

Sobre la época expresionista.
Un primer diálogo con el
pensamiento de Julien Coupatⁱ

Gerardo Muñoz

Ficción de la razón

"Over-expression, "expressionism", may be designated as inflational, as over-emphatic. "Expressionism" appeals to barbarians perhaps, to lost sheep who dare not bleat according to their ovine nature, to abstract artists, to anesthetic geometers". - B. Berenson, Piero della Francesca, or the Ineloquent in Art (1954).

En el siguiente ensayo quiero comentar una intuición del Comité Invisible – Julien Coupat a propósito de la nueva edición italiana que reúne los tres volúmenes de sus ensayos, y que solo ahora nos entrega la plenitud de su constelación epocalⁱⁱ. En el comentario que sigue quisiera elucidar la tesis sobre lo que Coupat ha llamado nuestra "época expresionista". Como escribe en el prólogo a la Fragmentación del mundo (2018): "En cierto sentido, resulta placentero ver esta época, tan expresionista, tan cacofónica, este mundo humano tan lleno de discursos...presa del pánico ante el empuje silencioso de una insurrección de los mundos" (Orra 2018, 27). Dado que este ensayo no pretende ser más que un primer disparador sobre esta tesis, anunciamos desde ya que una versión más detallada podrá leerse en el último capítulo de mi li-

bro de próxima aparición *El mundo y la elipsis*: por una política posthegemónica (DobleAEditores, 2020). En cualquier caso y adentrándonos ya en el asunto, ¿a qué apunta el Comité Invisible, y en particular, en qué consiste su gesto al interior de una época sin fundamentos? Mi primera tesis es que su pensamiento es la respuesta más sofisticada hasta el momento sobre la crisis de la "revolución" como herencia de la política moderna. Cualquier discusión sobre la órbita del Comité Invisible tiene que asumir este hecho como punto de partida. En este sentido, su postura sobre la insurrección se sitúa más allá de la revolución como movimiento del pensamiento que buscar hacerse cargo de la caída en el nihilismo de las formas políticas contemporáneas, insuficientes a la hora de llevar a cabo una nueva etapa de transfiguración de la dominación de los valores dominantes.

En realidad, el Comité Invisible también debe que ser leído en la estela del espíritu insurreccionalista de la Italia del los 70 (los pensadores de la herejía de la izquierda italiana: la escritura amorosa-insurreccionalista de Giorgio Cesarano, ciertos visos subterráneos de Mario Tronti, el pensamiento musical de Gianni Carchia, o la experiencia de cuadernos como Ludd, Invarianza, L'erba voglio, etcⁱⁱⁱ). El Comité Invisible es el heredero de aquellas intuiciones infra-políticas que siguen ardiendo en nuestro presente. Decimos "infra" porque lo político mismo es lo que se encontraba en retirada en cuanto polo

opuesto a la dominación del capital. Obviamente que no es este el lugar para desplegar con lujo de detalles todos los elementos en lo que consistió la herejía de la apuesta insurreccionalista que Marcello Tarì ya ha reconstruido de manera ejemplar en su *Un comunismo más fuerte que la metropoli: la autonomía italiana en la década de 1970* (2018) de modo que lo haremos glosando un brevísimo texto de un pensador de este entorno, Jacques Camatte. (Camatte fue un personaje fascinante, colaborador del partido comunista italiano de Bordiga, que después se da cuenta que era imposible producir una revolución en un mundo íntegramente acoplado a la técnica de la subsunción real del capital, y que decidió girar hacia el anarcoprimitivismo. El pensamiento de Camatte - un pensamiento profundamente del afuera - se encuentra aún virgen y por redescubrirse).

Situémonos en 1972, después de la experiencia del 68 francés y del 69 italiano, y más de una década después de la experiencia guerrillera de la Sierra Maestra en Cuba. Camatte publica un breve texto en la revista *Invariance* titulado "Sobre la revolución", en el cual busca saldar cuentas con el marxismo de la lucha de clases, algo que, como hemos de suponer, no encontró su momento de legibilidad entonces. Escribía Camatte:

"Ya post-1945, la revolución deja de ser una cuestión política, sino que concierne un cambio total en los modos de producción y del viviente. La toma del poder es

tan solo un momento de la revolución y reducir todo a este momento conlleva pura y exclusivamente al fracaso de no poder entender que lo importante es la dimensión de la insurrección de los hombres, esto es, de las otras dimensiones de la revolución". (Camatte 1972, 180).

La organización categorial y pragmática marxista explotaba por los aires (Camatte 1972, 180). Ahora, en la aurora de los 70, de nada valía despejar espacios en las "invariantes" (los modos de producción), puesto que una extensión del concepto terminaría abstrayendo a todas las formas del viviente (Camatte 1972, 181). El concepto de la "antropomorfosis del capital" (término acuñado por el propio Camatte) había atravesado un límite, desarmando la diferencia entre forma y praxis, proletariado y totalidad, como nueva forma de dominación en la propia textura sensible del viviente. Por lo tanto, nos dice Camatte, la metamorfosis del límite de la producción volvía los modos experienciales del viviente una mera reducción de la forma dinero, esto es, del principio general de equivalencia que hoy nombra la forma de la nueva dominación del imperio. La conclusión de Camatte - ¡hasta cierto punto extraordinario si recordamos que escribía en 1972, el mismo año antes que Jacques Lacan pronunciara en Milán su enigmático discurso sobre el capital!^{iv} - se vincula de manera decisiva al cosmos del Comité Invisible:

"La representación del capital está ya fundida en las mentes de todos, y merece ser destruida. Pero esto no

puede ser llevado a cabo mediante la intervención de grupos portadores de "conciencia" para realizar una nueva representación, como tampoco podemos suponer que se tratara de una escatología de un "Día-D" del destino. Al contrario, si se llega a algo será a través de una larga lucha que invadirá cada fase y cada región de la vida colonizada por el capital...Al final, el delirio del ensueño del capital es una revolución ya siempre curso, siempre permanente, porque nunca ha sido verdaderamente "desarrollada" [o sea, ya siempre 'desigual', por decirlo con la vieja jerga del marxismo desarrollista], siempre frenado por un "hilo misterioso": la falta de ciertas condiciones objetivas, de lo callado en la teoría. En realidad, la revolución ya está en marcha" (Camatte 1973, 83). Además de diagnosticar una nueva praxis revolucionaria, la inteligencia de Camatte pudo testimoniar el curso mismo de la desintegración de la época.

Ahora estamos en condiciones de entender lo que Julien Coupat quiso decir cuando, a la luz de la crisis de la deuda griega y del referéndum impulsado por Tsipras, escribió: "Todavía quieren creer en la política. Apenas se han cruzado con esta noticia precisamente resonante: toda esa política ha muerto. Así como han muerto las palabras con las que se dice la cosa pública la Francia, la Nación, la República, etc. Así como también ha muerto la pompa institucional de la que se rodea el vacío gubernamental. La política profirió su último estertor en el

mismo lugar en que nació, hace más de 2000 años, en Grecia" (Coupat & Hazan 2016). Esto podemos reorientarlo de otra manera: el fin de la fe en la economía política llevada a cabo atizada por Camatte inaugura un punto de disolución sin retorno, que da lugar, en paralelo, al fin del destino civilizatorio de la política de principios en Occidente. O, dicho en otras palabras, la política muere porque la crisis de "su destino" nunca se ha limitado a la cuestión de la diferencia amigo-enemigo, sino también al núcleo de la experiencia del singular con el mundo al margen de toda objetivización de las cosas del lecho civilizacional. Pero ya volveremos sobre esto.

La política como nomos siempre ha tenido como motor la captura de las almas en función de un destino previsible, que es, por lo tanto, la ausencia de verdadero destino singular. La diferencia es que hoy su tono es apocalíptico. Esa es la novedad de percepción una vez que la desintegración de la figura del *arbeiter* comienza su desintegración al interior de un mundo en fragmentos. De ahí que Tiqqun ya en *La comunidad terrible* previera: "Las formas políticas clásicas y sus categorías hoy nos quedan como la ropa que usábamos cuando éramos niños. La pregunta es si preferimos abrirnos a un saber desconocido o seguir insistiendo en la miseria del presente" (Tiqqun 2, 44). Como sabemos, buena parte de la izquierda teórica ha elegido esa miseria del presente. E imagino que lo ha hecho por muchas razones: oportunismo,

gloria, viejas fidelidades ideológicas, o mero consuelo entregada a la pulsión de muerte. Al final, sabemos que en los últimos cien años de política, los consuelos de la Metafísica son más fuertes que la música de la verdad. A veces los juguetes son también pequeños demonios para niños rabiosos. Y niños vitalistas ante el fenómeno del aburrimiento caen en la degradación que confunde fines, medios, y conceptos. Déjeme ahora pasar a registrar tres instancias que, para el Comité Invisible, encarnan el espíritu miserable de la época. Lo miserable es siempre el tapón simbólico que niega la posibilidad de una sustancia feliz. Miserabilis = la condición perpetua de la infelicidad contra la existencia. Digamos que estas tres instancias configuran el triángulo de las formas de lo miserable que impiden la posibilidad de otro pensamiento contra el nihilismo político de la época.

1. La metástasis de la soberanía. Ya desde el Tiqqun 2, en el apartado Introducción a la guerra civil, se nos dice que el paso de la soberanía al imperio (globalización) no es una transfiguración histórica, sino una inversión de la forma: "mientras que la soberanía del estado fue ficcional y personal, la soberanía imperial es pragmática e impersonal. El Imperio puede encontrar legitimidad en la democracia, a cambio de que borre todas las formas-de-vida" (Tiqqun 2, 19). Sabemos que la soberanía, además de excepción sobre su afuera, también se ejerce como acumulación de energía de lo político. Sólo

que hoy esa energía reaparece en la forma de la deconstrucción permanente entre afuera y adentro como mecanismo de contención y neutralización. De ahí que la soberanía invente substitutos formales para continuar la guerra contra todo lo que huelga a existencia. Esto es lo que ha llevado de nombre biopolítica.

2. La astucia negrista. Esta postura es la de un imperialismo-invertido, que, como todo universalismo, se nutre de la condición imperial de la espera de un Sujeto para la historia que vendría a redimir la unidad de la Humanidad. El negrismo es la absolutización de la invariante subjetiva de la lucha de clases, sólo que ahora, como la figura de la policía que detesta, toma un sinnúmero de articulaciones espacio-temporales. Sólo así podemos explicar cómo en la última década los negristas hayan tenido que modificar continuamente el fundamento de lo que entienden por "movimiento"; un concepto en sí dudoso, en la medida en que es heredado de las oscuras cloacas del interregnum de la república de Weimar^v. En A nuestros amigos, el Comité cita a un "negrista madrileño" que quería crear un partido del 99% luego/después del momento caliente de las asambleas. Negrismo: una suerte de frigorífico de la voluntad de poder que sólo se enciende con la "movilización infinita" (Comité Invisible 2017, 63). También puede suceder lo inverso/ocurrir al revés. Como me dijo en una ocasión un negrista español cuando le pregunté sobre Podemos: "A mí ya no me interesa

nada de lo que ocurre en España, me voy al Nuit Debut^{vi}. Un "fuera" que es pura mentalidad, pura idealia en la medida en que queda arraigado al encandilamiento de la forma asamblea y su decionismo infinito. Desde una gramática aparentemente "nueva", el negrismo es política ideológica de antaño (vanguardia en cautela de los fines). El negrismo es el partido de la reducción y por eso es que es el Partido del Enemigo, puesto que es el primer negacionista de toda política experiencial, así como el mayor defensor involuntario de las metástasis del imperio.

3. El principio hegemónico. En realidad, esta instancia atraviesa transversalmente las ya mencionadas. La hegemonía aquí es lo que funda y dota de legitimidad a la potencia inasible de lo político. Pero lo político es lo que ya no importa. Por eso es que hemos venido proponiendo hablar de una distención posthegemónica. En un prólogo al ensayo de Rafanell i Orra, un compañero de ruta del Comité lo dice muy bien:

"Desde que Reiner Schürmann la expusiera en El principio de la anarquía, los acontecimientos década tras década y desastre tras desastre, no han dejado de cifrar su intuición. Vivimos en un tiempo de anarquía, de anarquía de los fenómenos. En el que ningún principio hegemónico puede ordenar desde afuera lo que ocurre. Las singularidades afirman obstinadamente su propio estar en el mundo. Cada fenómeno habla en su propia len-

gua....el único principio hegemónico es que no hay tal cosa" (Orra 2018, 25).

La hegemonía es la ilusión misma de lo político: pensar que desde la época de la des-civilización podemos erigir un nuevo principio civilizatorio, una nueva hegemonía, un nuevo concepto, hasta llegar a constituir un nuevo orden de las cosas. No se trata de eso; al contrario, necesitamos un ethos como sorpresa del mundo (Lundi Matin 2019). Hasta Pamela Anderson lo sabe: el paso de una política subjetiva a una política expresionista no es un asunto de proyección revolucionaria, sino una cuestión de evolución de la especie; esto es, de pensar otros modos de la especie, otras tonalidades, otra música. Se trata, en cada instancia, "de una cuestión que ya no recae en una política o cosmopolítica, sino en una cuestión antropológica" (Tarì 2019, 8). Una especie que prescinde del paso a lo genérico: "cada cosa es una especie de eslabón perdido, entre lo que sea y el mundo" (Lundi Matin 2019). Aquí encontramos un corte nítido con el Marx de la economía política, que bien pudiera abrir paso a otro Marx marrano sin marxismo^{vii}. El marrano es quien se encuentra fuera de la hegemonía y de la comunidad de la identificación y del contra-valor de la máquina de la producción.

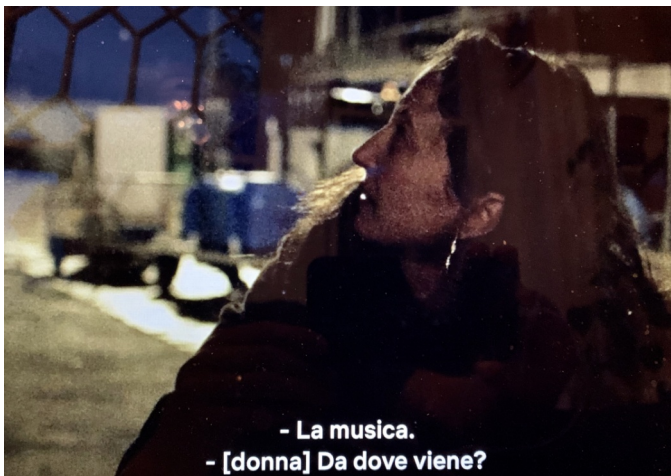
Volvamos ahora al inicio. ¿Qué significa, entonces, que vivamos en una época expresionista? Primero, que

vivimos en el fin de la hegemonía, y que, por lo tanto, solo podemos comprender el mundo más allá de la representación y desde lo irreductible. En un nuevo texto aparecido anónimamente en el sitio Lundi Matin, titulado "Elementos de la descivilización" encontramos una definición de lo irreductible: "Irreductible es el nombre de una nueva geometría del ser....contra la civilización como el partido de la reducción, la anarquía es la manera en que encontramos en relación con las cosas sin causas" (Lundi Matin 2019). Buscar una salida de la hegemonía (principio general de equivalencia) implica dejarle la administración del mal a otros: a los inferiormente pequeños, al esclavo, al pedagogo y al policía. Civilización: el origen moral de la policía para erigir la legitimidad del urbanismo (Benveniste 1973, 291).

Afirmar la época expresionista supone entrar en relación con el mundo de una manera no gnóstica. El joven Carl Schmitt en *La aurora boreal* decía que "la recreación del mundo requiere una externalidad, aunque esa exterioridad requiere una salvación cristiana mediante el eón de la fides (Schmitt 1995). Lo que esconde la fides cristológica de Schmitt es el miedo a la anarquía^{viii}. De ahí la importancia de la réplica del Comité un siglo más tarde. La expresión es siempre un accidente. Si la pensamos desde la forma de la nueva política, aparece como depósito inmaterial de la energía. Mientras que el centro ideológico reduce y contiene; la descolocación de lo expresivo

construye transversalmente. Una línea no tiene centro, o, como dice Weinberger: el llano carece de un centro, porque cada línea es un nuevo afuera (Weinberger 2007, 82).

Asimismo, en la existencia es dónde se disuelve el vínculo externo-interno de la especie. Una vez más, permítanme citar este momento: "El presente tiene por forma el error de una política adaptiva de dos mil años de vejez. Casi hemos perdido, en consecuencia, las competencias para simplemente vivir. El desafío es encontrar, sin producirlas, las condiciones de existencia" (Lundi Matin 2019). Expresionismo, por lo tanto, significa una vuelta a la autonomía informe de la existencia, que implica apropiarse de aquello sobre lo cual no disponemos, incluido lo "no-vivido" de la vida; un elemento que también puede ser llamado carácter (ethos)^{ix}. No hacer de la cuestión del vitalismo una nueva hegemonía ni pretender erigir una hegemonía de lo infinito: vivir expresivamente supone la posibilidad de los modos de la existencia que, en su separación, están más acá de la vida.



La imagen expresionista nunca puede entenderse desde el registro simbólico o trascendente, ya que expresión es lo que corta en lo real [una relación modal con las ‘cosas’], y que en su salida disuelve la representación. Incluso en la historia del arte, esto fue siempre buscó el "expresionismo": despejar la mimesis para recortar el descolocamiento de la figura (Klein 1979).

Concluamos con una imagen de una las películas más bellas que se han hecho en los últimos años: *Lazzaro felice* (dir. Rohrwacher, 2019). Hacia el final, Lazzaro y sus amigos son expulsados de una Iglesia, y, inmediatamente después, mientras caminaban, comienzan a escuchar cómo la música del órgano vibra misteriosamente

sobre sus cabezas. "La música. Da dove viene?", pregunta Antonia. En efecto, la música ha encontrado una "éxodo", un "exilio" de la institución (ekklesia) que reaparece mediante un trazo elíptico hacia un afuera. El afuera es también la interioridad del existente, y lo que en otra época se llamó el "alma". La música es la tonalidad del encuentro entre la laceración del mundo y el residuo de lo inexpresivo (Carchia 1982)^x. La kalos prepara desde la existencia la posibilidad de una contrapolítica, de un afuera de la metrópoli. Una vez más, como dice Julien Coupat en un texto reciente sobre la huella del orfismo: "se trata de una música para acabar en un nivel más allá del mundo de la representación y de la crisis del hombre social" (Coupat 2019). El expresionismo es la tonalidad tras el agotamiento de la representación. Nos queda acaso esa tarea: buscar un afuera de la civilización, la afirmación de un ex-nomos.

Notas

i Una versión de este texto fue escrita para el encuentro "VI Seminario Crítico-Político Transnacional", Universidad Complutense, Madrid, Julio 2-3, 2019.

ii Comitato Invisibile. Trad. Marcello Tarì. Produzioni Nero, 2019.

iii Le debemos a Paolo Ranieri un magnífico estudio y edición facsimilar de la revista Ludd. Ver, La critica radicale in Italia: Ludd 1967-1970 Documenti. Torino: Nautilus, 2018.

iv Ver "Du discours psychanalytique", en Lacan in Italia : 1953-1978. Milano: la salamandra, 1978.

v Carl Schmitt, "Estado, movimiento, pueblo: la tripe articulación de la unidad política". Eunomía: Revista en Cultura de la Legalidad, N.12, 2017.

vi En *Maintenant* (2017), el Comité Invisible escribía lo siguiente sobre el *Nuit debout*: "The microbureacracy that ran *Nuit debout* in Paris, and that was literally a bureaucracy of the microphone, was caught in this uncomfortable situation that it could only roll out its vertical strategies hidden behind the spectacle of horizontality presented each day at 6 pm by the sovereign assembly of emptiness...This is the huge credit that must be granted

to *Nuit debout*: it made the misery of assemblyism not just a theoretical certainty but a shared experience". 56-57.

vii Un corte con el marxismo de las formas que abre un Marx antropocinético. Un Marx sin las taras de la filosofía de la historia es el que propone el filósofo chileno Carlos Casanova: "En una perspectiva próxima a la de Lamarck (un punto de vista que, más tarde, después de la publicación de *El origen de las especies*, Marx va a retomar a la luz de la teoría de Darwin), no son los órganos, es decir, la naturaleza y la forma de las partes del cuerpo, los que dan lugar a los hábitos y facultades particulares de una especie, sino que, por el contrario, son los hábitos, maneras de vivir y circunstancias en las que se han encontrado los individuos son los que han constituido la forma de su cuerpo, el estado de sus órganos y, en fin, las facultades de las que goza. Marx hace suya la máxima de la biología para pensar la historicidad de los órganos: son las costumbres las que forman una nueva naturaleza, o sea, «son la manera de vivir, los hábitos y las circunstancias en las que un animal se ha hallado las que producen sus órganos, los perfeccionan y los desarrollan». Marx, digámoslo así, ha sustituido en cierta forma la fenomenología del espíritu hegeliana por una fenomenotécnica de los sentidos, y el humanismo antropoteísta feuerbachiano por una antropocinética. p.54.

viii Carl Schmitt en *Aurora boreal* (1916) suprime el momento órfico del elipsis para reubicarlo en la trascen-

dencia cristiana: "La noche espantosa es necesaria para empujar la luz y el sol terrestres hacia el espíritu. Y el espíritu siempre vence a la duda, esa última negación que alcanza la superación de todas las relatividades, la trascendencia".

ix "La manifestación del carácter en su plenitud, que es igual que decir en su gratuidad, es privilegio eminente de la comedia...los fines no pertenecen al orden del carácter, sino al orden del destino", escribe Rafael Sánchez Ferlosio en "Carácter y Destino", Babel contra Babel (2018). 638.

x Escribe Gianni Carchia (1982): "Dove la musica e la profezia, nell'inesauribilità della loro tensione - sforzo senza fine a vincere la dissipazione babelica della lingua liberando lo stato residuale dell'inexpresso -, testimoniano d'iuna disposizione a incontrare proprio in ciò che trascorre, nella pura caducità, l'esigenza della salvezza e l'idea del compimento, il bello come apparenza totalitaria ed esclusiva non è, invece, se non il prodotto d'un arresto della dinamica dello spirito che si ritrae dall'orrore della lacerazione mondana per cercare scampo sulla scena circolare e statica dell'eterno". p. 21.

Bibliografía

Benveniste, Emile. "Civilization: A Contribution to the History of the Word", *Problems in General Linguistics*. Miami: University of Miami Press, 1973. p.289-29

Camatte, Jacques. "De la révolution". *Invariance* 2, No.2, Abril de 1972.

Casanova, Carlos. *Comunismo de los sentidos*. Viña del mar: Catalogo, 2017.

Carchia, Gianni. Carchia, Gianni. "Dialettica dell'immagine: note sull'estetica biblica e cristiana", *Legittimazione dell'arte*. Napoli: Guida Editores, 1982.

Coupat, Julien. "Dialogo con i morti", en Carchia, Gianni, *Orfismo e tragedia: il mito trasfigurato*. Milan: Quodlibet, 2019. p.85-99.

_____. "Por un processus destituant: invitation au voyage", *Liberation*, Enero de 2016: https://www.liberation.fr/debats/2016/01/24/pour-un-processus-destituant-invitation-au-voyage_1428639

Invisible Committee. To our friends. Los Angeles: Semiotexte, 2015.

Lundi Matin. "Éléments de décivilisation", 2019.
<https://lundi.am/Elements-de-decivilisation-Partie-3>

Klein, Robert. "Theory of Figurative Expression in Italian Treatises on the Impressa", Form and Meaning: essays on the Renaissance and Modern Art. New York: The Viking Press, 1979.

Rafanell i Orra, Josep. "Prólogo", Fragmentar el mundo. Madrid: melusina, 2018.

Schmitt, Carl. Aurora boreale: tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler. Napoli : Edizioni scientifiche italiane, 1995.

Tarì, Macello. "Prefazione: Bella come un'insurrezione impura", Comitato Invisibili. Bologna: Nero Editions, 2019.

Tiqqun. "Introduction a la guerre civile", Tiqqun 2: Organe de liasion au sein du Parti Imaginaire. October, 2001. 2-37 n.16, p.36

_____. "L'hypothèse cybernétique", Tiqqun 2: Organe de liasion au sein du Parti Imaginaire. October,

2001. 2-37 n.16, p.3

_____. "Thèse sur la communauté terrible", *Tiq-qun 2: Organe de liaison au sein du Parti Imaginaire*. October, 2001, p.86-111.

Weinberg, Elliot. *An elemental thing*. New York: New Directions, 2007.