objeto” [“Melancholia offers the paradox of an intention to mourn that precedes and anticipates the loss of an object”] (20), afirma Giorgio Agamben. Ésta es la clase de melancolía sobre la que bascula este documental. El objeto y su extravío se presentan fantasmagóricamente justo en ese *turning point* en el que un instante (“el 15M es...”) se transmuta en el otro (“el 15M no es”)... y a la inversa.

Este derrotero melancólico, en el que el 15M (representacional y semánticamente) está y no está con el fin de proteger su integridad, contiene una vertiente política. En primer lugar, de estas entrevistas surge implícitamente un modelo negativo contra el que, por contraste, se define el 15M. Este ideal invertido ha sido comentado ampliamente por Timonhy Brennan, “el imaginario organizativo” [“the organizational imaginary”] (“Organizational” 79). Este imaginario abarca más de un siglo de trabajo colectivo en partidos, sindicatos, consejos de fábrica, revistas orgánicas, editoriales e imprentas, escuelas laicas y populares, clubs de la cultura, casas del pueblo, universidades abiertas, seminarios para obreros, ateneos y casinos republicanos, grupos armados, actividades clandestinas, etcétera. Esta labor no es solo práctica sino también teórica ya que el modo y el tempo de cada organigrama organizativo responde a unos objetivos, unos medios y una relación de fuerzas que hay que conocer con precisión. La obsesión organizativa de la izquierda (especialmente la marxista) aborrece el fetichismo de una *forma* de coordinación porque cualquiera de éstas es siempre transitoria y pragmática. Nacen para culminar unas metas y/o minimizar derrotas cuando éstas resultan inevitables. A lo que esta izquierda centenaria no renuncia (en total oposición a otras) es al imperativo de la organización misma. Sin ésta, nos adentramos en el espontaneísmo, el populismo, el asociacionismo, el movimentismo o el accionismo soreliano. Brennan conecta esta fobia organizativa (anti-partidista, anti-estatal, espontánea, auto-emplazada y autogestionada, eventual, anti-jerárquica, horizontalista, descentralizada, pan-inclusiva y nómada) con el anarquismo en lo político y con varias corrientes

de heideggerianismo post-estructuralista en lo filosófico (“Organizational” 92). La dura crítica de Brennan es polémica, pero pienso que su diagnóstico no.

Los adjetivos enumerados tres líneas arriba aparecen en *15M.E.R.I.*, empleados con intención laudatoria por los mismos actores que iniciaron y guiaron el 15M. Nada más lejos de mi voluntad que obviar todo lo que de encomiástico existió y existe en las preferencias (des)organizativas del 15M. Ahora bien, ya que buena parte de la bibliografía apostilla estas virtudes, me gustaría poner sobre la mesa una conjetura menos apologética: el 15M no se des/organiza como quiere sino como *históricamente puede*. Antes de entrar de lleno en esta hipótesis, volamos sucintamente a “Linke Melancholie” porque percibo en el 15M vetas de ese “radicalismo izquierdista” al que, como indica Walter Benjamin, no corresponde una acción política pero sí el placer (*jouissance*) de un determinado quietismo negativo. En mi opinión, el “artículo de consumo” en el que se empantana y auto-congratula el 15M es el propio formato de la acampada. Sería injusto ignorar el caudal de creatividad que, durante unas semanas, se despliega en la Puerta del Sol (y otras plazas). Se levanta una “ciudad” dentro de la ciudad y en ésta rigen pautas de comportamiento opuestas al *entrepreneurismo* neoliberal del consumo apremiante, la precariedad laboral y la competitividad productivista. En el 15M se efectúa un festival popular que, en el proscenio creado por sus mismos integrantes, se va construyendo otra manera de convivencia basada en la colaboración, el reciclaje, el mutualismo y el diálogo. En las escenas fílmicas que cuentan este *modus vivendi*, el hábito diario es tratado como una recomposición inventiva y gozosa de tareas sociales. Esta reinención de la conducta consuetudinaria emparenta con cierto romanticismo filosófico que incita a vivir artísticamente, a tratar la propia existencia como una obra de arte, en definitiva, a implantar en el campo social la libertad creadora y la sintonía intersubjetiva que disfrutamos en el ámbito estético (Kompridis xv-xvi). De hecho, el festival popular del 15M se emparenta *mutatis mutandis* con esos festivales plebeyos con los que la Francia pos-revolucionaria invitaba al nuevo soberano (el pueblo) a verse y celebrarse a sí mismo (Frank).

El mismo Jason Frank nota una “teatralidad no-teatral” en esas celebraciones cívicas en las que transitoriamente “se finge” vivir de otra manera, adelantando o citando formas sociales de existencias perdidas o anheladas. Esta “teatralidad no-teatral” tiene, en consecuencia, un carácter estético. La acampada *simula* una micro-urbe con una fecha de caducidad temporal y física (quizá inexacta pero segura). Si esta nueva vida colectiva se desliga de sus límites temporales y físicos entonces entramos en un proceso revolucionario que ya no crea, a escala-maqueta, una realidad social de segundo de grado sino un asalto al entramado del capitalismo. Ya no se trataría por ende de una *superposición* o una *alternativa* (el 15M *versus* y junto al neoliberalismo en crisis), sino de un proceso de substitución óptica: una realidad tiene que desaparecer para que otra ocupe su lugar. Mientras ambas conviven, una de ellas se desarrolla en un plano estético-experimental. En un lugar, durante un lapso determinado se instala un ambiente carnavalesco en el sentido bahktiniano del término, una fase transgresiva e irreverente durante la que el vitalismo anti-elitista deshace todo aquello que el *status quo* reinstaura inapelablemente en la Cuaresma. A la admiración de Mikhail Bakhtin por el carnaval subyace una lúcida conciencia de que éste es un acontecimiento fundamentalmente estético, un hiato de juego y profanación que cuestiona la consistencia marmórea de una vida social opresiva... y también la refuerza (196-277). La excepción carnavalesca confirma la norma, cumpliendo además funciones de niveladora válvula de escape. ¿Es del todo descabellado atribuir al 15M las propiedades secretamente restauradoras y escapistas que, en toda fabulación colectiva (como el carnaval), violan normas hegemónicas para eventualmente reinstaurarlas? ¿No es éste el sino de toda fiesta popular, orgía pantagruélica o

acampada callejera? ¿No empieza el acto propiamente político cuando la transgresión abandona sus asumidas restricciones, es decir, cuando el carnaval amenaza con hacerse norma? Finalmente, ¿no están atravesadas estas lúdicas tentativas comunitaristas por un hondo río melancólico pues, en ellas, se festeja aquello de lo que en realidad se carece, aquello que está a punto de esfumarse como si de un espejismo colectivo se hubiese tratado?

No formulo todas estas preguntas retóricas a modo de reproches camuflados. No son reproches sino material para el debate sobre el 15M, sobre sus posibilidades y también sobre sus carencias. El nudo gordiano de mi argumentación es que estas posibilidades y carencias no constituyen, en realidad, la expresión de un plan volitivo para confrontar los engranajes que causan la Gran Recesión o la crisis del Régimen del 78. Son consecuencia de un momento muy particular. El 15M no se organiza como quiere sino como *históricamente puede*. La primera década del siglo XXI en España llega tras un periodo de “modernización regresiva” (Hall 2), expansión del tercer sector y desindustrialización exhaustiva, un boom inmobiliario y turístico que crea una precaria sociedad de propietarios, un asimétrico mercado de consumo interno, contención salarial y “orientalización” del mercado laboral, escándalos de corrupción, bipartidismo turnista, desmantelamiento o bastardización de las organizaciones obreras, y el triunfo de una *Realpolitik* cortoplacista que abrazan todos los partidos nominalmente de izquierdas (Streeck, Pietro del Campo 37-51, López y Rodríguez 16-20). Tras décadas de desmovilización política en España, de aséptico tecnocratismo europeo, directrices monetaristas desde Bruselas, modernidad cultural algo aparatosa y prosperidad material un poco fatua (Subirats 27-41), uno se pregunta lo siguiente: ¿dónde se hallaban los recursos teóricos, el despliegue organizativo y la intersubjetividad pública como para poner en pie, en cuestión de meses, una praxis capaz de exasperar las contradicciones de la crisis y asestarle al capitalismo un duro golpe? Estas últimas palabras resuenan en mi propio teclado, conforme las escribo, como un ejercicio de ficción especulativa. La Gran Recesión del tardo-capitalismo ha sido y es fortísima, pero aún lo fue más la “gran recesión” de la izquierda anticapitalista. Bajo estos parámetros, el 15M hizo lo que pudo: una puesta en escena melancólica de unas aspiraciones válidas pero malogradas desde el comienzo. Tras bajarse el telón, queda la impronta de un cierto vacío, de algo que, en su incomparecencia, disfrutamos durante muchas jornadas de ilusionante participación y exaltadas expectativas. El 15M fue en verdad una fiesta melancólica y como tal merece la pena recordarla (por supuesto, sin un ápice de melancolía).

Tres conclusiones: Saturno en la distancia

1. Adivinar las consecuencias políticas de la pandemia y el oleaje de cuarentenas causado por el COVID19 resultaría aventurado. La complejidad del momento no tiene parangón en la Europa de posguerra. A la catástrofe de salud pública hay que añadirle gigantescos destrozos económicos, sociales y psicológicos aún en ciernes. En unos meses, el flujo de nuestros deseos ha girado 180 grados. La “vieja” y añorada normalidad, con todos sus sufrimientos y abusos, se nos atoja hoy un mundo perdido e idílico, idílico precisamente por haberse escurrido de entre nuestras manos en un abrir y cerrar de ojos. Solo en este marco la retórica y reaccionaria mistificación de la “libertad” adquiere su verdadero sentido. La economista Grace Blakeley, en uno de los primeros ensayos sobre el asunto, vaticina un recrudescimiento de las tendencias monopolistas del capitalismo y del desempeño policial que deberá cumplir el Estado ante las inclementes transformaciones que se avecinan. Su estimación me parece ponderada. Hay peores escenarios que debemos considerar porque ya tenemos indicios de éstos (inusitados niveles de pobreza, colapso de normativas laborales, repliegue del garantismo liberal, deudas públicas impagables, salidas institucionales cesaristas, anacrónica fobia anticomunista, minorías instrumentalizadas como

cabezas de turco, demonización del feminismo, discursos tardo-fascistas).¹⁴ Obviamente, todas estas macro-grietas se materializan en un sinfín de alteraciones cotidianas ya que una gestión gubernamental eficiente de la pandemia pasa por elevar el nivel de control y vigilancia de la ciudadanía. En resumen, es más que comprensible que asistamos, como explican Danielle Campoamor, Katja Brunk, Matt Johnson, Rahim Badrfam y Atefeh Zandifar (entre otros muchos), a un tsunami de insaciable nostalgia, no porque el mundo pre-Covid de la Gran Recesión fuese un *locus amoenus*, sino porque el mundo Post-Covid anuncia algo peor.

Este corte histórico puede, sin embargo, resultar útil saldar cuentas con la estrecha relación de la melancolía y el 15M. A corto y medio plazo, la praxis más innovadora de este movimiento ha perdido el estrecho margen de maniobra que ya le quedaba. Como en un efecto péndulo, una “nueva” Derecha ha además contratado con postulados más contumaces y un notable éxito en las urnas.¹⁵ En mi opinión, es el turno de adoptar una actitud maquiavélica hacia el 15M. En la estela de la máxima ciceroniana (*historia magistra vitae est*), Maquiavelo dedica algunas de sus mejores páginas al pasado de Florencia (*Historia de Florencia y de los asuntos de Italia*) y por supuesto a la antigua Roma (*Discursos sobre Livio*). Esta investigación historiográfica se singulariza por un potente afán des-idealizador. A Maquiavelo no le interesa una Roma mayestática, esculpida en bronce y mármol, sino una ciudad-imperio plagada de bajezas, reyertas, traiciones y miserias de toda calaña, es decir, una Roma humana, terrenal y conflictiva. Según Maquiavelo, del pasado no se aprende porque éste sea superior al presente sino justo por todo lo contrario. Cualquier melancolía por días gloriosos pretéritos constituye un error de juicio político, moral e histórico: “lo que esto implica es que cualquier desdén por nuestro tiempo en un gran gesto de ennuí o desprecio es un lujo extravagante. Darse el gusto en este tipo de postureo significa entregarnos a un auto-desprecio debilitador mientras se fomenta un cinismo corrosivo” [“what this implies is that any dismissal of one’s time in some grand gesture of ennuí or contempt is a foppish luxury. To indulge in such posturing is to embrace a debilitating self-loathing while encouraging a corrosive cynicism”] (Euben 78). Ésta es la actitud maquiavélica a la que antes aludía. Las exigencias de nuestro presente y futuro inmediato son demasiado urgentes y graves como para perdernos en el laberinto de cualquier melancolía. El ciclo del 15M pasó. Toca aprender de él (no porque suponga un dechado de virtudes sino porque nunca lo fue) y avanzar.

2. Al 15M le corresponde un patrimonio utópico incuestionable. Durante varias semanas un descomunal esfuerzo ciudadano convirtió varias plazas en un emplazamiento donde implementar conductas solidarias, decisiones consensuadas, proyectos mancomunados y una imaginación común que concertó literalmente millares de propuestas (el número desorbitado constituye todo un síntoma). El 15M no intentó elucubrar una nueva utopía; se propuso llevarla a cabo. Ahí radica probablemente su grandeza y su penuria. Uno de los rasgos diferenciadores de

¹⁴ Durante la primera revisión de este ensayo se produce el asalto al Congreso de los Estados Unidos y la toma de posesión de Joseph Biden entre extraordinarias medidas de seguridad. Este es un punto de inflexión en la política norteamericana y, me atrevería a decir, internacional. Ni sus profundas causas (al menos, desde 2001) ni sus efectos pueden entenderse si vemos este asalto tumultuoso como un inexplicable accidente o una excepción que confirman la regla de la república democrática y liberal.

¹⁵ Una de las expresiones políticas más exitosas del 15M es la organización Podemos. Incluso en el momento de mayor apoyo electoral, inclusividad organizativa y radicalidad programática, Podemos nunca rompió el techo de lo que Susan Watkins llama, en un detallado análisis, una “nueva, reducida y débil socialdemocracia” [“new, small, weak social democracies”] (27). En 2021, con Unidas Podemos como partido minoritario de gobierno, diluidos todos los “Círculos” y casi cualquier mecanismo de participación interna, y muy atenuadas sus aspiraciones políticas, poca duda cabe de que “su defensa del trabajo contra el capital” [“labour against capital”] no supone ninguna amenaza para el sistema capitalista existente (Watkins 28). Los reproches de “bolivarianismo dictatorial”, “anti-sistema” o “neocomunismo” tienen, me temo, más de paranoia conservadora que de cualquier otra cosa.

las utopías modernas (frente a las utopías clásicas) es su rechazo de la distancia insuperable que media entre la realidad y un ideal (de ciudad, comuna, república o Estado). Para tender un puente sobre este abismo, que trocaba las viejas utopías en un *no-topos*, un no-lugar, el pensador moderno debe explicar cómo se realiza el trayecto entre la actual e insatisfactoria situación y un nuevo estadio social (Hanson 2-4). El contenido de la utopía moderna es, por lo tanto, procesual e inmanente. Focaliza su mirada en el futuro, pero desde la plena asunción del ahora y sus condicionantes; sólo con los materiales que este último ofrece se puede construir un sendero en otra dirección. No existe un más allá al que se pueda saltar, negando *ipso facto* las contradicciones del momento. No queda otro remedio que trabajar “desde” y “en” esas contradicciones para ir superándolas en una trayectoria emancipadora. Incluso si en esta trayectoria se dan avances cualitativos, el proceso utópico nunca se precipita en soluciones instantáneas y finales (una supuesta entrada triunfal en la tierra prometida). La utopía deja un poso melancólico sólo cuando ésta se confunde con el mesianismo, el milenarismo o alguna versión aparatosa del jacobinismo. Si la utopía se concibe como un proyecto en marcha, con obstáculos severos, extensos meandros, retrocesos y fuertes parones, se desdramatiza y relativiza el momento de la epifanía y, a la vez, se fortalece el andamiaje que otorga durabilidad al impulso transformativo. En el pensamiento y acción utópicos importan (y mucho) los objetivos, pero no menos que el orden “en el que” y el tempo “con el que” los tratamos. Un déficit de mediación puede transformar la más loable de las metas en un flirteo con la decepción. A destiempo, cualquier ambición utópica puede hacer las veces de un vertiginoso *loop* o bucle: entramos a toda velocidad en un sentido para salir disparados en el opuesto.

Bien, en lo que he denominado el patrimonio utópico del 15M hay mucho que retener, pero también cosas que problematizar. La instalación de una acampada en la que se habita de acuerdo con una deontología del intercambio, la ayuda, el cuidado, el trueque, los comunes, el auxilio, la gratuidad y la conversación con otros en un plano de igualdad ha suscitado mucha admiración... tanta como escepticismo debiera engendrar su insostenibilidad. En el plazo de unas horas, no mucho más, el 15M sienta las bases de una experiencia utópica, pero su misma inmediatez e instantaneidad reflejan un gran déficit de mediación. Todo lo que se gana en aceleración temporal se paga con el duro precio de la brevedad. En este sentido, la utopía súbita (incluso si es producto de una necesidad histórica) tiene el perfil libertario de lo que podríamos llamar (coloquialmente) un activismo de baja intensidad, a medio tiempo.¹⁶ En un importante ensayo, Alberto Toscano nota en las más conocidas protestas que se suceden entre 2010 y 2018 un tardo-bakunismo pasado por el tamiz del último Althusser (materialismo aleatorio o del encuentro) y por supuesto Antonio Negri. A esto habría que añadirle la irradiación de tácticas posmodernas de activismo, como el *flashmob*, la hiper-conectividad en las redes, relaciones públicas camufladas de *happenings*, alianzas fugaces y fluidas, sentadas en emplazamientos icónicos, debates sobre el debate del debate mismo. Se concede preeminencia a lo local y global cortocircuitando lo nacional, se recela *tout court* del Estado, se desconfía de la representatividad política en aras de la “democracia directa”, se convierte la simple presencia corporal en una declaración política, se sacralizan los

¹⁶ En la segunda mitad de *Falsos horizontes* se inserta un testimonio chocante. Un hombre sin-casa de unos cuarenta años, que lleva una camiseta del Ché Guevara, se queja de que la acampada del 15M vaya a disolverse sin haber obtenido ninguno de sus objetivos (47:52 – 52:05): “Yo me quedo en la calle, el movimiento me ha usado y me ha utilizado para hacer bulto y ahora me dan de lado”. El emblemático lema de la “vuelta” a los barrios, a las casas, las universidades y los puestos de trabajo para “continuar la lucha” no tiene validez para aquéllos que no tenían casas, ni estudios superiores, ni un puesto de trabajo ni tampoco barrios a los que retornar. Las limitaciones de este preconizado activismo y de los privilegios que lo hacen factible son uno de los ángulos muertos del 15M. En general, todavía no tenemos una rigurosa etnografía sociológica sobre los que *pudieron* ser partícipes de movimiento.

procedimientos sobre los fines, se abomina de la vieja manía “militante”, y se exagera el influjo de las nuevas tecnologías y del trabajo inmaterial (Toscano, “Structuralism” 83-85). Para eludir y no quedar mancillados por los “mecanismos de captura” [“mechanisms of capture”] (Toscano, “Structuralism” 87) de la modernidad capitalista (la “jaula de hierro” de la soberanía, las formalizaciones jurídicas, las burocracias impersonales, lo privado y público, los comicios electorales, las teleologías duras, los circuitos comerciales, toda modalidad de violencia, el sujeto logocéntrico e incluso el antropocentrismo), se postula un presente radicalmente abierto, para el que cualquier sacrificio fecundo o economía estratégica implicaría la complicidad con la lógica especulativa del Capital-Estado. Solo vale la utopía inherente de la comunión en el ágora callejero, incluso si (sobre todo si) la sustancia de dicha utopía no se delimita o bien se expande exponencialmente. Organizar, sistematizar y direccionar la utopía de la asamblea sin fin implicaría un resabio autoritario, un cierre despótico. Nadie manda y todos mandan; nadie dispone y todos disponen, la asamblea pertenece a todos y a ninguno, todo se decide y nada termina de decidirse, la utopía lo es todo (la existencia entera del día a día) y nada definitivo a la vez. Esta utopía tiene una “alma bella” romántica, probablemente incorruptible y melancólica, cuyo destino (en aras del decoro estético) solo puede ser trágico. No tiene sentido hablar de 15M sin utopía, pero las marcas cartográficas que nos llevan del primero a la segunda se perdieron en la primera expedición.

3. La valencia política de la melancolía jamás está predeterminada. Como nos recuerdan Olivia Angé y David Berliner, la melancolía siempre llega con un apellido: estructural, sintética, colonial, post-colonial, reflexiva, restauradora, de resistencia, inconformista, conservadora, de izquierdas, radical, comodificada (1). La filosofía de Benjamin o Ernst Bloch tiene una fuerte impronta melancólica y también la tiene la de Donoso Cortes, Joseph-Marie de Maistre, Louis de Bonald, Edmund Burke y tantos otros reaccionarios modernos. Los primeros son melancólicos y revolucionario-marxistas, y los segundos contemplan la desaparición del Ancien Régime como un desastre civilizatorio irrestañable. Ha habido, hay y habrá una melancolía para cada gusto político. Siendo esto cierto, no lo es menos que la *forma* psicológico-social del gesto melancólico casa mal con ese espíritu moderno/modernista que Marshall Berman captura y elogia en *All That Is Solid Melts Into Thin Air*. La melancolía cabila, merodea, se gira evocadoramente y se ensimisma en lo que ya no tiene para recuperarlo (su ausencia presente). Esta morosidad se halla lejos de la sensibilidad moderna que, con vigor y avidez siempre renovados, no deja de remar hacia un futuro mejor (más libre) en mitad de unas circunstancias “de agitación y turbulencia, vértigo y embriaguez, multiplicación de posibilidades experimentales y destrucción de barreras morales y lazos personales, auto-expansión y auto-trastorno” [“of agitation and turbulence, psychic dizziness and drunkenness, expansion of experiential possibilities and destruction of moral boundaries and personal bond, self-enlargement and self-derangement”] (Berman 18). La experiencia de la modernidad exige comprometerse con un tiempo incierto, sin marcas estables (tampoco las melancólicas) a las que asirse, y cabalgar activa y propositivamente a lomos del cambio, del cambio del cambio, porque en ese malabarismo sin red se abre la ventana de oportunidad de un mundo *nuestro* y mejor.

No es extraño que Berman no conceda un lugar privilegiado a la melancolía y que, sin embargo, no haya una *maladie* más moderna y anti-moderna. La modernidad económica, social, política, cultural, industrial, tecnológica y científica revoluciona lo anterior y deja a su paso un rastro de “destrucción creativa” (Harvey 26). Todo lo que se destruye (y se destruye un universo histórico entero) se vuelve un arma de doble filo: desata fuerzas creadoras sin precedentes y también despierta una añoranza sin fondo. Angé y Berliner esclarecen cómo, en esta moderna devastación

irreparable e incesante, debemos buscar el germen (por ejemplo) de la sociología, la antropología, la etnografía, la arqueología y varias ramas de la historiografía decimonónica. La sociología confronta dos retos: el derrumbamiento de un orden tradicional trascendentemente sancionado y la obligación de explicar ese nuevo cuerpo extraño y opaco que llamamos “sociedad”. La antropología hace lo propio con culturas vetustas y sus vestigios, que adquieren el aura de unos orígenes (los nuestros) casi del todo difuminados (2-5). Angé y Berliner no escriben contra estas ciencias sociales (ellos mismos son antropólogos), pero sí contra la fijación melancólica en comunidades, ritos, epistemologías, artes y saberes caducos que nos distraen (con retornos inverosímil y engañosas restituciones exprés) de los retos mismos de la modernidad. Para no caer en estas trampas (con asiduidad, agujeros negros nativistas o neo-organicistas), no queda otro remedio que *estructurar* con rigor las utopías políticas y también las melancolías. Se requiere una *organización* de nuestras pericias, ambiciones, costumbres, lealtades e ideales para que asegurarles una densidad y una longitud de onda suficientes. La organización no anula la libertad personal, en realidad la hace viable; una determinada jerarquía no erradica la democracia, de hecho la protege; una labor política con instituciones no se esclerotiza necesariamente, bien puede fortalecerse; un *telos* bien fijado no sacrifica cruelmente el presente, lo redimensiona; la lucha política sin renunciar a ningún medio no nos aboga al *déjà-vu* del siglo XX, sino que toma impulso en el pasado para lanzarse sobre el futuro con todas las armas posibles; la militancia política no conlleva la inmolación belicista de la individualidad, sino un sujeto amplificado por la razonada y voluntaria trabazón con muchos otros; la exclusión no se ceba en chivos expiatorios, solo delinear un campo de alianzas y antagonismos. Esta organización extrae su poesía (su letra y música) de las *exigencias* de nuestra actualidad, y asimismo de una sana suspicacia de la melancolía y sus encantadores precipicios. Cuanto más robusta, imaginativa y efectiva sea esta organización, los cantos de sirena de la melancolía se irán amortiguando. Sin mediaciones y organizaciones políticas de largo alcance, y ante la parálisis o la hiperactividad compulsiva que esta ausencia provoca, quizá sólo nos queda el masoquismo del consuelo nostálgico.

Obras citadas

- Agamben, Giorgio. *Stanzas: Word and Phantasm in Western Culture*. Trad. Ronald L. Martínez. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1992.
- Angé, Olivia y David Berliner. "Introduction. Anthropology of Nostalgia – Anthropology as Nostalgia". *Anthropology and Nostalgia*. Eds. Olivia Angé y David Berliner. New York: Berghahn, 2014.
- Auerbach, Erich. *Mimesis. The Representation of Reality in Western Thought*. Trad. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Aufderheide, Patricia. *Documentary Film. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Badiou, Alain. *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. Trad. Peter Hallward. New York: Verso, 2001.
- Badrifam, Rahim y Atefeh Zandifar. "COVID-19 and Melancholia; Different Perception of the Concept of Stigma and Loss". *Iranian Journal of Psychiatry* 15.3 (2020): 264-65.
- Bakhtin, Mikhail. *Rabelais and His World*. Trad. Hélène Iswolsky. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2009.
- Benjamin, Walter. "Left-Wing Melancholia". *Walter Benjamin. Selected Writings. Volume II*. Trad. Howard Eilan. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005. 423-27.
- Berman, Marshall. *All That Is Solid Melts into Thin Air: The Experience of Modernity*. New York: Penguin, 1988.
- Blakeley, Grace. *The Corona Crash. How the Pandemic Will Change Capitalism*. London: Verso, 2020.
- Brennan, Timothy. "Running and Dodging. The Rhetoric of Doubleness in Contemporary Theory". *New Literary History* 41.2 (2010): 277-99.
- . "The Organizational Imaginary". *Cultural Critique* (1999): 79-104.
- Breña, Roberto. *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación en América, 1808-1824*. Ciudad de México: Centro de Estudios Internacionales del Colegio de México, 2006.
- Brown, Wendy. "Resisting Left-Wing Melancholy". *boundary 2* 26.3 (1999): 19-27.
- Bruzzi, Stella. "Narration: the film and its voice". *New Documentary: A Critical Introduction*. New York: Routledge, 2000. 47-72.
- Bryat, Levi. "The Time of Object: Derrida, Luhmann, and the Processual Nature of Substances". *The Allure of Things. Process and Object in Contemporary Philosophy*. Eds. Roland Faber y Andrew Goffey. London: Bloomsbury, 2014. 71-91.
- Brunk, Katja et al. "How Coronavirus Made Us Nostalgic for a Past that Held the Promise of a Future". *The conversation* 14-7-2020
<https://theconversation.com/how-coronavirus-made-us-nostalgic-for-a-past-that-held-the-promise-of-a-future-140651> [Consultado 18-10-2010].
- Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburg, Pennsylvania: The University of Pittsburg Press, 2009.
- Burke, Edmund. *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Butler, Judith. *Notes towards a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015.
- Campoamor, Danielle. "Why We Reach for Nostalgia in Times of Crisis". *New York Times*, 28-7-2020

- <https://www.nytimes.com/2020/07/28/smarter-living/coronavirus-nostalgia.html>
[Consultado 10-10-2020].
- Deleuze, Giles. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad. Brian Massumi. London: Continuum, 1988.
- Eagleton, Terry. *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism*. London: Verso, 1981.
- Ellis, Jack C. y Betsy A. McLane. *A New History of Documentary Film*. New York: Continuum, 2005.
- Eser, Patrick. “D”espues del ataque contra los palacios de invierno: arrimarse a los buenos, por ser uno de ellos. Relatos autobiográficos de renegados excomunistas”. *Cruzar la linea roja. Hacia una arqueología del imaginario comunista ibérico (1930-2017)*. Eds. Antonio Gómez L-Quiñones y Ulrich Winter. Madrid: Vervuert, 2017. 397-439.
- Euben, Peter J. “The Politics of Nostalgia and Theories of Loss”. *Vocations of Political Theory*. Eds. Jason Frank y John Tamborino. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 2000. 59-90.
- Fisher, Mark. *Capitalist Realism. Is There no Alternative?*. Winchester, United Kingdom: Zero Books, 2009.
- Frank, Jason. “The Living Image of the People”. *Theory & Event* 18.1 (2015).
<https://muse.jhu.edu/article/566086> [Consultado 1-11-2019]
- Fraser, Nancy. “The End of Progressive Neoliberalism”. *Dissent*, 2-1-2017
https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser [Consultado 3-11-2020]
- . “Feminism, Capitalism, and the Cunning of History”. *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. New York: Verso, 2013. 209-226.
- Freud, Sigmund. “Mourning and Melancholia”. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume XIV*. Trad. James Strachey. London: The Hogarth Press, 1964. 243-58.
- Gómez L-Quiñones, Antonio. “Sin perpetradores: crisis económica, publicidad televisiva y la ontología social del azar.” *Perpetradores y memoria democrática en España. Hispanic Issues on Line* 19 (2017): 109-130.
- . “La precariedad de la precariedad y el discreto encanto de la culpa política.” *Imaginación hipotecada. Aportaciones al debate sobre la precariedad del presente*. Eds. Palmar Álvarez-Blanco y Antonio Gómez L-Quiñones. Madrid: Editorial Ecologistas en Acción, 2016. 133-46.
- . “Aviso para navegantes: La crítica del capitalismo y sus im/posibilidades (Notas para un mapa conceptual de la crisis de 2008).” *Revista de ALCES XXI. Journal of Contemporary Spanish Literature & Film* 1 (2013): 68-145.
- . “A Secret Agreement: The Historical Memory Debate and the Limits of Recognition.” *Memory and its Discontent: Spanish Culture in the Early Twenty-First Century. Hispanic Issues On Line*. 11 (Fall 2012): 87-116.
- Goodwin, Barbara y Keith Taylor. “Utopia’s Enemies”. *The Politics of Utopia. A Study in Theory and Practice*. New York: St. Martin’s Press, 1983. 92-115.
- Gordon, Peter. “Mourning in America”. *Boston Review*, 18-7-2017.
<http://bostonreview.net/politics/peter-e-gordon-mourning-america> [consultado 3-8-2020].
- Gramsci, Antonio. *Quaderni del Carcere*. Ed. Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 2014.
- Grishin V.N. y A.G. Dragalin. “Predicativity”. *Encyclopaedia of Mathematics. Volume 4*. Ed. M. Hazewinkel. New York Citi, Springer, 1995. 533.

- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Atmosphere, Mood, Stimmung. On the Hidden Potential of Literature*. Trad. Erik Butler. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Hall, Stuart. *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*. London: Verso, 1988.
- Hanson, Elisabeth. *Perfection and Progress: Two Modes of Utopian Thought*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1974.
- Harvey, David. "Neoliberalism As Creative Destruction". *Annals of American Academy of Political and Social Science* 610 (2007): 22-44.
- Hopper, Eric. *Traumatic Experience in the Unconscious Life of Groups*. New York: Jessica Kingsley Publishers, 2003.
- Huysen, Andreas. *Twilight Memories. Making Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge, 1995.
- Jameson, Frederic. *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press, 1994.
- Johnson, Matt. "The Psychology of Nostalgia during COVID-19". *Psychology Today*, 26-5-2020 <https://www.psychologytoday.com/intl/blog/mind-brain-and-value/202005/the-psychology-nostalgia-during-covid-19> [Consultado 12-10-2020]
- Kant, Immanuel. "The Contest of Faculties". *Political Writing*. Ed. Hans Reiss. Trad. H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 176-190.
- Kompridis, Nikolas. "Introduction. Turning and Returning: The Aesthetic Turn in Political Thought". *The Aesthetic Turn in Political Thought*. Ed. Nikolas Kompridis. New York: Bloomsbury, 2014. xiv-xxxvii.
- Lac, Astrid. "Losing Melancholia. Between Object, Fidelity, and Theory." *Cultural Critique* 102 (2019): 1-36.
- Lee-Wright, Peter. *The Documentary Handbook*. New York: Routledge, 2010.
- Löwy, Michael. "An Invisible Underground River: On *Left-Wing Melancholia*". *Verso Blog*, 22-5-2017. <https://www.versobooks.com/blogs/3289-an-invisible-underground-river-on-left-wing-melancholia> [consultado 7-9-2020]
- . *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'*. New York: Verso, 2005.
- López, Isidro y Emmanuel Rodríguez. "The Spanish Model". *New Left Review* 69 (2011): 5-28.
- Lyotard, François. *Enthusiasm. The Kantian Critique of History*. Trad. Georges Van Den Abbeele. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- . *Lessons on the Analytic of the Sublime*. Trad. Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Nichols, Bill. *Introduction to Documentary*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2001.
- Pensky, Max. *Melancholy Dialectics. Walter Benjamin and the Play of Mourning*. Amherst, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1993.
- Pietro del Campo, Carlos. "A Spanish Spring?". *New Left Review* 31 (2005): 43-68.
- Rancière, Jacques. *Disagreement. Politics and Philosophy*. Trad. Julie Rose. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1999.
- Renov, Michael. "Introduction: The Truth About Non-Fiction". *Theorizing Documentary*. Ed. Michael Renov. New York: Routledge, 1-11.
- Rosen, Philip. "Document and Documentary: On the Persistence of Historical Concepts". *Theorizing Documentary*. Ed. Michael Renov. New York: Routledge, 1993. 58-89

- Rousseau, Jean Jaques. *The Social Contract and other Later Political Writings*. Trad. Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Stavisky, Sebastián, Lucía Cavellero y Pablo Luzzi. “¿Puede la inmanencia o puede la trascendencia...? El debate Lacalu-Negri”. *Teoría, política y sociedad. Reflexiones críticas desde América Latina*. Eds. Mariana Fernández y Martina Lassalle. Buenos Aires: Clacso, 2018. 39-59.
- Streeck, Wolfgang. “The Crisis of Democratic Capitalism”. *New Left Review* (2011): 5-29
- Subirats, Eduardo. *Después de la lluvia. Sobre la ambigua modernidad española*. Madrid: Temas de Hoy, 1993.
- Toscano, Alberto. “A Structuralism of Feeling?”. *New Left Review* 97 (2016): 73-93.
- . *Fanaticism. On the Uses of an Idea*. New York: Verso, 2010.
- Traverso, Enzo. *Left-Wing Melancholia. Marxism, History, and Memory*. New York: Columbia University Press, 2017.
- Watkins, Sudan. “Oppositions”. *New Left Review* 98 (2016): 5-30.
- Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Winston, Brian. “The Documentary Film as Scientific Inscription”. *Theorizing Documentary*. Ed. Michael Renov. New York: Routledge, 1993. 37-57
- Žižek, Slavoj. “Melancholy and the Act”. *Critical Inquiry* 26.4 (2000): 657-81.