

**DEVENIR, MÁQUINA DE GUERRA
Y MOVIMIENTOS SOCIALES.
CONSIDERACIONES SOBRE EL COMIENZO
DE UNA VIDA NUEVA**

SEBASTIÁN ALEJANDRO GONZÁLEZ MONTERO *

RESUMEN

Una versión contemporánea de los movimientos sociales debe hacer énfasis en las posibilidades de creación de resistencias que enfoquen la perspectiva de alcanzar otros modos de vivir. Proponemos una perspectiva acontecimental (*évènementielle*) de los movimientos sociales que no deja lugar a connotaciones culturalistas fundadas en la presunción que los procesos de emancipación implican una desidentificación con miras a alcanzar otras “mejores” identidades. Si vale intentar una definición acontecimental de los movimientos sociales es porque guardamos la esperanza que en ellos existan mejores destinos. Lo que importa es la libertad y la creación colectiva de alternativas éticas sobre cómo construir otra vida. La idea es defender una política del acontecimiento como la base para entender los movimientos sociales. Las preguntas que intentamos desarrollar es ¿qué consecuencias políticas extraer cuando se considera que los movimientos sociales asumen que reflejan una crueldad de la vida y una ineluctable violencia que disuelve mundos, pero exige al mismo tiempo la construcción de otros?

Palabras clave: acontecimiento, revolución, cambio social, movimientos sociales, devenir social

* Universidad de La Salle, Facultad de Filosofía y Humanidades. Programa de Filosofía y Letras. El artículo hace parte del Programa General de Investigación: “Asentamientos humanos para una nueva ruralidad”; Proyecto: “Narrativas Socio-Culturales y (re) construcción de la memoria histórica”. Universidad de la Salle – CIHDEP – VRIT. RECIBIDO: 01.03.11 APROBADO: 25.03.12

BECOMING, WAR MACHINE AND SOCIAL MOVEMENTS. CONSIDERATIONS ON THE BEGINNING OF A NEW LIFE

SEBASTIÁN ALEJANDRO GONZÁLEZ MONTERO

ABSTRACT

A contemporary version of social movements must emphasize on the possibilities to create new forms of resistance focused on a perspective to reach other ways of living. We propose an *évènementielle* view of social movements leaving no place to culturist connotations founded on the presumption emancipation processes to reach “better” identities involve losing present identities. If trying an *évènementielle* definition of social movements is worth that is because we hope better destinies exist in them. Freedom and collective creation of ethical alternatives to build a different life are needed. The idea is to defend an *évènementielle* politics as a basis for a better understanding of social movements. The question we try to develop is: what political consequences can one draw out when it is considered that social movements assume they reflect the cruelty of life and an unavoidable violence that dissolve worlds, and demand the construction of new ones at the same time?

Key Words: event, revolution, social chance, social movements, social becoming

Coerción e ideología

PARTAMOS DE LAS PRIMERAS PROPOSICIONES de “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, de Louis Althusser. **La primera proposición** dice que la producción requiere necesariamente de la renovación de los medios de la producción. Mejor aún, la producción de mercancías supone mercancías producidas y medios de producción (Althusser, 2003: 116). Basta con reflexionar sobre esto unos instantes. «Algo» es mercancía. Y lo es como resultado de la producción. Producir mercancías necesita, a su vez, de la producción de otras mercancías que garanticen el normal proceso de producción de mercancías. En efecto, la producción de mercancías *implica* la producción de los medios de producción. La producción tiene que ver así con mercancías producidas tanto como con los medios de producción de las mismas. Simple reciprocidad: la producción tiene sus condiciones de existencia en la producción misma —y también sus límites. Inicialmente, diremos que el problema general de la producción es que «algo», cualquier cosa, hace referencia a la producción de los medios de producción. Lo que compromete algo más que los procesos de producción de mercancías.

Cabe anotar que los medios de la producción no hacen parte de la producción misma de mercancías. Estos medios subsisten en ‘otra parte’, aunque son indispensables para la producción; valga decir, la producción de los medios de la producción no se explica en la sola producción. De nuevo: la producción requiere de la reproducción de los medios de producción —“el señor X, capitalista, que produce telas de lana en su hilandería, debe ‘reproducir’ su materia prima, su máquinas, etc. Pero quien la produce para su producción no es él sino otros señores capitalistas: el señor Y, un gran criador de ovejas en Australia; el señor Z, gran industrial metalúrgico, productor de máquinas-herramienta, etc., etc.” (Althusser, 2003: 116). La cuestión es ¿cuáles son las condiciones reales de la producción? Se dice que esas condiciones no pertenecen al proceso de la producción de mercancías, sino que garantizan tal proceso. Primera proposición: “existe la necesidad de reproducir las condiciones materiales de la producción” (Althusser, 2003: 117).

La segunda proposición sostiene que, por una parte, la producción requiere de la reproducción de los medios materiales de la producción. Pero, por otra, también es necesario considerar la reproducción de la fuerza de trabajo como perteneciente a las condiciones de la producción.

No basta con tener en cuenta los materiales de la producción. Hace falta pensar el papel de las personas en el proceso de la misma. Mercancías, medios de producción de mercancías y fuerza de trabajo, es lo que se requiere para la producción (Althusser, 2003a: 56). Esto es fundamental, puesto que la fuerza de trabajo tiene que ver con el proceso real de la producción, pero su papel no se explica totalmente en tal proceso. Lo esencial de la fuerza de trabajo es que remite a las condiciones de la producción, entendiendo que figura más allá de la reproducción material de los medios de la producción.

Es usual encontrarse con la idea que la fuerza de trabajo se define como el capital variable del proceso de producción (Althusser, 2003: 117). ¿Qué quiere decir esto? Es importante percibir que la producción se garantiza en la reproducción de los medios de producción. Respecto de la fuerza de trabajo habría que hacer la misma observación: ¿cómo se asegura la reproducción de la fuerza de trabajo? La industria requiere de la industria para poder subsistir. Esa reciprocidad soporta el proceso de producción —empresas que producen máquinas para otras empresas que crean herramientas para hacer las máquinas que necesitan de éstas para funcionar, etc. El punto es que la industria demanda máquinas y herramientas etc., y demanda igualmente personas que cada mañana se presenten dispuestas a hacer parte de la producción. Pues bien, evidentemente la cuestión es cómo se garantiza la disponibilidad de la fuerza de trabajo. Sin adornos: ¿cómo explicar la impresionante necesidad de la producción respecto del empeño y la dedicación que las personas le deben a las actividades (y no sólo en lo que concierne a la jornada de trabajo)?

La sugerencia tradicional (del marxismo) es que el requerimiento de la fuerza de trabajo se vincula fundamentalmente con el hecho de que las personas sean educadas, se alimenten bien, sean cordiales, se encuentren sanas, etc. Por supuesto, la necesidad de la fuerza de trabajo se cubre manteniendo a los asalariados aptos para trabajar en el sentido que la respuesta a las necesidades de la producción depende de varias habilidades técnicas. Pero no sólo eso. Es sumamente importante incentivar otras competencias. Para trabajar, hace falta cierto orden, cuidado y meticulosidad en amplios ámbitos del comportamiento (puntualidad, disciplina y aptitud son cualidades que todo el mundo festeja). La entrega y el buen rendimiento son factores esenciales a la producción aunque competan, insistimos, a ámbitos más amplios de la vida. Desde el punto de vista de los grupos

eso también es cierto. El correcto comportamiento moral y la conciencia cívica o la facultad de acatar autónomamente normas sobre la asociación colectiva resultan ser factores esenciales a la producción. El buen trabajador debe estar bien alimentado y vestido y debe gozar de buena salud, además. Sus habilidades físicas cuentan tanto como sus aptitudes ético-morales. Incluso, el buen trabajador sabe hablar bien, sabe dar y recibir órdenes, sabe dirigirse a los demás, etc.¹

Señalamos algo fundamental respecto de la tradición: las garantías de la reproducción de los medios de producción no se limitan a los procesos industriales que generan cosas para hacer más cosas; incluyen la fuerza de trabajo, y no sólo en lo concerniente a la instrucción técnica de las personas. Se diría que hace falta tener en cuenta las condiciones bajo las que cada uno de nosotros cae para poder ir a trabajar y recibir salario. Es decir, es preciso explicar el hecho que las personas, en efecto, cumplen su tarea como agentes calificados de la producción pero, sobre todo, cualificados ideológicamente en lo que corresponde al comportamiento en general. Se sugiere así que la perpetuación de los medios de la producción halla su lugar, simultáneamente, en la reproducción material de las condiciones de la producción y en el aseguramiento de la fuerza de trabajo en condiciones de sometimiento ideológico (Althusser, 2003: 120).

La tercera proposición tiene dos aspectos. Por una parte, se dice que en la infraestructura o en la base económica se comprende la instancia de la producción y sus medios de reproducción —contando con la fuerza de trabajo en lo que corresponde al gasto indispensable para el mantenimiento del proceso de producción y que es relativo a la calificación técnica, la prevención de los accidentes de trabajo, las enfermedades profesionales, etc. Por otra parte, se afirma que, en la superestructura, se comprende la instancia jurídico-política o ideológica que soporta la reproducción de la fuerza de trabajo (Althusser, 2003: 120). El proceso de la producción es concebido desde el punto de vista de la reproducción de los medios de producción, de la reproducción de las condiciones de sostenimiento de la fuerza de trabajo (familia, alojamiento, hijos, educación, escuela, salud,

¹ En vocabulario técnico: “la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige la reproducción de su calificación, sino, al mismo tiempo, la reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido” (Althusser, 2003: 119).

problemas de pareja, de los jóvenes, etc.) y de la reproducción de la fuerza de trabajo en lo relativo a las conductas requeridas de las personas. Se afirma así que la reproducción de los medios de producción y la reproducción de la fuerza de trabajo se corresponde con la instancia de la infraestructura, mientras que la reproducción de la fuerza de trabajo mediante la ideología tiene que ver con la superestructura de las representaciones coactivas (consideradas normalmente legítimas) mediante las que se garantiza el adecuado comportamiento².

*

MANTENGAMOS PRESENTES LAS PROPOSICIONES PRECEDENTES dado que puede perfilarse cierto problema a partir de ellas —de allí el interés por el ensayo “Aparatos ideológicos de Estado”. ¿Cómo caracterizar la eficacia derivada de la infraestructura en la superestructura? ¿Cómo dar cuenta de la reacción de la superestructura respecto de los hechos ocurridos en la base económica? Y aún más importante, ¿qué es lo que se juega en la subordinación? ¿La producción de mercancías o la explotación de la fuerza de trabajo? Ampliamente, diríamos que se trata del mantenimiento de la producción y, con ello, de la reproducción de las condiciones de producción —entre las que cuenta, por supuesto, la explotación de la mano de obra. Situación bien reconocida, por lo que, adicionalmente, es importante ver que está en disputa el individuo en cuanto *sujeto formado ideológicamente*. Claro: y, ¿qué significa eso? O ¿qué quiere decir que de los individuos se requieren habilidades técnicas tanto como competencias ético-morales y de comportamiento intersubjetivo que garantizan el proceso de producción? Y, en ese proceso, ¿cuál es el papel de la ideología? ¿Y por qué hablar precisamente de ideología?

² Aclaración: “Esto, sin embargo, no debe hacer pensar que la infraestructura económica y la superestructura ideológica existen aisladas. La idea central es que puede percibirse cierto *índice de eficacia respectivo* entre la infraestructura y la superestructura haciendo énfasis en la especial subsunción entre estas instancias (Althusser, 2003: 121). No se habla de infraestructura o superestructura como abstracciones independientes de la vida económica y el pensamiento jurídico-político, religioso, moral, etc.; al contrario, se hace énfasis en que existe determinación de la superestructura por lo que ocurre en la base de la infraestructura. Esta determinación, es evidente, es de subordinación. El índice de eficacia respectiva tiene que ver con la relación, vertical y de abajo hacia arriba, entre la infraestructura y la superestructura” (Althusser, 2003a: 61).

Tenemos varios indicios para responder. Siguiendo la ya larga tradición (marxista), se diría que el Estado se define como aparato represivo de Estado (Althusser, 2003: 122). Esta idea tiene connotaciones muy precisas en el contexto que nos toca. El Estado no sólo compromete la subsunción de los individuos a normatividades venidas de consensos o acuerdos. En otra dirección, se dice que el Estado asegura la dominación de los individuos según intereses de clase. A las determinaciones jurídico-políticas, asociadas básicamente a la coerción legítima de la autoridad, se suman las exigencias de dominación en lo que se refiere al mantenimiento del sometimiento —no necesariamente violento— de unos por parte de otros. El Estado es, así, caracterizado como aparato de represión en la medida en que ejerce simultáneamente la coerción jurídico-política y la ejecución de la fuerza a través de mecanismos concretos: la policía, el ejército, los tribunales, las prisiones, etc.³.

Esta manera de entender el Estado tiene sentido en función de la descripción (característicamente marxista) de la lucha política de clases, esto es, en función de la idea de que el Estado nace de la posesión, la toma y la conservación del poder por parte de cierta clase o fracción de clase (Althusser, 2003: 124). Desde esa perspectiva, el aparato represivo de Estado se distingue de las luchas políticas, pero se encuentra al servicio de las clases dominantes. Si se quiere, las instituciones encargadas de ejercer la fuerza coercitiva directa sobre unos cuantos se traducen en mecanismos de manutención de la dominación de clases por permanecer fieles a sus intereses. El aparato represivo de Estado es únicamente la herramienta de la dominación, entendiéndolo que las luchas políticas exceden por mucho la simple apropiación de tal aparato. En el fondo, se insiste en que al Estado concierne la legitimidad de la autoridad tanto como la utilización de los mecanismos de ejercicio de la fuerza y que ambos aspectos dependen radicalmente de los objetivos de clase. Solo que se agrega que —en la

³ “Diremos, efectivamente, que la teoría descriptiva del Estado es justa, puesto que puede hacer corresponder perfectamente la definición que ella da de su objeto con la inmensa mayoría de los hechos observables en el campo que le concierne. Así, la definición del Estado como Estado de clase, existente en el aparato represivo de Estado, aclara de manera fulgurante todos los hechos observables en los diversos órdenes de la represión, cualquiera que sea su campo: desde las masacres de junio de 1848 y de la Comuna de París, las del domingo sangriento de mayo de 1905 en Petrogrado, de la Resistencia de Charonne, etc. hasta las simples (y relativamente anodinas) intervenciones de una ‘censura’ que prohíbe *La Religiosa* de Diderot o una obra de Gattí sobre Franco [...]” (Althusser, 2003: 123).

tradición heterodoxa, aunque sabemos que Althusser declara, en todo caso, que esto siempre estuvo presente en el pensamiento de Marx—, a la distinción entre el aparato represivo de Estado y la autoridad ejercida mediante la normatividad jurídica, se suma el aspecto relativo a los aparatos ideológicos de Estado (Althusser, 2003: 125). Precisemos: una cosa es la lucha política por el dominio del Estado, otra la función de las instituciones concretas de represión, otra el ejercicio de la autoridad legítima y, otra, las determinaciones de los aparatos ideológicos de Estado.

El mundo como realidad y representación

VOLVAMOS AL TEMA DE LA PRIMERA PROPOSICIÓN sobre los aparatos ideológicos de Estado. Se dice que la producción requiere de la reproducción de los medios de producción para poder subsistir. ¿Cómo se asegura esa reproducción? “Está asegurada, en gran parte, por el ejercicio del poder de Estado en los aparatos de Estado, por un lado el aparato represivo de Estado, y por el otro los aparatos ideológicos de Estado” (Althusser, 2003: 129). Es notable la referencia al hecho que las condiciones de existencia de la producción se aseguran en los aparatos heterogéneos de represión e ideología de Estado. Ya sabemos que la reproducción de las condiciones de la producción no se explica en la producción misma (primera proposición); también sabemos que la fuerza de trabajo garantiza la subsistencia del proceso de producción y que eso ocurre más allá de la producción misma (segunda proposición). Ese es el motivo de remitir las condiciones de existencia de la producción a los aparatos de represión del Estado y a los aparatos ideológicos de Estado. La idea es relativamente sencilla: la producción requiere de las condiciones de reproducción de los medios de producción. Esas condiciones no se explican en la producción misma. *Se necesita tener en cuenta a las personas en lo que toca a sus habilidades técnicas y ético-morales.*

Pero, ¿qué permite la reproducción de la fuerza de trabajo como condición de existencia de la producción? La fórmula es que la reproducción de esas condiciones tiene que ver con la función de dominación de los aparatos de represión de Estado y de los aparatos ideológicos de Estado. Esto al menos en dos sentidos: por una parte, los aparatos de Estado operan mediante represión e ideología (con predominancia masiva de una forma u otra, trátase del ejército, la policía, etc.; o de las instituciones de la familia, la iglesia, etc.). Por otra parte, en los aparatos represivos de Estado existe unidad

o centralización en las funciones de mando (represión y coerción), mientras que en los aparatos ideológicos de Estado se expresan múltiples funciones. Unos aparatos y otros satisfacen la reproducción de la fuerza de trabajo puesto que hacen posible el adecuado comportamiento de los individuos. Bien sea que se nos obligue a ser laboriosos por medio de coacciones más o menos violencias o bien sea que se nos obligue indirectamente a través de sujeciones a reglamentaciones ideológicas, los aparatos represivos de Estado y los aparatos ideológicos de Estado sostienen las condiciones que hacen posible el mayor rendimiento de nuestra energía de vivir (potencia). Estas dos observaciones ya conducen al punto que más nos interesa. Mientras que la represión remite al ejercicio directo de la coacción (normalmente defendida por ser legítima o por venir de la autoridad), *los aparatos ideológicos de Estado ejercen dominación sin violencia*; mejor aún, ejercen dominación por medio de la sujeción del individuo a prescripciones ideológicas bien particulares (tercera proposición).

¿Qué es esto de la sujeción ideológica? Enfrentamos el problema de saber cómo, de manera activa, se efectúa la ideología en lo real. Tarea que exige considerar la inscripción de la ideología en lo concreto acudiendo al examen de las prácticas mediante las que se llevan a cabo tantas ideas políticas, religiosas, morales, etc. (Althusser, 2003a: 66-67). Podríamos hablar de cierta performatividad ideológica: creer en algo es llevar a cabo una creencia en cuanto se realiza bajo tal o cual rúbrica ideológica. Materialización de las ideas: se sabe que la ideología hace referencia al conjunto de ideas y representaciones que domina a los individuos. Pero, ¿decir esto significa que la ideología es pura ilusión o quizá solo elaboración simbólica? ¿La ideología es el resultado secundario de la realidad presentada como residuo; apenas ideas, fantasías o representaciones? Adelantemos la respuesta: la ideología es real aunque su estatuto no sea el de las cosas mismas; más bien, la ideología es real en el sentido que se define en la relación simbólica de los individuos con sus condiciones reales de existencia (Althusser, 2003: 139). La comprensión de este asunto depende de considerar el problema de *percibir la diferencia* entre la perspectiva simbólica de la ideología y la perspectiva material de la ideología. Decir que la ideología es real implica descubrir la brecha que distingue su carácter de representación del mundo real del hecho de que siempre haga referencia a la realidad concreta. Veamos.

Se supone, comúnmente, que las ideologías son ‘concepciones del mundo’ que surgen de interpretaciones de la realidad mediadas por tal o cual punto de vista religioso, moral, político, cultural, etc. Se admite, igualmente, que estas ‘concepciones del mundo’ no coinciden con la realidad en cuanto son una especie de doble imaginario o representación ilusoria que complica la realidad al transponer la visión subjetiva sobre el mundo y las cosas. Las muchachas y los muchachos de las revistas de fama no son los mismos que los del diario concurrir en las calles. Los personajes de la pantalla (industria del entretenimiento) tampoco son los mismos que viven las jornadas diarias de trabajo, después toman el autobús, llegan a casa y atienden las actividades domésticas diarias, etc. Y qué decir de otras tantas representaciones que no reflejan más que *todo eso que la gente no es ni tiene*. En efecto, se tiende a ver la ideología —mediatizada en los medios de comunicación— como un reflejo de la sociedad cuando se supone que existe una identificación casi inmediata entre el sistema de representaciones individuales y las estructuras sociales (Curran, 1996: 186). Se insiste frecuentemente en que la ideología es exponente de actitudes y sentimientos de determinados grupos de personas. Vista así, la ideología parece reflejar las maneras de ser y de pensar acerca del bienestar propio y que sirven de horizonte respecto de las aspiraciones en el futuro. En esa perspectiva, la ideología sería el lugar en el que se expresan tanto los valores como las creencias que las personas tienen sobre sí mismas, sobre su entorno y sobre los demás⁴.

La pregunta es, por supuesto, ¿por qué hemos de fabricar tal imagen? ¿De dónde viene el gesto de transposición de la realidad experimentada a la realidad fantaseada y de representar ideológicamente el mundo? La primera respuesta resulta obvia: la ideología se basa en la impostura de forjar *bellas*

⁴ Desde esa visión se insiste en que la correspondencia entre ideología y sociedad presupone una orientación propia de las democracias pluralistas en torno a los medios de comunicación. La consigna sería: ¡qué son los medios sino el lugar en el que todo el mundo puede hablar! Tal presunción viene de un prejuicio liberal sobre la marginalidad de los medios respecto de la lógica de las relaciones sociales, esto es, se considera a los medios por fuera de las luchas por el poder y de la imposición de las ideologías por medio de instancias institucionales. El pensamiento liberal concibe, de esa manera, los medios como una entidad social autónoma. Como dice Curran, el argumento es que los medios de comunicación expresan los valores y las creencias que la mayoría de la gente tiene en común, pero además, se prestan para ser la voz de aquellas diferencias de opinión y de orientación que caracterizan a una democracia pluralista (Curran, 1996: 193).

mentiras (¿reino de los fines?) para hacer que las personas participen de la lógica del mercado sin percatarse. Se trata de la sospecha sobre el modo como la ideología retuerce la realidad. Por esa vía, se dice que algunos de los cambios más significativos de las conductas sociales se explican por el incremento acelerado en la cobertura de la ideología (propiciada por su alta difusión en medios de comunicación). La explicación de ese fenómeno depende de una evaluación —muy cercana a la psicología y a la psicología social— sobre la acogida de algunos estereotipos dispersos en varios formatos (los de la escuela, la Iglesia, los partidos políticos, los *mass-media*, etc.). Es difícil de precisar, pero el asunto clave es que las representaciones que componen la ideología redundan, más aún si parecen estar apoyadas en experiencias comunes y compartidas, en las normas de comportamiento interindividual⁵.

Ahora bien, creemos que las personas no son tontas. El asunto de la ideología no es tan simple como para decir que las personas sólo creen en una vida que no es la que realmente viven o no reconocen bien la realidad en la que se vive y el modo en que ésta determina la vida diaria. La ideología no sólo se refleja en la identificación de los individuos con ciertas necesidades psicológicas sino que, en el fondo, la adscripción de los individuos a la ideología asegura que su comportamiento coincida con rituales difundidos. Afirmar que la ideología ayuda a construir procesos de consolidación entre los individuos, porque impone significaciones bajo las que se esconden las condiciones desiguales de la vida económica, no resuelve nada⁶. El verdadero problema es que hace falta dar cuenta de las

⁵ Generalmente, estos intentos se fundamentan en mediciones acumulativas —datos recogidos en encuestas y cosas por el estilo— mediante las que se supone es posible reconocer los efectos longitudinales de los medios en los modos de vida. ‘¿Cómo se viste?’ ‘¿Qué música escucha?’ ‘¿En dónde vive?’ ‘¿Sus padres son empresarios o asalariados?’ son preguntas que tratan de identificar las actitudes y los comportamientos teniendo en cuenta las influencias que los medios producen a nivel de la identificación de la población con estereotipos —el *rap* y los sectores marginales, por ejemplo (Curran, 1996: 197).

⁶ En esa línea, la ideología hace referencia a la función de establecer el contacto entre individuos cada vez más diferenciados. Incluso, se dice que la ideología logra un efecto de integración porque favorece las regulaciones sociales dentro del orden normativo de los valores compartidos dentro de una sociedad. Eso es especialmente notable en los medios ya que remarcan lo que es aceptable y lo que no lo es al estigmatizar comportamientos, modos de ser, prácticas singulares, etc. Para ilustrar el asunto, dice Curran, basta ver los incidentes mediatizados de eventos de Estado, ritos y episodios de grandes sucesos deportivos, etc.: “A través del poder de la televisión, el hogar privado se transforma en un espacio público

razones por las que los individuos ‘aceptan’ la ideología. Si se quiere, el asunto no es el adoctrinamiento de la ideología sobre las personas ni el contenido de las representaciones que ésta difunde. *Más bien, habría que preguntar por las condiciones que hacen posible la identificación entre individuos, sus prácticas diarias y la ideología.*

Instrucciones para los muchachos de bien

SE PUEDE DECIR QUE LA IDEOLOGÍA SE MATERIALIZA en el comportamiento práctico. Adoptar tal o cual curso de acción depende de regulaciones elegidas ‘libremente’ por el individuo (Althusser, 2003: 142). Ya lo habíamos dicho: tener buenas costumbres (y demás gestos similares) es comportarse según rituales correspondientes a instituciones sociales que tienen sus normas. Hay que levantarse y arrodillarse de acuerdo con prácticas reguladas. Hay que firmar contratos de acuerdo con reglas de derecho. Hay que caminar por las calles según prescripciones del espacio. Hay que entrar en la oficina y saludar adecuadamente o ir almorzar a la hora indicada por razones administrativas o de simple educación. Y vivimos la vida entre unas reglas y otras en espacios institucionales más o menos bien determinados.

Es claro que las prácticas materiales que encarnan la ideología hacen referencia al gesto humano de seguir coherentemente, en los actos, las ideas de las que la conciencia está dotada. El individuo es la clave en tal determinación, pues se supone que ‘libremente’ se sabe poseedor de ideas que acepta se deben traducir en los actos que le corresponden —y si no lo hace es en virtud de otras ideas en las que cree. La ideología existe en los actos puestos en práctica. Y ésta hace las veces de regulación de los actos en la medida que se inscribe en ellos. Decimos, entonces, que los individuos actúan en virtud de reglamentaciones ideológicas cuya existencia remite a lo que las instituciones conducen a hacer. Considerando a los individuos, la existencia material de la ideología se hace evidente en los actos llevados a cabo mediante prácticas reguladas a través de rituales diversos —el análisis de esos rituales tiene que ver con el modo particular de inscripción de la conducta en instituciones que buscan alcanzar distintos

compartido, dentro del cual los individuos están conectados unos con otros y con la sociedad” (Curran, 1996: 201).

objetivos a la hora de constreñir a las personas a realizar tal o cual actividad (e.g. el tema de la ética protestante en Weber, 1994). Los aspectos de los aparatos ideológicos de Estado se restringen al individuo y su conciencia, a las creencias y los actos que las materializan y, finalmente, a las prácticas rituales y las reglas de comportamiento presentadas en distintos contextos institucionales (Althusser, 2003: 144).

Sin embargo, es de aclarar que los aparatos ideológicos de Estado no se reducen a las instituciones sociales ni a las reglamentaciones que les corresponden, sino más bien al mecanismo de determinación que ponen en marcha. Los aparatos ideológicos de Estado se definen en las prácticas concretas realizadas bajo los preceptos de las instituciones que comprometen las maneras de ser de las personas. Es decir, estos aparatos tienen como característica básica la *interpelación de los individuos en lo que toca a sus creencias y acciones*. La fórmula es que la ideología “interpela a los individuos concretos en situaciones concretas” (Althusser, 2003: 147).

Mejor dicho: los individuos son sujetos por la operación de interpelación de los aparatos ideológicos de Estado, a reglamentaciones ideológicas que los constituyen efectivamente en sujetos. Sujeto de derecho: las personas caemos en determinaciones jurídicas que nos transforman, esto es, nos hace depender de tal o cual regla. Sujeto de pedagogía: la escuela hace de los niños y los muchachos individuos que deben responder por la propia capacitación y el uso adecuado de las habilidades. Sujeto de mercado: trabajar, ganar dinero y gastar dinero son prácticas ritualizadas que esconden la explotación de base y que tiene como objetivo lograr el mayor rédito (trabajar más implica ganar más dinero para comprar más cosas). Y en la Iglesia y en el despacho y en el ejército y hasta en la casa y en la calle. Cada individuo recae en la ideología haciendo de los rituales éticos el marco valorativo de las prácticas cotidianas (Althusser, 2003: 147).

Es otra manera de decir que la vida y sus roles son reflejos de la interpelación de la ideología en el contexto de las instituciones sociales. De hecho, antes de nacer, ya somos sujetos en ese sentido: tendrás un nombre y eventualmente tendrás familia. Y serás niño e irás a la escuela y obedecerás a tu maestra. Luego irás a la universidad y será lo mismo. Quizá tengas que trabajar —antes, durante o después de pasar el tiempo con la familia y en la escuela. Serás padre o madre y tendrás sexo como se debe y caminarás con ropas adecuadas e irás a comprar víveres o un auto o una casa— qué

más da. Y en casa serás patrón. Pero en la oficina obedecerás (o al revés, no importa). En la TV verás a la mujer de tus sueños y soñarás con ella. Si te gusta la música, comprarás discos y algún sofá para sentarte a oírlos y un reproductor que suene increíblemente y dirás ‘gracias a Dios’ por haberte dado la oportunidad de comprar todo eso... He aquí, entonces, quién eres, quién deberías ser. Ese tendrías que ser tú.

Consigna de la ideología: todo estará bien si las personas se reconocen en el lugar que ocupan entre los demás y se conducen en consecuencia. Todo irá bien así —los sujetos marcharán solos, con excepción de algunos pillos, malhechores o malandrines que necesitan de atención, y en casos extremos, de intervención por parte de los aparatos represivos de Estado (Althusser, 2003: 152). Lo fundamental es que se garantice que las personas se conciban como responsables de los actos sin ver que la iniciativa por la que, en efecto, actúan, proviene de la subsunción a la interpelación de las instituciones en las que coexisten y que no necesariamente es aceptada legítimamente en el sentido que ella permanece radicalmente inconsciente. *Sé como los demás: cástate, procrea, sé útil a la sociedad.* Todo irá bien si los individuos ‘libremente’ aceptan las órdenes de la ideología y aún si eso implica encubrir ideológicamente la sujeción por la que de varias maneras son acogidos. Ellos actuarán y no sabrán por qué...

Máquina de guerra

SUSCRIBIMOS UNA TESIS BÁSICA: “LA MÁQUINA DE GUERRA es exterior al aparato de Estado” (Deleuze y Guattari, 1994: 359). Volvamos rápidamente al tema anterior. Tradicionalmente, la organización social es caracterizada en una imagen de la articulación política asociada con la fundación del aparato de Estado y la fundamentación de la autoridad que le compete a sus instituciones. Lejos de asimilar cualquier pretensión normativa a la presencia de la violencia y la dominación ejercida por parte de unos cuantos privilegiados, el aparato de Estado puede ser entendido desde el punto de vista de la imagen de quienes son capaces de ingresar en la composición social sin mayor esfuerzo que el requerido por la racionalización pública de los motivos de vivir juntos.

Prioritariamente interpuesta en las argumentaciones teóricas sobre lo social y la política, esta imagen muestra la urgente necesidad de legitimación de la integración humana y de la correlativa importancia

de preservarla a través del monopolio de la fuerza. No es ningún secreto y no se necesitan sofisticados recursos teóricos para entrever de qué se trata. El aparato de Estado es el medio de consolidación de lo social bajo la suposición que sólo hace falta la voluntad de alcanzar la armonía, el bienestar, la justicia. Quizá haya situaciones que ameriten el empleo de la policía y los carceleros. Pero eso sólo en caso que otros mecanismos fallen o que la situación requiera de la coerción activa o la violencia. Siempre hay modos de hacer que las personas sean productivas y resulten adecuadas a la convivencia. Metafísica del imperativo categórico: no se trata tanto de la máxima o del contenido del criterio por el que se actúa de cierta manera. La clave es la fundamentación del ejercicio de la autorregulación. Es mejor si la gente hace lo que tiene que hacer sin necesidad de aplicar la fuerza y, por supuesto, es menos “costoso” en la medida en que “ahorra” en la consolidación de los mecanismos de coerción. Claro que siempre harán falta, pero en situaciones que se consideran excepcionales. A la larga, la gente en la mayoría de los casos sale a hacer lo que tiene que hacer todos los días y no hace falta tener que obligar a nadie a cumplir con sus obligaciones. Por supuesto, siempre existen pillos. Malandrines excéntricos que no entienden nada. Para ellos, ya no hay garrote (al menos en principio). Hay policía. En fin, la realidad es apenas el estrato de una vida polémica que ha de resolverse por las vías de los imperativos éticos y las reglamentaciones jurídicas con refuerzo en el ejercicio de la autoridad. Así, parece que todo irá bien...

Lo interesante de la fórmula de la “máquina de guerra” es que representa precisamente la inclusión de aspectos problematizadores de esa imagen del orden con referencia a la intuición teórica según la cual habría *fenómenos convulsionantes* irreductibles al aparato de Estado y a los mecanismos de determinación social que le son propios. Habría algo así como actos salvajes, individuos que resultan ajenos a las correspondientes tareas que les son asignadas, acontecimientos que retan las marcadas jerarquías, fuerzas que atomizan el tejido ideológico tan finamente elaborado en los intersticios más básicos de la vida individual y colectiva. La jerga filosófica hace a veces difícil la comprensión —máxime si se trata de expresiones inexactas de “cosas” que también lo son. Sin embargo, diríamos que la fórmula de la “exterioridad de la máquina de guerra” indica que “algo” (unas veces una pasión rebelde, otras un acto de combate o algún hecho imprevisto, etc.) yace en la retaguardia de los mecanismos (represivos o ideológicos) de promoción de comportamientos y actitudes. ¿Qué es ese “algo”? No

sabemos. Pero tenemos indicios de que se trata de “una multiplicidad pura y sin medida [...]”; una “irrupción de lo efímero” o “potencia de la metamorfosis”. Valga decir que así se señala la existencia de “algo”, como una fuerza, que deshace lo hecho mediante tantas determinaciones políticas y que traiciona, desde dentro, los logros de los acuerdos basados en los sueños que son los ideales del Estado. Máquina de guerra: “frente a la mesura se esgrime un furor, frente a la gravedad una celeridad, frente a lo público un secreto, frente a la soberanía una potencia, frente al aparato una máquina” (Deleuze y Guattari, 1994: 360).

Hipótesis

ESTO ES DEFINITIVO: “MÁQUINA DE GUERRA” INCLUYE, además de la intuición sobre la potencia intensa de cambio y transformación de la vida misma, una sugerencia sobre la correspondencia *problemática* entre “mecanismos colectivos de inhibición” y el aparato de Estado. En rigor, “máquina de guerra” expresa la cuestión de los mecanismos que hacen imposible la consolidación completa del Estado —mecanismos calificados de primitivos en el sentido que pueden rastrearse en las sociedades segmentarias o sin Estado (Deleuze y Guattari, 1994: 364 y 365). Una vez más, el Estado tiene que ver con el proceso general de la articulación política y la configuración de los medios de represión y de ejercicio del poder en el marco específico de los aparatos destinados a las funciones de la gestión social. El Estado es la formación de tales medios en una tendencia dominante y centralizada. Valga mencionar que “máquina de guerra” no nombra precisamente el revés de esa tendencia. “Máquina de guerra” circunscribe la formulación del principio según el cual existen “mecanismos difusos” que fragmentan y desgajan al Estado, más que a contracara de los aparatos de represión y de la normalización ética de los agentes sociales, *problematizando* constantemente sus recursos a través de factores heterogéneos: luchas tribales manifiestas en hordas de gentes que defienden alegatos interpuestos al Estado y que proceden por demandas bien disímiles o actos suicidas —llamados muchas veces terroristas. O simplemente grupos inmanejables de “inadaptados” que se apropian de los “males” y los “placeres” mundanos de una sociedad para hacer de las suyas⁷. “Máquina de guerra” no alude a una representación del lado negativo del Estado —el desorden oculto a

⁷ Deleuze y Guattari hablan de “fenómenos de banda” (Deleuze y Guattari, 1994: 364).

todo orden real, se diría de otro modo. Es otra cosa lo que está en juego: quizá el *objetivo secreto* de una vida convulsionada que por momentos deviene ella misma una organización objetiva. La institución del Estado no cesa de realizarse, desde ese punto de vista, en la situación general de la máquina de guerra, esto es, en el dominio específico de la dinámica potencia que es la vida misma.

Por supuesto, incluir la correspondencia *problemática* —insistimos— entre el Estado y la máquina de guerra no es para insinuar, de ninguna manera, el lado perverso y oscuro de la realidad caótica a contrapelo del lado normal y bienaventurado de la vida normativamente conducida. El problema yace más allá del bien y del mal y de cualquier figura que recuerde esas torpes valoraciones. La vida es una sola y no tiene ni la cara del orden y el bien ni la cara del desorden y el mal. Hay que renunciar a esa manera de ver las cosas. Si se habla de procesos y mecanismos que traicionan la estructura de las sociedades centralizadas es para recurrir a la caracterización de una *diferencia formal* entre la organización y su difusa transformación inmanente⁸. La “máquina de guerra” no hace referencia a una entidad autosuficiente con realidad independiente del Estado (dicotomía que establece, desde el principio, una dialéctica incorrecta según la cual el Estado surge en medio de las necesidades producidas por la guerra). No se pasa de los estados salvajes al brillante destino de los imperios, los reinos, los Estados —los clanes, las bandas, etc., se muestran tan organizadas como las organizaciones estatales mismas (Deleuze y Guattari, 1994: 366). *La máquina de guerra supone una fórmula acerca de la exterioridad de los mecanismos de inhibición de la dominación centralizada del Estado y no acerca de la independencia real de algún estado de vida salvaje.* De

⁸ Es clave mantener presente una aclaración tajante: la tesis de la máquina de guerra no introduce una dicotomía simétrica entre la interioridad del medio de la organización social (contando con la presencia de los aparatos de Estado que garantizan la consistencia) y la exterioridad de una potencia guerrera que, en virtud de su tendencia a la entropía, habría de conjurar tal medio (Deleuze y Guattari, 1994: 362). “Máquina de guerra” nombra la rebeldía frente a la dominación de las estructuras de la identidad sabiendo que se trata del desarrollo energético de una potencia simplemente dinámica portadora de entropía que muchas veces puede adoptar formas de organización (Guattari y Rolnik, 2006: 84). *Diferencia formal*: no habría dualismo entre el orden del Estado y el desorden del lado de la máquina de guerra. Habría más bien una mutua interpelación entre la fuerza cohesionante del aparato de Estado —forma de orden— y la entropía introducida por la máquina de guerra —forma del desorden (Guattari y Rolnik, 2006: 149-150).

acuerdo con esta fórmula, *habría una competencia entre el Estado y la máquina de guerra concertada en la plena presuposición recíproca de aspectos mutuamente heterogéneos: la organización centralizada y la irrupción brusca del conflicto, la violencia, los antagonismos*. El Estado es, pues, el vector de la organización social mientras que la máquina de guerra, el vector de procesos polimorfos y difusos que corrompen esa organización. Estado y máquina de guerra definen en esa medida la dirección de los distintos procesos presentes en la misma formación de lo social (Deleuze y Guattari, 1994: 367).

El modelo del devenir

SABEMOS QUE SEMEJANTE CONJETURA SE PLANTEA a contravía de una tradición que ha insistido en que el Estado o bien emerge del desarrollo de las fuerzas de producción y de la apropiación de los recursos o bien del despliegue de la racionalidad humana en el marco de lo que le compete propiamente: la vida política. Así que, para reconocer el rendimiento de la hipótesis de la máquina de guerra hace falta explicitar el fundamento ontológico sobre el que descansa. Además, existe otra razón —quizá más importante: la afirmación de la máquina abstracta es relativa a la afirmación del modelo específico de la dinámica de las fuerzas de la naturaleza. Creemos que sólo mediante la explicitación de ese modelo es posible entrever lo que está en juego en la hipótesis acopiada.

Reconocemos la importancia que tiene la concepción del orden de la realidad y del tradicional intento de comprenderla según la impresión de que existen leyes inteligibles más allá del dominio de las apariencias. Sabemos cuán viejo es el anhelo de caer en el pensamiento de lo inmóvil⁹. Ahora bien, por otra parte, es de considerar que junto a las fórmulas del orden y la necesidad pueden ser vistas las fórmulas del azar y el caos siguiendo la

⁹ “La materia siempre baila entre torbellinos densos de energía. Y el misterio de la materia no elige la claridad del Apolo Solar. Prefiere la noche de la intriga lunar. Y en el centro de lo que gira (y todo lo que gira) centellea el vacío. El pensamiento y la palabra pueden acercarse, y traspasar incluso alguna exhalación de esa vaciedad, pero sin liberarse completamente de la tentación de la inmovilidad. Nietzsche vio la degradación de la voluntad de poder en la voluntad de verdad, esa voluntad que pretende que todo es pensable. La verdad es así entendida como un pensamiento inmóvil. La voluntad de verdad de los sabios, de la ciencia, pretende fijar el viento errante en el faro de un conocimiento permanente. Es la caída en la tentación de lo inmóvil” (del prólogo, Lerardo, 2010: 12).

intuición sobre el carácter irreversible del devenir y de la aleatoriedad de lo que es posible (Deleuze y Guattari, 1994: 368). Hablamos exactamente del modelo del devenir y de la heterogeneidad expuesto a propósito del paso entre declarar que el universo es estático, eternamente idéntico a sí mismo y con órdenes causales reversibles (se puede ir de A a B y de B a A si las condiciones se mantienen en los casos) y la idea del universo en constante cambio, irreversible e imprevisible (se diría que las mismas causas no promueven necesariamente los mismos efectos: podemos repetir la experiencia de A y la de B, en condiciones similares, pero siempre hay la posibilidad de que no ocurra de nuevo AB).

Dos cuestiones vienen a conjugarse en este tema. Inicialmente, es de problematizar la suposición del orden en beneficio de la cuestión acerca de por qué, a pesar de que la realidad se presenta más o menos regular, aparecen contingencias que hablan del desorden, la incertidumbre y lo imprevisto. Hay cosas que pasan y que son inesperadas. Diríase que el orden se manifiesta en lo concerniente a la consolidación de hechos en series homogéneas. Sin embargo, diríase también que la vida nos presenta retos que hablan de nuevas cosas. Es de aceptar la habitual regularidad con la que unos hechos se concatenan con otros. No obstante, es de reconocer que puede ser el caso que, en el más mínimo instante, aparezca lo inconcebible. La vida es tan homogénea como impredecible y parece que se decide en pequeños momentos en los que pasan cosas inesperadas y determinantes —lo demás, lo que ocurre después del acontecimiento que cambia las cosas, es consecuencia suya (e.g. el tema de la guerra en la transformación de la vida tradicional burguesa de principios de siglo XX; ver: Márai, 2004: 231 y ss.).

Devenir insensato o potencia de transformación: es la necesidad paradójica de la contingencia o la presente estabilidad de lo que hay frente a la correlativa innovación de lo intempestivo (la revolución o la crisis). Orden y cambio. Apariciones y destrucciones. Hábitos y catástrofes. No son juegos dialécticos los que nos abruman. Es más bien la simple contingencia: es la vida misma y una sola la que se expresa en la inmanencia de una lucha que hace referencia a la posibilidad abierta de eventos aún no sucedidos y de los que no se sabe mucho o nada¹⁰. En razón de esa

¹⁰ Para el tema de la necesidad como contingencia, véase Negri, 2000: 32-33.

posibilidad, no tenemos oportunidad de intervenir en lo que ocurre. O si la tenemos es con restricción al rango constituido de cosas que pasan y se estabilizan en períodos de tiempo más o menos largos. Afirmar el devenir es afirmar al tiempo que lo real se juega más allá del alcance de nuestras determinaciones. Sencillamente, podemos decidir sobre el mañana siempre que estemos confiados en que llegará trayendo las cosas que han ocurrido con frecuencia —es decir, si no ocurre nada extraordinario que nos obligue a pensar de nuevo y actuar de otra manera. Es exactamente como suponer que todo viene de más lejos. Que las oportunidades para la vida yacen en los recursos infinitos de lo posible haciendo inevitable el enfrentamiento con una singularidad no-evidente en el sentido que se presenta como hechos raros¹¹.

Por otra parte, la afirmación del devenir conecta con la afirmación de otro dominio al de los estados de cosas y las vivencias de la experiencia de la realidad. Esto depende de una orientación bien distinta a la promovida en la presuposición del orden esencial y fundamental de lo real. Desde ese punto de vista, se diría que existe la realidad de la experiencia, pero relativa a una realidad inconsistente (o azarosa) y primordial que no se confunde con lo real y que no es ni trascendental ni ideal. ¿Se trata de dos realidades planteadas quizá innecesariamente por devolvernos al esquema del fundamento de toda circunstancia aparente? Es importante destacar que decir «hay devenir» es indicar que la procedencia de lo real depende del despliegue de acontecimientos dados en una actualización “en bruto” de lo posible. Creemos que caracterizar el devenir es caracterizar fundamentalmente lo intempestivo. Pero hay que tener cuidado de no proponer lo intempestivo a través de una imagen de lo eterno que cristalice lo que es posible. La cuestión no es de lo que simplemente ha estado allí y de vez en cuando se manifiesta (la voluntad de Dios o la providencia). Lo contrario. El devenir tiene que ver con la identificación de lo que ocurre y es extraño porque no se explica en el conocimiento de lo que normalmente ocurre con referencia a circunstancias más o menos semejantes. En el camino habitual, justo en los lugares donde normalmente se hace lo mismo, la vida puede cambiar a propósito de eventos desatados por algo que pasa y que es radicalmente nuevo. En realidad, nunca sabemos qué esperar. No hay que ir muy lejos. En el trayecto de siempre, en el autobús que cada día se toma, en la parada

¹¹ En un momento aclararemos qué es esto de la *singularidad*.

cotidiana, en el café matutino, en la misma estación de trabajo, etc., es posible lo extraordinario: un gran amor, una minúscula sensación nueva, algún sonido no escuchado, una atracción fulminante, la muerte... (e.g. *Celda 211* de Daniel Monzón). Se requiere agudeza para notarlo porque el problema de las contingencias es que conectan con la ruptura y el encuentro inesperado con lo que aparentemente surge de la nada y esto no siempre se manifiesta en los grandes acontecimientos. El devenir interrumpe los hábitos bien arraigados en situaciones que transforman los pequeños gustos, las costumbres más básicas, las actitudes más normales. Es el secreto de los cambios sutiles a partir de los cuales las cosas ya no son iguales.

En momentos así, uno se pregunta: “¿qué pasó?”. La situación cambia. Algo destruye nuestras convicciones más firmes y no podemos sino reaccionar tarde. El devenir hace surgir las contingencias; o sea, la cesura insistente en la dimensión del pasado y la dimensión del futuro que nos deja *idiotas* (Zourabichvili, 2004: 97). Hábito: AB, AB, AB... Y diremos: AB. Sabemos que nunca es lo mismo. Lo que pasó no ocurrirá de nuevo ni de la misma manera. Pero sabemos también que los hechos pueden repetirse. Cuando A esperamos B y por eso decimos AB. Otra vez: sabemos que eso nunca ocurrirá de nuevo. Lo que pensamos es que casos semejantes se darán, pero independientes de lo que ya se ha dado. Es un viejo problema el de la síntesis de instantes por la que unos sucesos son subsumidos en una contracción homogénea. Algo que pasa es anticipado con fundamento en algo que pasó supuesta la retención de los instantes bajo una misma determinación¹². Así se indica el vínculo de lo particularmente ocurrido ahora con la expectativa general de que las cosas serán como en otras numerosas ocasiones han ocurrido¹³.

El devenir, en contraste, nos enfrenta a otro dilema: la locura de la sinrazón, una cierta turbación en lo que ocurre. Hay, ciertamente, una inocencia en el devenir: no es que lo que pasa sea bueno o malo. Simplemente es lo que pasa y de allí el carácter desafiante de lo nuevo. “¿Qué pasó?” Esa pregunta implica la irrupción de tal o cual contingencia y el reto de valorarla sin los matices del resentimiento. ¿De quién es la culpa?, ¿qué hace ocurrir

¹² Sobre el problema del tiempo como síntesis trascendental, véase: González, 2008: 63-94.

¹³ Sobre el problema de la primera síntesis del tiempo, véase: Deleuze, 2006: 119 y ss.

mis desventuras?¹⁴ Afirmar el devenir tiene que ver simultáneamente con la afirmación de que no existe destino ni finalidad que esperar de las causas ya conocidas. Es decir que se trata de la mera contingencia por la que *un destino* se hace actualmente real. *Amor fati*: no una posibilidad deseada que aparentemente se cumple en lo que sería el caso (ahora veo que las cosas debieron ser como son, etc.), sino el hecho finalmente obtenido y que es lo que realmente ocurre y nada más (es el hecho que pasa y que no puede ser otro). En el devenir de las contingencias no hay lugar para fines. Exactamente, no tenemos el destino que proporciona el horizonte de las esperanzas futuras. Desde ese punto de vista, la vida implica la constante insistencia de enfrentar el que ya no podemos tener garantías semejantes al paraíso del porvenir. Cualquier cosa puede pasar y la pregunta es cómo afrontar semejante vida (Deleuze, 1986: 43-44).

El devenir habla de una realidad dinámica. La cuestión es cómo caracterizar adecuadamente esa afirmación. Supongamos que las cosas y los sucesos manifiestan el movimiento y el cambio. Si nada es realmente estático, se diría, es porque las cosas y los sucesos tienen que ver con las transformaciones de la naturaleza en tanto que se presuponen (las cosas y los sucesos). Es lo efímero de lo real que no niega el que algunas cosas pasan en ritmos constantes. Se sugiere así que la realidad *está viva* (la vida es propiamente potencia). Otra vez: eso no quiere decir que el curso de las cosas no obedezca a causalidades estables. Los hábitos nacen de la regularidad de hechos que se concatenan. Pero esa regularidad es tan sólo parcial. Ya lo dijimos: a la larga sabemos que cada día motiva la impresión de que las cosas parecen darse juntas. Sin embargo, habría que considerar la sospecha de que esa impresión hace olvidar que fundamentalmente las cosas y los sucesos tienen lugar en el tiempo, esto es, que las cosas son fundamentalmente procesos. Las cosas son cosas que pasan en procesos más o menos estables y más o menos inestables (la “y” representa el verdadero problema). La esfera de las situaciones humanas alcanza para afirmar la cadena de causas y efectos suponiendo que da cuenta de lo que pasa ahora mismo. El problema es que la visión humana está limitada a las grandes estabilizaciones. La estabilidad es una *percepción falsa*, ideológica en el sentido que nace de la aprehensión y la comprensión de lo

¹⁴ Sobre el problema de la existencia y el problema de la existencia y la inocencia, véase: Deleuze, 1986: 32-40.

real desde el punto de vista de las cosas cristalizadas y no de los procesos básicos esenciales. En contraste, para promover la visión de la naturaleza dinámica de la realidad hace falta sumergirse en los ritmos del tiempo y ver lo que sería la incesante mutación y transitoriedad de lo real. ¡Claro que no es fácil sustraerse a la intuición según la cual tras el desorden yace el orden y que lo que llamamos caos hace referencia más que todo a nuestra ignorancia! A pesar de ello, pensamos que considerar el movimiento, las fluctuaciones y el devenir sobre las estructuras, las organizaciones y las permanencias tiene que ver con el gesto de privilegiar, en otra clave, la dinámica de los fenómenos haciendo especial énfasis en las inversiones (causalidades que cesan o que cambian de dirección), las rupturas en los estados de regularidad (hábitos que ya no cuentan con el apoyo rutinario de la experiencia y que, antes bien, son retados por la experiencia misma), los comportamientos erráticos (regularidades acompañadas de contingencias que luego manifiestan otras regularidades)¹⁵.

Perspectiva “micro” de lo real: *el aspecto dinámico de la realidad aparece cuando se reconoce que no se puede desprender de la actividad que es ella misma*. “Movimiento”, “interacción” y “transformación” son los términos del hecho de que las cosas son también procesos. Asociar las cosas y los sucesos a la actividad propia de los procesos de la experiencia es el resultado de considerar que la realidad no sólo se mueve y cambia,

¹⁵ “Es comprensible que una trayectoria siga siendo una trayectoria, totalmente previsible una vez que conocemos las condiciones iniciales. Pero no siempre es tan sencillo. Aunque conozcamos la situación inicial, no sabemos qué puede hacer una partícula. No sabemos cómo evolucionará el conjunto (en su tendencia) sino limitando nuestra mirada al conjunto de las partículas. En los fenómenos de difusión, ya no hay trayectorias, solo descripciones que nos dan conjuntos en cuyo interior se pueden producir *acontecimientos*. La aparición de nuevas estructuras, pues, forma parte de la descripción” (Spire, 1999: 76. El subrayado es mío). También existen otras representaciones del desorden: el acontecimiento, advenimiento repentino del desorden como es el caso de las crisis bursátiles que ponen en consideración los modelos económicos (¿cómo explicamos, por ejemplo, la crisis financiera de *Wall Street*? ¿Es sólo tema del fin de un modelo, el neoliberal?); la violencia de lo intempestivo, la locura de la incertidumbre por la que el desorden puede ya notarse en la vida misma (el terremoto reduce a escombros el Estado de Haití y los pocos días la gente hace todo lo que puede y es necesario para mantenerse vivos abriendo paso al drama desatado por la capacidad de actuar sin ninguna regulación. Caos del estado de naturaleza). La medicina se presta a la idea del azar, con la interpretación del infarto como fenómeno de pasaje brutal de un estado de regularidad a un estado caótico, con el desciframiento de la crisis epiléptica que derriba repentinamente y somete al ataque desconcertante de la epilepsia... (Balandier, 1988: 17-60).

mucho o rápidamente, sino que ella misma es proceso, movimiento y cambio¹⁶. Quizá el asunto es que la existencia de cosas, el devenir de los hechos acontecidos y la actividad de la realidad no pueden separarse. Esos son aspectos fundamentales de lo mismo (el Universo). Así que, la realidad no hace única referencia al mundo de las cosas. Es peculiar de la realidad el que sufra de constantes interacciones relativas a agitaciones inmanentes. «La realidad es móvil inherentemente». Podemos aceptar, por supuesto, que entre lo grande y lo pequeño (el mundo macroscópico y el mundo subatómico) no existe interferencia simétrica de manera que lo que ocurre en un dominio no se revela necesariamente en el otro¹⁷. *Eso no elimina el que la realidad tiene una tendencia propia a moverse y que siendo intrínsecamente inquieta es al tiempo irregular, caótica, llena de devenires* (Capra, 1985: 171-174). Y esto aún es cierto en el mundo de las cosas grandes. O sea, en el dominio de los cuerpos, los procesos y las causalidades “macro” también se evidencia cambio, movimiento y dinámicas que dicen mucho acerca de los procesos cambiantes e inesperados de la realidad¹⁸.

¹⁶ Tema de la danza cósmica: “la exploración del mundo subatómico del siglo XX ha revelado la naturaleza intrínsecamente dinámica de la materia. Ha demostrado que los componentes de los átomos, las partículas subatómicas, son modelos dinámicos que no existen como entidades aisladas, sino como partes integrantes de una red inseparable de interacciones. Estas interacciones contienen un flujo incesante de energía que se manifiesta como intercambio de partículas; una influencia dinámica mutua en la que las partículas son creadas y destruidas sin fin en una variación continua de patrones de energía. Las interacciones de las partículas originan las estructuras estables que componen el mundo material que, no obstante, no permanece estático, sino que oscila en movimientos rítmicos. Todo el Universo está, pues, engranado dentro de un movimiento y actividad sin fin; en una continua danza *cósmica* de la energía” (Capra, 1985: 255).

¹⁷ Según la teoría cuántica, las partículas son también ondas, y esto implica que se comporten de un modo muy peculiar. Siempre que la partícula subatómica está confinada a una región del espacio pequeña, reacciona a su confinamiento moviéndose alrededor. Cuanto más pequeña sea la región de confinamiento, más de prisa «revoloteará» la partícula a su alrededor. Este comportamiento es un típico «efecto cuántico», un rasgo del mundo subatómico que no tiene analogía macroscópica (Capra, 1985: 219).

¹⁸ Aunque las cosas no son las mismas, en el universo “macro” también se evidencian dinámicas inestables: “Nubes giratorias de gas hidrógeno se contraen en forma de estrellas, calentándose en el proceso hasta que se convierten en fuegos ardientes en el cielo. Cuando han alcanzado esa etapa, continúan girando, algunas de ellas arrojando material al espacio que da vueltas en espiral y se condensa en planetas que describen círculos alrededor de la estrella. Por último, después de millones de años, cuando la mayor parte de su combustible de hidrógeno se ha agotado, una estrella se expande y después se contrae de nuevo en el colapso gravitacional final. Este colapso puede incluir gigantescas explosiones y puede incluso convertir la estrella en agujero negro [...] Cuando hemos estudiamos el Universo

Hay que tener en cuenta que si vemos la realidad cristalizada y a veces pasiva, es porque cometemos el error de atender a estabilizaciones parciales que ciertamente guardan patrones rítmicos y frecuencias que son indeterminables —al menos según fórmulas universales; actualmente es claro que no podemos hacer más que aproximaciones probabilísticas (Capra, 1985: 171-174). Esto deja una lección muy valiosa: las cosas son macro-sucesos (estabilizaciones molares) que en lo profundo permanecen oscilantes, vibrantes y estremeciéndose en grados, velocidades y ubicaciones desprovistas de localización y tiempo precisables en definitiva¹⁹.

Movimientos sociales y máquina de guerra

A LA LUZ DE LA HIPÓTESIS DE LA MÁQUINA DE GUERRA y, sobre el supuesto ontológico del devenir, se puede proponer una imagen de las minorías y de los movimientos sociales asociada a fenómenos fronterizos que ejercen presión sobre la organización estatal y la administración centralizada de la soberanía y la autoridad (Estado). Tema de los que normalmente son señalados de pillos, malhechores, falsificadores, timadores, rateros, impostores, charlatanes, embusteros, bandidos, truhanes, aventureros, vivales, malandrines —no se nos ocurren más valoraciones de ese tipo, pero seguramente se renuevan con los tiempos. La potencia guerrera y transformadora de la que hemos venido hablando bien puede asumir figuras inesperadas en lo que respecta a su expresión social —esa potencia correspondería tanto a la vida en comunidad como a la naturaleza en la medida que no se presume una división entre sociedad y cultura (a la larga, todo es vida). Movimientos sociales: “siempre surgen períodos en los que el Estado [...] tiene problemas con sus propios cuerpos, y en los que éstos,

como un todo, con sus millones de galaxias, hemos alcanzado la mayor escala de espacio y de tiempo; y otra vez, a ese nivel cósmico, descubrimos que el Universo no es estático, sino ¡en expansión!” (Capra, 1985: 223).

¹⁹ Una de las conclusiones de la física moderna es el Principio de incertidumbre: en el mundo subatómico, “nunca podremos saber ni la posición ni el momento de una partícula con gran precisión. Cuanto mejor conocemos la posición, más confuso será su momento y viceversa. Podemos decidirnos por efectuar una medición precisa de cualquiera de las dos cantidades, pero entonces habremos de permanecer completamente ignorantes de la otra. Es importante advertir que esta limitación no es causada por la imperfección de nuestras técnicas de medición, sino que se trata de una limitación de principio. Si nosotros deseamos medir con precisión la posición de la partícula, sencillamente la partícula no tiene un momento bien definido y viceversa” (Capra, 1985: 179).

al mismo tiempo que reclaman privilegios, se ven forzados a abrirse, a pesar suyo, a algo que los desborda, un corto instante revolucionario, un impulso experimentador” (Deleuze y Guattari, 1994: 373).

El devenir hace referencia al modelo de lo heterogéneo. Esto quiere decir que los hechos, las situaciones, los procesos, las manifestaciones, las acciones, etc., son consideradas en función de los accidentes, los pasos al límite, las deformaciones, los cambios, etc. (Deleuze y Guattari, 1994: 369). El asunto es que todo tipo de acontecimientos es capaz de *problematizar* (hace *problema* en) los órdenes y las estructuras de la organización de lo real y la gestión política de los recursos, las personas, las actividades, los gestos, etc., en el extremo de turbulentas dinámicas o de insignificantes eventualidades²⁰. Por supuesto, la hipótesis de la máquina de guerra sirve, básicamente, como criterio para privilegiar nociones dinámicas a la hora de cuestionar las manifestaciones sociales de descontento, reclamo, protesta, etc. Creemos que esta hipótesis deja entrever que los movimientos sociales pueden ser valorados desde el punto de vista de las interpelaciones promovidas al orden colectivo y a la consistencia estatal, y que son *realmente capaces de producir cambios y transformaciones en el estado actual de cosas*. Sostenemos que es posible pensar que los movimientos sociales son valiosos, no tanto por manifestar una voluntad colectiva o una imagen del mundo que debería ser en unas ocasiones defendida y, en otras, zanjada, sino más bien, por lograr que la situación de la organización común pueda *devenir otra*. Pensamos que los movimientos sociales valen más que todo por triunfar de tal manera que hacen enfrentar una situación sobre la que no se sabe nada y sobre la que no se sabe qué hacer —al menos en principio. Es que los movimientos sociales obligan a pensar de nuevo las cosas. No importa tanto lo que se defiende, lo que se pide, lo que se supone mueve a la gente a la hora de protestar. Lo que importa es qué cambios pueden promoverse. Otras nuevas actitudes pueden ser introducidas en la normalidad de la vida, otras experiencias se desprenden de las pretensiones defendidas y esto bien pudiese implicar comportamientos

²⁰ Por ejemplo, Mubarak y la supuesta transición a la democracia árabe o Berlusconi y la crisis ocasionada por sus lúbricos gustos. En nuestro lado del planeta: comunidades guerreras como los Maras, las comunidades marginales de las Favelas o las comunas de Medellín. Para esto último ver: Osorio, Canales y René, Arnoldo. (2007). “Impacto de las pandillas en la Seguridad de Centroamérica”. Tesis de Grado. Colegio de Defensa Nacional. Tegucigalpa, octubre. Disponible en: <http://cdn.usalnet.org/tesis/files/osorio.pdf> (Consultada 09.02.11).

en principio poco loables o actitudes a las que nadie accedería de pensarlo como todos los demás. Estamos obligados a seguir caracterizando el problema pensando en sustraernos al modelo de la organización estatal y sin contentarnos con confiar en las actividades de protesta o huelga (Deleuze y Guattari, 1994: 379). En esa perspectiva, debemos enfrentar profundas ambigüedades. Pues no está claro que los movimientos sociales, que agencian una *potencia guerrera extrínseca*, sean la garantía ni de la promoción de cambios sociales deseables ni del paso a estados de cosas mejores.

“Inmediatamente, vemos los peligros, las profundas ambigüedades que coexisten con esta empresa, como si cada esfuerzo y cada creación se confrontasen con una posible infamia” (Deleuze y Guattari, 1994: 384). Es evidente. Tenemos afán de las cosas fijas y no es de menospreciar la importancia que eso tiene para la supervivencia humana (quizá *el estado de naturaleza*, intuición bien compartida en el pensamiento político moderno, haga referencia, fundamentalmente, a los riesgos de abrir la existencia a los designios del desorden). Por eso es de aclarar que adoptar la perspectiva de la máquina de guerra no es atentar especialmente contra la urgencia de centralización; es atentar, más bien, contra el apego a las percepciones de orden que son superficiales por no decir ilusorias y que esclerotizan. No vale la pena adherir demasiado a lo habitual y, tampoco, hay que abandonarse rápidamente al devenir. Si hay que señalar el tema de lo intempestivo y lo impermanente es para ver en qué medida puede presuponerse una alternativa que salvaguarde nuestras expectativas sobre el futuro en reconocimiento de las contingencias, al tiempo que se defiende la importancia de la flexibilidad y capacidad de adaptación en las decisiones que habrán de ser tomadas. No se debe promover la defensa de la idea de una realidad regida por leyes necesarias y relativas al carácter determinista de las causas respecto de los efectos ni tampoco de la idea de la indeterminación de las cosas en beneficio de las alabanzas del caos.

Permítaseme cambiar de vocabulario. Vivir supone invenciones además de costumbres. Bajo esa presuposición pensamos que la libertad humana ya no se puede matizar en la autónoma voluntad que es capaz de exceder las causalidades de la naturaleza. Cualquier comprensión de la libertad debe enfrentar la esencial oportunidad, resueltamente abierta, que brinda la pluralidad de lo real. *Es que siempre pueden pasar cosas*. Claro que estamos pendientes de los acontecimientos repetitivos. Pero es sólo la percepción de las grandes cosas, de los grandes procesos. *En lo más íntimo*,

siempre se trata de lo inesperado y lo que sea que llamemos “libertad” o “voluntad política” tiene que poder ser desarrollado a propósito de una concepción que pueda enfrentar el hecho de que existen fuerzas salvajes (desde el cambio climático hasta las revueltas humanas) que, en última instancia, definen la situación de lo real.

La traducción de esa precaución al ámbito sociopolítico se revela rápidamente: es de señalar el límite entre las reales diferencias intrasociales y las diferencias humanas en cuanto a identidades y la tensión trazada por esas mismas diferencias en lo que sería la ausencia radical de los vínculos que nos unen. Del caos, la decadencia total, el tiempo de lo arbitrario (estado de naturaleza) se pasa a la articulación política y la unidad estatal —que es lo mismo que pasar de la no-sociedad a la sociedad propiamente dicha (Žižek, 2000: 97). El desorden externo, causa de antagonismos y conflictos *reales* y *simbólicos* de las personas y los grupos por sus diferencias asociadas, es ya y al mismo tiempo el motivo de promover el vínculo ordenado y estable inscrito en una unidad normativa²¹. Simple tensión de la equivalencia entre aspectos mutuamente excluyentes, pero recíprocamente presupuestos: la sociedad y el Estado como revés de las potentes intensidades extrínsecas —agenciadas en movimientos sociales y acontecimientos heterogéneos (Deleuze y Guattari, 1994: 380). El aspecto

²¹ A propósito de conflictos *reales* y *simbólicos*, cada uno enjuicia las cuestiones prácticas de modos distintos y, haciendo caso de la conexión del propio punto de vista con la época en la que se vive y con referencia a cierto modo de pensar. Esta es simplemente una actitud normal. Las personas, con la necesidad de orientarnos a la hora de tomar decisiones, normalmente hacemos las preguntas de “¿Y qué debo hacer?”, “¿Cómo debo comportarme?”. Estas son preguntas indeterminadas porque justamente no sabemos qué hacer y las respuestas que damos dependen en alto grado de lo que consideramos es importante y vale la pena perseguir (Habermas, 2000a: 114). Pregunta: ¿las diferencias que tenemos a la hora de tomar decisiones son solamente simbólicas? Es decir, ¿nuestros conflictos nacen nada más que de las versiones que tenemos de lo que es bueno en la vida y favorable a la existencia particular? ¿Los conflictos son solamente el resultado del contraste entre la interpretación de quién soy y del marco de intereses con el que me comprometo respecto de quiénes son los demás y lo que creen es mejor para sus propias vidas? ¿Los conflictos acaso no son reales? ¿Lo que nos pone en disputa, no es acaso, menos el hecho de que no entienda y no sea capaz de asimilar otra versión de la vida, que del hecho más fundamental de que no tenemos las mismas condiciones de vida y que no tenemos el mismo acceso real a los bienes reales que mejoran o empeoran la calidad de la vida? Nos preguntamos, en el fondo, si las tareas pragmáticas se plantean sólo desde la perspectiva de agentes que parten de fines, intereses y preferencias desiguales o de si se trata de antagonismos a propósito de cómo es que cada uno de nosotros vive realmente.

relativo al orden, representado en los ideales de la sociedad y el Estado, y el aspecto del desorden, representado a su vez en la conjetura de la máquina de guerra, ambos, son aspectos que pueden ser suturados, más que en tal o cual vínculo universal cristalizado, en una constante *problematización* de un extremo respecto del otro. Esto lo sabemos diariamente en la revisión decidida que hacemos de los criterios y las normas que conducen la vida individual y colectiva con referencia a los problemas particulares que gradualmente aparecen.

Sobre el tema, varias veces se puede encontrar la misma fórmula — más aún en la izquierda lacanizada, aunque presentada en otros términos, ya se encuentra en la ética discursiva (Stavrakakis, 2010; Habermas, 2000a). La fórmula dice que la sociedad es la corporación en la que se reúne cada uno ocupando lugares específicos y lleva a cabo roles diversos. No obstante, habría coordinación a contracara de antagonismos y disputas que dividen y se oponen al orden. Diríamos que la fórmula nace de asumir la pura necesidad de expulsar y conjurar el desorden real con recurso a la organización social (Estado vs. estado de naturaleza). Es notable la insistencia: es inaceptable dejar sin respuesta los riesgos de la violencia. La política, más que como el ámbito de la autoridad legítima, se caracteriza por ser el espacio de decisiones que versan sobre las contingencias que fundan el orden social con exceso a eventualidades. En el fondo, el combate político se propone sin imposiciones coercitivas violentas de ninguna clase, como el espacio de consolidación de una unidad de las consignas normativas por encima de las particularidades de los seres humanos.

Se dirá que esa solución es conocida hace tiempo. Por eso, lo que queremos matizar es más bien otra cuestión. Es evidente que una variedad de problemas parciales son atendidos desde la perspectiva del marco de la organización social representada en el Estado. Cada situación difícil (desde una huelga hasta una eventualidad natural) reta el orden estatal y se acepta que las contingencias puedan aparecer. Pese a lo incierto de la vida, no hay que perder el horizonte normativo (“Estado social de derecho”, por ejemplo, es una expresión que guarda la fuerte sugerencia sobre lo que debe primar). Eso quiere decir que las respuestas políticas ofrecidas son modificadas parcialmente por los acontecimientos sin que eso necesariamente conduzca al abandono de lo que creemos es mejor para todos. Se supone que tenemos universales que hablan de principios que no deben ser abandonados en las tentativas de resolver las cuestiones diarias.

Basta con estar bien informado. Existen demandas aquí y allá: más empleo, más oportunidades de acceso a la educación, mayor movilidad vial, mejor cobertura de la asistencia médica, etc. Los muchachos de las escuelas se agreden y las muchachas quedan embarazadas prematuramente. Roban más en las calles y los eventos deportivos también son batallas violentas. A veces llueve de más y otras veces el calor se hace insoportable. Las personas se toman las calles. Pasan accidentes. Colapsan los sistemas. Se enredan las contrataciones. En fin, pasan cosas... Y las instituciones encargadas intentan dar respuesta. Por supuesto que otros problemas asedian a las instituciones y lo que se debería hacer no se hace por negligencia, egoísmo, corrupción o perversión. Todo suma y nos da la perspectiva de algo que se sabe desde temprana edad y es que cada amanecer nos trae dilemas que resolver con respuestas que deben ser valoradas insistentemente y con habilidad. “Los problemas prácticos se apoderan de nuestra atención en diferentes situaciones. «Hay que» solucionarlos, pues de lo contrario se producen consecuencias que en el caso más sencillo son molestos” (Habermas, 2000a: 110).

De eso es, precisamente, de lo que se trata cuando se plantea el tema de la máquina de guerra: se presume la división entre el orden social y su límite externo, el caos, la no-sociedad, como si fuera una brecha imposible de reconciliar plenamente y al mismo tiempo como si fuera el ámbito irrenunciable que nos obliga a decidir sobre qué rumbos tomar. ¿Cómo responder a lo inesperado que nos trae los tiempos por venir? Podemos ver una aptitud fundamental respecto del hecho de enfrentar el horizonte de los acontecimientos sociales y políticos en una perspectiva teórica que expone el problema de las transformaciones constantes que nos trae la vida misma. Sostener que la experiencia social no responde necesariamente a causas materiales, pero que tampoco se limita a obedecer nuestros deseos, fantasías y esperanzas, implica la suposición de la autonomía profunda de la realidad que hace tambalear cualquier intención de decidir sobre el propio destino. Frente a eso se presenta aquí y allá la voluntad firme de darnos a nosotros mismos una vida organizada según nuestras expectativas, deseos, anhelos, sueños, demandas, intereses, etc. El dilema no está en la oposición entre libertad y necesidad sino entre la libertad y lo posible, entre lo que puede pasar y lo que deseamos y promovemos que pase. Ya no son los tiempos del individualismo ni el colectivismo como las únicas soluciones humanas a los retos de la realidad. Para nada es obvio que se deba hacer caso de abstracciones esencialmente perniciosas que

dejan por fuera, en un caso, cualquier referencia a la experiencia concreta de un mundo de situaciones objetivas (error del individualismo) y, en el otro caso, que presuponen una condena a los trabajos forzados de la producción en una historia sin apelaciones al Capital. Proponemos que el problema debe ser planteado, de otra manera, en los términos de una contraposición entre i) la libre voluntad (caracterizada en torno al papel de los individuos tanto como de la comunidad) que, en ejercicio de la facultad de la imaginación productiva, puede promover el sentido heterogéneo de lo social (pluralismo) y ii) la máquina de guerra como una dimensión llena de incertidumbres en la que los hechos, los afectos libres, las fuerzas, en general, el acontecer, se impone.

Libertad

HABRÍA QUE HACER UNA PREGUNTA BÁSICA: ¿qué nos queda por deliberar y dialogar si es que, al final, lo que ocurre no pasa por las decisiones que tomamos? Destino. ¿Qué oportunidades tenemos de transformar activamente la vida que llevamos si en cualquier caso no nos es dado sino resistir o quizá apenas desdeñar con odio o aceptar con agrado lo que ocurre realmente? ¿Debemos contentarnos con ser impasibles, indiferentes, resignados y humildes? Es difícil tomar partido en esa actitud. Lo contrario es más fácil de asumir. Decir que podemos exceder el orden de las cosas dadas es sostener que tenemos la libertad de guiar lo que hacemos, pensamos y decimos a propósito de preceptos no dados —se sabe que el extremo de la idea es que incluso podemos darnos preceptos incondicionados (Kant). «Yo», «subjetividad», «voluntad», «diálogo», «acción política», entendidas y formuladas, una y otra vez, para cobijar más aspectos de la vida colectiva y sus amplias variables, son ideas que guardan la esperanza de que el hombre y el colectivo (dialéctica de la persona) sean el motor del acontecer del mundo. Es que queremos, y hace mucho tiempo, tener un lugar especial en el cosmos. Habría diversas variaciones en torno a la cuestión de lo que el hombre *puede y debería* hacer de sus disposiciones naturales y con referencia a la auto-promovida manera de vivir. La búsqueda del absoluto, lo incondicionado, que es la disposición a caracterizarnos siendo capaces de libertad, se reproduce en la búsqueda política del horizonte por el que la organización humana podría configurarse sin ser definitiva, si se quiere, en una sociedad pluralista y democráticamente incluyente de las diferencias, de las oposiciones reales, de los conflictos en lo que creemos es el mundo, etc.

Por otra parte, sin embargo, parece haber una alegría insospechada en la afirmación de la incertidumbre (correlativa a la hipótesis de la máquina de guerra) que no se compara necesariamente con la esperanza en la libertad. Es la alegría que trae la violencia de los acontecimientos inesperados, de las transformaciones incómodas. Es evidente que las decisiones políticas están instaladas (al menos teóricamente) en el mundo de las instituciones y son relativas a las prácticas reales, los procesos económicos y, por supuesto, en el marco de las voluntades, los deseos, las expectativas y demandas reales de las personas. Es notable el carácter de libertad que reviste toda decisión tomada desde el punto de vista de la legislación (moral y jurídica). A la larga es competencia de la política el dominio público en el que convivimos como ciudadanos, tanto como el dominio privado en lo que corresponde a los imperativos morales, los ideales de vida, las representaciones sociales con las que nos identificamos, etc.

En contraste, el reconocimiento de las potencias guerreras que guarda la realidad en sí misma precisa de una perspectiva que intente ir más allá de las acciones concretas de los individuos y su voluntad. La cuestión es que el margen de decisión en la política es muy pequeño si se asume la vida en condiciones que son irreductibles a las dimensiones de lo real y lo simbólico (dominio no sólo de nuestros sueños sino de nuestras fantasías a seguir). De alguna manera, la verdadera política no sería más que la visión precisa de la amplitud de las posibilidades que yace en el fondo de lo real. Por supuesto, para sostener eso se debe hacer una presuposición ontológica muy fuerte. Decir que la vida se juega en el intersticio de lo posible es una concepción que, si bien excluye la participación activa —de dominadores y de dominados—, también proyecta una imagen de la sociedad y de lo que es el Estado y sus gobiernos manifiestamente permutable. En lo posible no hay nadie quien domine. Se puede aceptar que las voliciones y los decretos humanos tienen validez respecto de la organización social. Pero eso no garantiza nada. Una conjunción de masas, cualquier proceso económico, alguna prescripción jurídico-política, etc., son hechos que se presentan supeditados a invenciones y adaptaciones potencialmente imprevisibles. Se oponen, pues, dos abstracciones: i) la de la voluntad de transformación de la realidad por la que se promueve (según recursos teóricos muy variados y disímiles) la formulación de imperativos simbólicos excedentes y más o menos consistentes y, ii) la de la comprensión de las fuerzas impersonales generatrices de lo que hay.

La abstracción de la libertad arroja el resultado básico de poder advertir que es necesario suponer una propensión a superar la causalidad de la realidad en beneficio de la autogestión, siempre que se entienda que la acción colectiva no es, en rigor, determinante de lo real sino el límite en el que lo real conecta con lo simbólico. La libertad persiste tan sólo en el límite por el que se excede lo real mediante una construcción simbólica que promueve una tensión entre lo que es y lo que debe ser (Laclau, 1996). Por su parte, la abstracción de la máquina de guerra arroja la conclusión de que existe un amplio rango de oportunidades neutras (no calificables de buenas o malas) insospechadas. Agentes sociales y vida activa vs. potencia salvaje y contingencias: la oposición revela una situación problemática que ya podemos aislar. Frente a la idea de que es posible transformar el ordenamiento de la sociedad según criterios normativos con aspiración de validez, tenemos la idea del acontecimiento abierto y azaroso y, con ello, la rivalidad entre una imagen (de pensamiento) de la realidad referenciada a lo que podemos promover —la pregunta es cómo materializar las ideas que tenemos y consideramos válidas respecto de la razón de ser de nuestras creencias y conductas— y la imagen (de pensamiento) de la realidad ligada a *todo lo que puede ser el caso*. Son dos actitudes encontradas. Refugiarnos allí donde es más fácil y nos sentimos más a gusto: en los valores, en las convicciones de lo que puede ser mejor para vivir, en la complacencia de un mundo preparado para todos (ese sería el anhelo) siendo lo fundamental mantenerse firme en la expectativa de alcanzar lo que se desea. La otra actitud viene de privarse de cualquier pretendida seguridad en la realización de lo que es bueno, deseable, preferible, razonable, justo, etc., y abrirse a las posibilidades implícitas en la inmanencia de una vida llena de destrucciones y aboliciones, pero también de creaciones y comienzos nuevos. *Libertad: nada está hecho de antemano y lo mejor que podemos hacer es prepararnos y ser dignos de enfrentar todo lo que pudiera llegar a ocurrir siguiendo la aptitud de percibir y estimar tan sólo los acontecimientos y los horizontes que nos abren.*

No está claro qué opción es preferible y, honestamente, no es fácil decidirse. Hay mucho en juego: por una parte, la libertad, la capacidad de acción, lo que somos capaces de hacer respecto de lo que somos capaces de creer, etc.; por otra, el porvenir, la esperanza en lo que es posible, nuevos órdenes sociales, la posibilidad de otra vida. Por supuesto, cada perspectiva guarda nuestros anhelos. *Y esa es la profunda razón por la que cualquier consideración sobre las luchas, es decir, sobre el papel*

de los agentes sociales y las acciones políticas, debe contener fórmulas que eviten no sólo cualquier simplificación de las variables en riesgo, sino debe contener también rasgos de apertura hacia nuevos mundos posibles. Eso para decir, en últimas, que las fórmulas de las luchas por la reivindicación de intereses concretos o por el reconocimiento de derechos pluralistas y ampliados respecto de visiones de mundo no son suficientes si no se complementan con un análisis de la experiencia social, con la perspectiva de encontrar criterios que permitan evaluar la posibilidad de una nueva vida (es decir, de evaluar transformaciones sociales contundentes en el sentido que abren a otras situaciones). Habría que poder asumir lo que toca a la realidad y lo que toca al ámbito de los deseos y representaciones sociales en conflicto sin olvidar una concepción sobre el destino social ajena a cualquier invocación, demasiado contestataria y muchas veces violenta, de la abolición y la destrucción de la dominación y el sometimiento. La vida quizá es más compleja que eso y debemos poder enfrentarla con otras herramientas de comprensión en lo que sería el gesto de darle la cara a lo que aún no se sabe y a lo que está aún por ocurrir.

En definitiva, el resultado de la hipótesis de la máquina de guerra es la concepción según la cual la realidad es movimiento y cambio más incertidumbre. Conviene recordar que además de la creciente sensación de abandono, la hipótesis indicada promueve la pérdida de las orientaciones tercas que guían a los individuos en la medida en que deja de ver en la situación que las cosas no son siempre las mismas, que ocurren sustituciones y transformaciones. Y no es sólo la capacidad de tomar decisiones del hombre común la que se ve comprometida. Aceptar esa hipótesis es aceptar también que el guardián del sentido político de la vida y de los proyectos colectivos ya no es ni la voluntad ni la imaginación ni la racionalidad por sí mismas. No hay que olvidar el pasado y lo aprehendido con el amontonamiento de las informaciones y por el efecto de las experiencias que hacen las cosas más previsibles. También es fundamental pensar lo que ya sabemos en beneficio de lo que vendrá. Si lo que sabemos no alcanza, pues más vale pensar de nuevo. No hay que malentender esa actitud. El mandamiento cada vez más respetado del desorden debe ser matizado para compensar la *neofilia teórica*, ingenua y cínica, de las tesis del desorden. De allí la cuestión de saber qué alternativas pueden proponerse a la hora de intentar enfrentar la incertidumbre de la vida y de saber hasta dónde flexibilizar o endurecer

nuestras creencias y opiniones cuando se trata de formular criterios de acción y regulaciones normativas.

Ante todo, queremos evitar el extremo de presumir demasiado con el tema de la máquina de guerra. Insistimos en que pensar este tiempo es necesariamente pensar lo que el destino incierto implica, los riesgos que trae, las presiones a las que nos somete, sabiendo que existen opciones nuevas y positivas. Evitamos, en el fondo, hacer prevalecer la incertidumbre del devenir social suponiendo que la vida no es más que la inclemente tarea de conquistar obstáculos. No somos ingenuos: día a día debemos dar la cara al hecho de que nada es adquirido con seguridad, ni el saber ni las competencias, ni el empleo ni el respaldo social y afectivo que está a la base de la sensación de seguridad (Balandier, 1988: 158). Pero eso no es todo lo que deberíamos poder hacer en la vida.

Desde ese punto de vista, el problema de la política se centra en el imperativo básico de no concentrar las decisiones humanas únicamente en las demandas reales de las personas (aumento de salarios, acceso a bienes y servicios, etc.), sino que deben centrarse en el reino de la acción social sobre el mundo. Este reino es simplemente el «lugar de sombras» o dominio de lo simbólico en el que los agentes sociales pugnan por realizar ideales de vida y maneras de ser particulares. Quizá el acento de la propuesta política de la democracia está en que la realidad se subsume en la presunción de lo normativo siendo lo opuesto a la experiencia concreta. Podríamos llamar «pragmática de la política» al escenario en el que diversos agentes sociales, con prácticas heterogéneas, se encuentran para elaborar la articulación de la comunidad en la que se acogen. Tal pragmática puede ser caracterizada o bien en el disenso polémico (modelo de la democracia radicalizada) o en la racionalidad pública (modelo de la democracia deliberativa). En realidad, no importa tanto. *El problema general es más bien el de cómo tomar decisiones que se formulan atendiendo a la radical contingencia del terreno de lo real, pero con la iniciativa política de ofrecer modelos y alternativas a las situaciones consideradas.* Eso significa, simplemente, que frente a los avatares de la realidad todavía habría lugar para la insistente defensa de las decisiones: con arreglo a la pluralidad de los eventos es de suponer que somos capaces de elegir libremente cómo actuar. Cada vez que se enfrenta una contingencia se revalúa lo que se sabe del pasado y del presente para tomar determinaciones a través de las que nos hacemos cargo de los asuntos que son de nuestra competencia en el futuro. Sin

ingenuidades. No es que actuar dependa exclusivamente de la voluntad de llevar a cabo lo que se decide con independencia de las circunstancias concretas en las que se vive. Más bien, decidimos qué hacer cuando hay que hacerse cargo de las tareas que implica vivir y que se imponen en las ineludibles exigencias diarias. De manera que tomar decisiones es ponerle la cara al devenir en el sentido de proceder mediante actos creativos y según mandatos relativos a las expectativas sobre lo que vendrá²².

Caracteres del cambio

HABRÍA RASGOS DE MOVILIDAD ESPECÍFICOS DE LOS PROCESOS anti-sistémicos que hablan de la situación general de las luchas y los conflictos²³. Desprovistos

²² Ejemplo paradigmático de esto es la consigna «*Taking control of our planet's climate*» de la Royal Society (nombre del evento realizado el 8 y 9 de noviembre de 2010 organizado por los profesores Andy Ridgwell y Richard Lampitt). El tema crucial sobre el cambio climático (tema de Copenhague en diciembre de 2009) trae a colación el problema del caos que quizá alcance la vida en el planeta si no se toman las medidas necesarias. El tema ha estado lleno de matices, pero algo es significativo, y es que si la prevención sobre los procesos de contaminación fallan en el tratamiento del código voluntario de prácticas de mitigación, la respuesta debería considerarse en términos de las posibilidades de intervenir en el clima mismo. Diríamos que la voluntad humana de tomar las riendas del propio destino alcanza para plantear incluso que el caos climático podría ser conjurado mediante transformaciones provocadas a través de técnicas de geo-ingeniería. Es decir que el plan complementario a la prevención y la mitigación sobre el impacto de la vida humana sobre la tierra sería el de controlar los procesos físicos de ésta. Arrogancia o autonomía: no se sabe bien cómo valorar la iniciativa (muchos temen “meter mano” a la tierra mientras que otros piensan que los posibles beneficios son aún mayores que los eventuales riesgos). Lo cierto es que la idea que está a la base de la geo-ingeniería indica el insistente gesto humano de controlar el entorno reproduciendo la actitud de tomar las riendas de la propia vida. Consultar: *Geoengineering the Climate: Science, Governance and Uncertainty*. Disponible en: <http://royalsociety.org/document.asp?tip=O&id=8729>

²³ Intentamos formular aquí ciertos criterios que, defendemos, pueden servir para caracterizar los cambios sociales; de una parte, con referencia a las actividades de los agentes colectivos y, de otra, a eventualidades extrínsecas a la voluntad humana (accidentes y acontecimientos). Pretendemos caracterizar así el impulso de los cambios sociales, el papel de los agentes colectivos, y los efectos de transformación a los que se pudiese dar lugar. Es de precisar que hacemos *uso indirecto libre* de las fórmulas que Deleuze y Guattari (1994: 384-422) proponen para definir el nomadismo, entendiendo que buscamos aislar algunas sugerencias que creemos sirven para formalizar los criterios que buscamos (en la misma dirección: Raunig, 2008: 57-72). Todo con la precaución de renunciar al modelo de la actividad deliberativa de sujetos racionales que buscan mejores destinos y al modelo de la lucha de clases como la toma de poder de los sujetos sometidos bajo la presunción de que asumen ciertas actividades que les son históricamente vedadas. Para lo primero, Habermas, 2005: 363-406. Para lo segundo, Laclau y Mouffe, 2006: 32-105.

muchas veces de objetivos o sin la necesidad efectiva de plantearse alguna remisión a horizontes ideales, los movimientos sociales auténticamente guerreros son aquellos en que lo importante es la autonomía del proceso mismo que se inicia —incluso por encima de las consecuencias por venir y más allá de los efectos a conseguir. *Intermezzo*: una movilización, una lucha, vale más, en principio, por el *trayecto hacia otra vida* que constantemente impone, que por el tipo modelo (de vida) al que se pudiese aspirar. En realidad, el asunto es que no se sabe nada de nada acerca del lugar donde pudieran conducir los cambios que la gente pide, ni acerca de las situaciones nuevas que debemos enfrentar una vez la crisis aparece y se desarrolla²⁴. No se trata, pues, de aceptar la contingencia del futuro pagando el precio de asumir el destino en la justa medida en que tuviese el agrado de venir. Se trata de valorar el evento mismo de los procesos guerreros —con todo y que puedan manifestarse como “anomalía” o violencia. Eso trae más bien una oportunidad. Y es que en contra de las funciones de organización (distribuir, jerarquizar, ordenar, gestionar, etc.), los movimientos sociales, vistos desde la perspectiva de las potencialidades que imprimen y con los acontecimientos que traen, sirven para afectar las correspondencias en los roles sociales, el orden al que sirven tantas normas y leyes, el paisaje al que nos hemos acostumbrado —un accidente cambia lo que vemos, una lucha real cambia lo que decimos y el modo de entendernos, una contingencia trastoca lo que a diario hacemos, etc. (Virilio, 1997).

Se puede caracterizar los movimientos sociales por el hecho efectivo de someter la situación actual a procesos anti-sistémicos por los que la organización colectiva se retuerce, cambia de orientación, varía. De manera que los movimientos sociales no son necesariamente relativos a la actividad de las masas o a las defensas individuales. En otro sentido, tienen que ver más con el trayecto hacia una nueva experiencia instruida, desde el principio, por el torbellino de las intensidades del que provienen. Diríamos que ligar los movimientos sociales con el trasegar

²⁴ Esto es válido incluso cuando se considera seriamente el problema de tomar decisiones: ¿se puede creer, sin más, que podemos distinguir lógicamente las buenas decisiones de las malas? ¿Es posible trabajar conscientemente para tomar buenas decisiones —aún si hablamos de las concertadas? O ¿las decisiones son actos que responden a circunstancias inmediatas y de los que esperamos, con grandes expectativas pero sin garantías, buenos resultados? En general, las decisiones, aún la racionalmente deliberadas, no se salvan de la duda de saber si son actos cognitivos o saltos al vacío de los que no sabemos qué ocurrirá.

de las personas a lo largo de unas calles o en los límites de una plaza o en las aceras de algún tribunal o corte del Estado, es introducir una dependencia de las luchas a las autorizaciones del Estado; y, más aún, a los límites de las libertades concebidas al servicio de la organización misma. No queremos renegar de los instrumentos legítimos de protesta o de exigencia de derechos. Queremos decir que la expectativa de una nueva vida yace en el fondo de transformaciones ajenas a esos instrumentos (incluso habría que suponer que, una vez los cambios arremeten, esos instrumentos deberían ser revaluados a la luz de la situación posterior). Cuando se desatan fenómenos de inconformidad, incluso de violencia contra el Estado, se tendría que evitar asociarlos al malestar de la cultura y a su posible recuperación (terapéutica) en el simple turbar de grandes números de personas o actos individuales geniales²⁵. No es precisamente la tendencia a la protesta lo que caracteriza las luchas de la gente ni los momentos de crisis. Es otro tipo de problema. *Quizá es la invención de una toma, una ocupación, una manera heterogénea (al Estado) de poseer el medio y de trabajar sus elementos: las actividades, las conductas, los recursos, las palabras, las experiencias, las personas*²⁶. ¿Qué

²⁵ Tema de la transición del marco psicopatológico individual al marco social del duelo y la melancolía que, se supone, permite descubrir un ámbito en el que el trabajo de rememoración tiene un papel fundamental en relación con los hechos violentos que hacen parte de la vida social. En psicoanálisis, se dice que el individuo enfrenta la pérdida en un trabajo conjunto de vencimiento de las resistencias que opone a la hora de recordar y una elaboración de esos recuerdos para poner de manifiesto las razones por las que ha producido ciertas resistencias. Se sostiene que en el contexto social eso también ocurre: las narraciones que circulan entre los sujetos traen consigo hechos aparentemente dejados en el pasado, pero que siempre repercuten en el presente. No hay que olvidar que uno de los aportes más importantes de la teoría del Freud es que el pasado constituye una experiencia de la que no es posible escapar. Las escenas de la vida de los sujetos siempre dejan una huella en la memoria, sobre todo cuando queda grabada en el inconsciente. De la misma manera, en la vida social de los pueblos, las narraciones juegan el papel de recuerdos y hacen posible rescatar situaciones aparentemente olvidadas y perdidas en el tiempo (Ricoeur, 2003: 106 y ss.). Por otra parte, ironía del movimiento revolucionario cuando una vez desplegada toda la fuerza contra lo que sea que se luche, vuelve a remitir a las cabezas dirigentes que ofrezcan el horizonte de las cosas adecuadas: “Hemos hecho la parte difícil tomando las calles. Ahora depende de los intelectuales y los políticos que lleguen a un acuerdo y nos ofrezcan alternativas” —asegura Walid Abdel-Muttaieb, hombre de 38 años que ha secundado la marcha. Véase: http://www.elpais.com/articulo/internacional/Mubarak/dirigira/hoy/nacion/protesta/masiva/elpepuint/20110201elpepuint_5/Tes (Consultado 02.02.11).

²⁶ La expresión “trabajo” debe leerse en la dirección de *working-trough* o trabajo de elaboración (en francés es más críptico el término: *perlaboration*) en contra de la noción de trabajo del duelo (*work of mourning* o *travail du deuil*). Es preciso mantener la preeminencia

significa esto? *Que los movimientos sociales son potentes intensidades emergentes como procesos de apropiación y orientación delimitados por el proceso mismo que son y aplican al campo social.* “Divagación de los climas locales”: el mundo deja de ser la tierra de las promesas ideales para convertirse en el soporte de las oportunidades que la vida tiene. La belleza de los movimientos sociales, diríamos, es la de brindarnos el horizonte de apertura a oportunidades que aparecen o desaparecen en hechos sociales, en expresiones literarias, en eventos musicales, en actividades revolucionarias —con toda la violencia y con toda la fatiga y el estrés que eso seguramente implica para cada uno de nosotros en lo que a hábitos, opiniones, creencias, lenguajes y vocabularios respecta²⁷.

Por otra parte, los movimientos sociales hacen referencia a singularidades que se manifiestan en programas de agencia colectiva. Esto es fundamental aclararlo. Los movimientos sociales hacen referencia a acontecimientos que no se confunden con la emergencia de identidades y mucho menos con la proliferación ideológica de una idea o representación. Los movimientos sociales exceden la construcción individual de personalidades y la modelización de comportamientos en grupos. Perspectiva materialista de las intensidades: entiéndase que no se trata de que tal o cual colectivo, a propósito de tal o cual “imagen del mundo” o representación social, caracterice la

de la expresión “trabajo” en el sentido de asumir la tarea de ponerle la cara a lo desconocido, de enfrentar con habilidad las situaciones nuevas que vienen de las crisis o de los hechos de conflicto y no en el sentido de relaborar el pasado con énfasis en el gesto emocional de aceptar las pérdidas. Pensamos que *trabajar* la realidad es el gesto de ver cómo es posible asumir el horizonte de posibilidades del porvenir y no el de aceptar con resignación el dolor de saber perdida o arrebatada una situación “mejor” en el pasado. Para la diferencia de estos dos gestos anímicos, ver: Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis. (1989). *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris: PUF. Otra profundización filosófica de la noción antropológica de “trabajo” en la línea de la producción semiótica de mitos, relatos, leyendas, narraciones, etc. en: Blumenberg, H. (2003). *Trabajo del mito*. Buenos Aires: Paidós.

²⁷ “Sí, yo creo que existe un pueblo múltiple, un pueblo de mutantes, un pueblo de potencialidades que aparece y desaparece, que se encarna en hechos sociales, en hechos literarios, en hechos musicales. Es común que me acusen de ser exagerado, bestial, estúpidamente optimista, de no ver la miseria de los pueblos. Puedo verla, pero... no sé, tal vez sea delirante, pero pienso que estamos en un período de productividad, de proliferación, de creación, de revoluciones absolutamente fabulosas desde el punto de vista de la emergencia de un pueblo. Es la revolución molecular: no es una consigna, un programa, es algo que siento, que vivo, en algunos encuentros, en algunas instituciones, en los afectos, y también a través de algunas reflexiones”. “Así se refirió Guattari sobre aquello que entreveía en Brasil en 1982”, (Guattari y Rolnik, 2006: 15).

búsqueda de la transformación social. Actualmente, es fácil sospechar que la proliferación de las identidades no garantiza sino la serialización de patrones éticos que, aunque disímiles, están prestos al ingreso de una economía de intercambios (materiales y simbólicos) que depende precisamente de la amplitud y la diferencia en los estereotipos (Baudrillard, 2002). El que haya muchas rúbricas de la identidad no niega el proceso mismo de la homogeneización social de personas, actitudes, comportamientos, creencias, deseos, etc. La diversidad ética apenas habla del hecho de que ese proceso se manifiesta de muchas maneras²⁸.

En otra dirección, los movimientos sociales *problematizan* la organización social, en la medida que proponen eventos de sacudida y convulsión *cuyo origen es una experiencia vivida única, una situación singular que sería algo así como el estallido de afectos revolucionarios pre-subjetivos cuya composición intempestiva se manifiesta de pronto, en cualquier momento*. Los movimientos sociales hacen temblar la tierra (sentido geológico de la palabra “movimiento”): diríamos que son situaciones inestables a consecuencia de actividades afectivas inmanentes al campo social. Queremos decir que, si aparecen fenómenos de cambio ligados a dinámicas de grupo (bien múltiples), no es tanto porque sean promovidas ideológicamente, es decir, promocionadas por representaciones compartidas que, supuestamente, son seguidas como creencias que apoyan acciones —tesis idealista bien discutida en la teoría social reciente (Laraña, 1999). Los movimientos sociales tienen como materia prima, en contraste, intensidades (potencia productiva de la máquina de guerra) que revolucionan la organización colectiva en lo que toca a actividades comunitarias, procesos de trabajo, reglamentaciones institucionales, apropiación de los recursos, alianzas entre grupos. Estamos en radical desacuerdo con la visión maniquea de los movimientos sociales en el sentido que se supone que están allí para oponerse y protestar contra el Estado o para reivindicar simplemente el reconocimiento de una manera de ser y de percibir el mundo. Tal vez exista una nueva realidad introducida

²⁸ Atendemos así al principio de la producción de la subjetividad en sentido industrial. Sostiene Guattari: “El sujeto, según toda una tradición de la filosofía y de las ciencias humanas, es algo que encontramos como un *être-là*, algo del dominio de una supuesta naturaleza humana. Propongo, por el contrario, la idea de una subjetividad de naturaleza industrial, maquinaica, esto es, esencialmente fabricada, modelada, recibida, consumida” (Guattari-Rolnik, 2006: 39).

por personas que ya no pretenden solamente reanimar las “maravillas reaccionarias” de ir en contra de todo lo que pudiese parecer represivo, violento o dominante. La singularidad de los movimientos sociales es más una suerte de apropiación colectiva de referencias materiales heterogéneas que ha de ser comprendida en los términos de una habilidad para hacer y producir acontecimientos. Lo que se juega en los movimientos sociales es una capacidad específica de interferir en la propia situación y de trabajar aquello que ha pasado (las reliquias dolorosas del pasado, si se quiere) y de proyectarse sobre lo que vendrá (el destino incierto y abierto a posibilidades insospechadas). Pensamos, en el fondo, que los movimientos sociales proponen tentativas problemáticas que contaminan o refuerzan la agencia social a partir de experimentaciones mutantes que hablan siempre de *posibilidades*.

Referencias

- ALTHUSSER, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, en: Žižek, Slavoj (comp.). (2003).
- ALTHUSSER, L. (2003a). *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Akal.
- BALANDIER, G. (1988). *Le Désordre*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- BAUDRILLARD, J. (2002). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- BLUMENBERG, H. (2003). *Trabajo del mito*. Buenos Aires: Paidós.
- CAPRA, F. (1985). *El Tao de la Física. Una exposición de los paralelos entre la física moderna y el misticismo oriental*. Madrid: Luis Cárcamo.
- CURRAN, J., MOREY, D., WALKERDINE, V. (1996). *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Barcelona: Paidós.
- DELEUZE, G. (2006). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DELEUZE, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1994). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- GONZÁLEZ M., S. A. (2008). Ricoeur y Kant. *Reconocimiento, síntesis y tiempo*, en: Universitas Philosophica. Año 25, 50 (Junio): 63-94.

- GUATTARI, F. y ROLNIK, S. (2006). *Micropolítica: cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- HABERMAS, J. (2005). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (2000). *La constelación posnacional*. Barcelona: Paidós
- HABERMAS, J. (2000a). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- LACLAU, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (2006). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia la radicalización de la democracia*. México: FCE.
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. (2000). *Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas*, en: Butler, J., Laclau, E., Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE.
- LARAÑA, E. (1999). *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid: Alianza.
- LERARDO, E. (2010). Prólogo, en: *Artaud, El arte y la Muerte y Otros escritos*. Buenos Aires: Caja Negra.
- MÁRAI, S. (2004). *Confesiones de un burgués*. Barcelona: Salamandra.
- RAUNIG, G. (2008). *Mil Máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*. Madrid: Traficantes de sueños.
- RICOEUR, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.
- SPIRE, A. (1999). *La Pensée-Prigogine*. Paris: Gallimard.
- STAVRAKAKIS, Y. (2010). *La izquierda lacanizada. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: FCE.
- VIRILIO, P. (1997). *Un paisaje de los acontecimientos*. Buenos Aires: Paidós.
- WEBER, M. (1994). *La ética del protestantismo y el espíritu capitalista*. Madrid: Ediciones Península.
- ŽIŽEK, S. (2006). *Visión de paralaje*. México: FCE.
- ŽIŽEK, S. (comp.). (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: FCE.
- ŽIŽEK, S. (2000). ¿Lucha de clases o posmodernismo? en: Butler, J., Laclau, E., Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: FCE.
- ZOURABICHVILI, F. (2004). *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.